Edukacja Filozoficzna

UNIWERSYTET WARSZAWSKI

35 2003 WARSZAWA

Rada Programowa

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

Zespół redakcyjny

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

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

© Copyright by Edukacja Filozoficzna, 2003

Adres redakcji:
ul. Krakowskie Przedmieście 3
00-047 Warszawa 64
tel. 55-20-119
(środy 10-12)

Okładkę projektował:
Zygmunt Ziemka

ISSN 0860-3839
nakład 300 egz.

Wydawca: Uniwersytet Warszawski
ul. Krakowskie Przedmieście 26-28,00-325 Warszawa

Skład i łamanie: Agencja „Witmark”. Druk: Paper & Tinta

ARTYKUŁY I ROZPRAWY

Sesja naukowa ku czci Tadeusza Kotarbińskiego

Wojciech Gasparski — *Tadeusz Kotarbiński -filozof praktyczności*..... *5*
Danuta Miller - *Prakseologia jako nauka ogólna*..... 9.
Anna Lewicka-Strzałecka-*Prakseologia a etyka*.....21
Witold Kieżun - *Prakseologiczna teoria organizacji i zarządzania*..... 37

*

Jerzy Bobryk - *Problem genezy wiedzy a spory o właściwą metodologię badań empirycznych*..... 59

POLEMIKI I DYSKUSJE

Bohdan Chwedeńczuk - *Bezsilność racjonalizmu*..... 77
Maria Wanat-Goriaczko - *Aksjocentryzm czy pajdocentryzm? Głos polemiczny*..... 85
Ulrich Schrade - *Spór o filozofię wychowania*..... 89
Stanisław Mystkowski - *Optymalizacja homo centry cznego sposobu bycia* . 103
Maria Spychalska - *Czy jesteśmy w oczywisty sposób znacznie mądrzejsi od wszystkich innych istot?*.....121

O DYDAKTYCE FILOZOFII IMATERIAYY DYDAKTYCZNE

Jon A. Miller —Po *co studiować filozofię?*..... 127

POLSKA FILOZOFIA POWOJENNA

Magdalena Borowska - *Alicja Kuczyńska*.....147
Józef Dębowski - *Narcyz Łubnicki*.....167

W PRACOWNIACH FILOZOFW

Habilitacje z dziedziny filozofii (2002 rok).....189

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

Witold P. Glinkowski - *„Bóg filozofów". Bóg w myśli Martina Bubera* . 251
Grażyna Lubowicka - *Co to znaczy być podmiotem odpowiedzialności moralnej?*..... 269
Kazimierz Szmyd - *Kazimierz Twardowski - współtwórca pedagogiki naukowej i akademickiej w Uniwersytecie Lwowskim*.....287
Jacek Uglik - *Wolność odpowiedzialna i wolność absolutna*..... 303
Andrzej Pokulniewicz - *Problem, obrazu świata u św. Tomasza z Akwinu na tle starożytnych poglądów kosmologicznych Platona, Arystotelesa i Ptolemeusza*..... 313

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA

Marcin Lisiecki - *Dialog w kulturze (UMK, Toruń 2002)*.....321
Ryszard Sitek - *Bronisław Baczko — wizyta po latach*..... 325

RECENZJE I NOTY

Bohdan Chwedeńczuk - *Studencki zbiór rozpraw. Uwagi na marginesie {Filozofia i nauki szczegółowe,* oprać, zbiór. Warszawa 2002).....333
Jakub Grzyl - *Podróż* w *nieznane* (K. Albert: *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki.* Kęty 2002)..... 337
Damian Leszczyński - *Krótka historia rozumu* (B. Saint-Semin: *Roznm w XX wieku.* Gdańsk 2001).....343
Dariusz Lukasiewicz - *Teodycea piekła* (Ch. Seymour: *A Theodicy of Hell.* Dordrecht-Boston-London 2000).....353
Ryszard Mordarski - *Etyka cnoty a psychoanaliza* (J. Cottingham: *Philosophy and Good Life.* London 1998).....361
Halina Rarot — *„Żywe myślenie" Tomka Kitlińskiego* (T. Kitliński: *Obcy jest w nas. Kochać według Julii Kristevej.* Kraków 2001).....367
Ulrich Schrade - *Scjentyzm. i socjalizm* (F. August v. Hayek: *Nadużycie rozumu.* Warszawa 2002)..... 373
Daniel Sobota — *Czy dalej drogą Kanta?* (M. Szulakiewicz: *Obecność filozofii transcendentalnej.* Toruń 2002).....379
Piotr Szalek-*Jak pisać o Freudzie?* (Z. Rosińska: *Freud.* Warszawa 2002). 387
Marek Zagajewski - *Problemy fundamentalne* (W. Mejbaum: *Materializm, subiektywny.* Wrocław 2002).....393
Włodzimierz Zięba - *Przybliżając się do prawdy* (A. Grobler Pomysły na *temat prawdy i sposobu uprawiania filozofii w ogóle.* Kraków 2001). .399
Joanna Ziółkowska — *Przyszłość wspólnoty politycznej* (J.-M. Guehenno: *Przyszłość wolności.* Kraków 2001).....407
Bartosz Żukowski - *Apologia racjonalności* (E. R. Dodds: *Grecy i irracjonalność.* Bydgoszcz 2002)..... 413
INHALTSVERZEICHNIS.....420
CONTENTS.....422

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 35 2003

SESJA NAUKOWA KU CZCI TADEUSZA KOTARBIŃSKIEGO

7 czerwca 2002 roku w Wyższej Szkole Przedsiębiorczości i Zarządzania im. Leona Koźmińskiego w Warszawie odbyło się seminarium z cyklu Krytycznej Teorii Organizacji zorganizowane z Instytutem Filozofii i Socjologii PAN oraz Towarzystwem Naukowym Prakseologii. Seminarium, zatytułowane ZNACZENIE I ROLA TADEUSZA KOTARBIŃSKIEGO DLA TEORII ORGANIZACJI I ZARZĄDZANIA, miało na celu uczczenie pamięci Profesora w 20. rocznicę Jego śmierci. Poniżej przedstawiamy referaty wygłoszone na seminarium.

WOJCIECH GASPARSKI
IFiS PAN

TADEUSZ KOTARBIŃSKI - FILOZOF PRAKTYCZNOŚCI

Wstęp. W referacie tym[1] przedstawione zostaną w zarysie życie i niektóre elementy twórczości Warszawskiego Sokratesa, jak nazywano Tadeusza Kotarbińskiego, któremu polska filozofia oraz liczne nauki praktyczne, w tym nauka o organizacji i zarządzaniu, zawdzięczają o wiele więcej niż uświadamiają to sobie, czy chcą przyznać, ich adepci. Filozofia zawdzięcza Kotarbińskiemu unikatowy system jaki - analizując jego filozofię[2] - opatrzyłem nazwą filozofii praktyczności. Polska nauka o organizacji i zarządzaniu (organizacji i kierowaniu, jak się mówiło przed laty) zawdzięcza mu prakseologiczny fundament[3], podobnie jak ekonomia fundament prakseologiczny zawdzięcza Ludwigowi von Misesowi-austriackiemu uczonemu[4]. Obaj byli związani ze Lwowem: Mises tam się urodził, Kotarbiński tam studiował.

Filozofia Tadeusza Kotarbińskiego filozofią praktyczności. Tadeusz Kotarbiński należy do filozofów szkoły filozoficznej lwowsko-warszawskiej, której założycielem był Kazimierz Twardowski. Twardowski, a nas-

[1] Jest to fragment obszerniejszego artykułu pt. *Tadeusz Kotarbiński* opublikowanego w: W. Mackiewicz (red.): *Polska filozofia powojenna*, 1.1. Warszawa 2001, s. 507-536.

[2] W. W. Gasparski: *A Philosophy of Practicality: A Treatise on the Philosophy of Tadeusz Kotarbiński.* Societas PhilosophicaFennica, Helsinki 1993.

[3] W. Gasparski: *Uwagi o nauce o organizacji i zarządzaniu.* „Prakseologia", n. 3-4 (108-109), 1990, s. 7-16.

[4] L. von Mises: *Ludzkie działanie: Traktat o ekonomii (fragmenty).* „Prakseologia", n. 3-4(128-129) 1995.

tępnie jego uczeń Kazimierz Ajdukiewicz (od roku 1928) kształcili adeptów filozofii we Lwowie (z wyjątkiem okresu 1925-1928, w którym K. Ajdukiewicz wykładał na Uniwersytecie Warszawskim). W Warszawie natomiast działało silne środowisko logików i matematyków o zainteresowaniach filozoficznych. Kotarbiński także nauczał logiki, ale związanej w większym stopniu z semantyką i metodologią nauk aniżeli matematyką. „Każdy myśliciel myśli o całym bycie, o wszystkich jego częściach - napisze później Kotarbiński - tylko każdy z innego punktu widzenia, ot tak, jak gdyby wszyscy oglądali ten sam krajobraz, tylko przez inne okno. Koledzy przeważnie zaprawiali się do patrzenia na wszystko przez okulary matematycznej teorii mnogości albo przez mikroskop fizyki, ja sobie upodobałem oglądanie świata przez kratę mowy ludzkiej [,..]”[5].

Kotarbiński przejął od swego mistrza sposób uprawiania filozofii taki, jaki przyjmowany jest, gdy uprawia się jakąkolwiek naukę, tj. jasnościowy, o wyraźnie sformułowanych i uzasadnionych tezach. Stąd związki z analizą języka, bo tylko w jasnym języku wyrazić można jasno kwestie będące przedmiotem analizy filozoficznej. Stąd minimalizm znany pod nazwą „małej filozofii”[6].

Enigmatyczność teorii czynu, albo praktyki[7], jak pierwotnie nazywał Kotarbiński dziedzinę swych zainteresowań, którą później nazwał za A. V. Espinasem prakseologią, jej odmienność od tradycyjnych rozdziałów filozofii, spowodowały, że sprawozdawcy filozoficznego dorobku Kotarbińskiego opisywali ten dorobek „przez części”. Wypowie się w tej sprawie sam Kotarbiński w taki oto sposób: „Pracę doktorską napisałem z dziedziny znawstwa angielskich systemów utylitarystycznych. I jakkolwiek studiowałem zagadnienia logiczne, teoretyczno-poznawcze i metodologiczne od bardzo dawna, to jednakże najgłówniejszy nurt moich zainteresowań - to zawsze była praktyka człowieka w sytuacji społecznej”[8].

Filozofii Kotarbińskiego nie trzeba przedstawiać przez wskazywanie jej miejsca w logice albo przeciwstawianie logice, nie logika bowiem stanowi jej *genus proximum*, w odniesieniu do którego wskazać należałoby różnicę gatunkową i mieć ją zdefiniowaną w sposób, w jaki podręczniki doradzają budować definicje. Nie znaczy to, że logika nie jest obecna w dociekaniach Kotarbińskiego, ale jest ona obecna w nich nie dla niej samej, lecz po coś („ (...)

[5] T. Kotarbiński: *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach.* Wrocław 1986, s. 323.

[6] Z przedmowy do: *Fragmenty filozoficzne, Ku uczczeniu piętnastolecia pracy nauczycielskiej prof. T. Kotarbińskiego w Uniwersytecie Warszawskim,* nakładem uczniów. Warszawa i934.

[7] Przypuszczam, że nazwy tej użył Tadeusz Kotarbiński pod wpływem filozofii brytyjskiej, a w szczególności rozróżnienia przedstawionego przez J. Locke’a w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* (por. W. Gasparski: *Prakseologia.* Warszawa 1999, s. 7-8).

[8] T Kotarbiński: *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach* (pod red. J. Kotarbińskiej). Wrocław 1986, s. 29.

a mnie (...) pociągają bardziej [niż logika formalna - przyp. W. G.] pewne zagadnienia najogólniejsze dotyczące metod skutecznego działania."[9]).

Podobnie „po coś" Kotarbiński zajmował się innymi elementami swego systemu filozoficznego: „Lepiej czytajcie moje utwory [to znaczy dokładniej, głębiej, z większym rozumieniem (przyp. W.G.)] - czytajcie wszystkie (...). To jest całość, nie konglomerat! To jest system...Nazwijcie go niedorzecznym, nienaturalnym, źle zbudowanym, jak chcecie (...) Sam dodam niejedno soczyste określenie (...) Tylko nie wyzywajcie mnie od eklektyków, bardzo proszę (...)"[10] .

Jaki to system? Zanim odpowiemy na to pytanie, próbując zdefiniować system filozoficzny Kotarbińskiego, sformułujmy następujące tezy:

* dzieła Kotarbińskiego należy traktować jako pewną całość, tj. jako system filozoficzny (jest to powtórzenie innymi słowy powyżej przytoczonego wezwania Kotarbińskiego);

* metodą budowy przez Kotarbińskiego jego systemu była analiza języka dyscyplin, których krytykę metodologiczną uprawiał;

* filozofię Kotarbińskiego należy rozumieć w sposób, w jaki on sam filozofię rozumiał i w jaki postulował by była rozumiana, tj. jako naukę o nauce;

* naukę, a ściślej dyscyplinę naukową, należy rozumieć w sposób przyjęty przez Kotarbińskiego, tj. jako odrębną specjalność zasługującą na to, by być przedmiotem intelektualnego nauczania uniwersyteckiego[11].

Ograniczenie lektury tylko do *Elementów teorii poznani^1* i uznanie przedstawionych tam rozważań za system, jak to uczynił Kazimierz Ajdukiewicz, a co przytacza J. F. Choroszy[13] było możliwe po ukazaniu się w roku 1929 pierwszego wydania *Elementów,* współcześnie jest to nie wystarczające. System bowiem, o czym pisał Mario Bunge[14], stanowi trójkę uporządkowaną - składu, struktury i otoczenia (kontekstu) - rozpatrywanych na poziomie atomicznym właściwym dla systemów danej klasy. Poziomem atomicznym systemu filozoficznego Kotarbińskiego jest uniwersum zachowań podmiotu twórczo zmieniającego zastaną rzeczywistość, który to podmiot stanowi „ciało żywe na jawie przytomne", a rzeczywistość to „splot

T. Kotarbiński: *Sprawność i błąd (Z myślą o dobrej robocie nauczyciela).* Warszawa 1963, s. 27.

[10] T. Kotarbiński: *Odpowiedź,* w: *Wybór pism,* t. II -*Myśli o myśleniu.* Warszawa 1958, s. 200-201.

[11] Por. W. Gasparski: *Filozofia Tadeusza Kotarbińskiego filozofią praktyczności,* w: W. Gasparski i A. Strzałecki (red.): *Logika, praktyka, etyka: Przesłania filozofii Tadeusza Kotarbińskiego.* Warszawa 1991, s. 30.

[12] T. Kotarbiński: *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk.* Warszawa 1990.

[13] J. F. Choroszy: *Poglądy etyczne Tadeusza Kotarbińskiego.* Wrocław 1997, s. 16.

[14] M. Bunee: *Treatise on Basic Philosophy,* Vol. 4, Ontology II: A World of Systems, Reidel, Dordrecht 1979.

wzajem zależnych i zmieniających się rzeczy", jak określał je Kotarbiński[15] . Tak określone uniwersum to świat praktycznej aktywności ludzi - podmiotów działających. System filozoficzny Kotarbińskiego jest wynikiem refleksji nad tym światem, jest to więc *filozofia praktyczno ści* .

Kontekstem, ze względu na który Kotarbiński kształtował swój system[17], jest nauczycielstwo. Pisał, że „Taki dopiero sprawozdawca trafiłby w sedno, który zdając sobie sprawę z całości popełnionych przeze mnie utworów zrozumiałby, że wyrastają one ze wspólnego podłoża, z praktyki zawodu nauczycielskiego"[1] . Przy tym nauczycielstwo w rozumieniu Kotarbińskiego to nie tylko zajęcie szkolnego wychowawcy, ale wszelkie tworzenie i przekazywanie wiedzy; jest więc nauczycielem także badacz, profesor, publicysta, literat i wielu im pokrewnych wykonawców zawodów umysłowych[19].

T. Kotarbiński: *Wybór pism* t. II, op. cit., s. 195.

[16] W. Gasparski, 1991, op. cit., s. 31.

[17] Podzielam w tym względzie stanowisko Choroszego, który, odwołując się do artykułu Kotarbińskiego, zauważa, że Kotarbiński nie rozpoczynał od gotowej doktryny jako projektu, lecz że filozofia Kotarbińskiego stała się systemem wynikowo, tj. jako rezultat konsekwentnego uprawiania przezeń refleksji filozoficznej.

[to] T. Kotarbiński: *Wybór pism* t. II, op. cit., s. 207.

[19] Jest nim ten, kogo dziś Anglosasi nazywają *knowledge worker*.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 35 2003

DANUTA MILLER
Towarzystwo Naukowe Prakseologii

PRAKSEOLOGIA JAKO NAUKA OGÓLNA

1. Początki prakseologii. Tadeusz Kotarbiński już od zarania swej pracy naukowej kształtował koncepcję ogólnego, całościowego ujęcia zagadnień dotyczących szeroko rozumianego działania człowieka, a przede wszystkim działania sprawnego. Sięgając myślą w odległe wieki, Profesor przywołuje koncepcje zawarte w dziełach Arystotelesa i Kartezjusza, a także Tomasza z Akwinu, przebłyski tematyki sprawnościowej postrzega u Hobbesa. „Doprawdy trudno powiedzieć, kto z myślicieli-teoretyków pieiwszy zaczął nawoływać do prób zbudowania ogólnej teorii sprawności, choć nie ma chyba filozofa lub rzecznika myśli społecznej, który nie uważałby za stosowne skreślić kilku spostrzeżeń z tej nie istniejącej jeszcze specjalności badawczej" (1999, s. 437). Ale jako pierwsze dzieło wyraźnie poświęcone zagadnieniom sprawności działania wymienia Profesor trzytomową księgę wydaną w Paryżu w 1845 r. pt. *De la liberte du travail ou simple expose des conditions dans lesquelles les forces humaines s'exercent avec le plus de puissance,* której autorem jest Bartholome Charles Dunoyer. Następnym kamieniem milowym na tej drodze było dzieło Melitona Martina pt. *Ponoś,* które ukazało się w Madrycie w latach 1863-1864. Jako szczególnie ważną książkę uznaje się *Theorie des Science,* której autor, Louis Bourdeau, pierwszy posługiwał się w swoich tekstach terminem prakseologia. W tym czasie termin prakseologia zaczyna być stosowany także przez innych autorów. Posługuje się nim m.in. Alfred Espinas, któremu według Kotarbińskiego przysługuje tytuł honorowego ojca prakseologii.

Rozpoczęło się przez wiele lat trwające kształtowanie prakseologii.

Pierwsze próby rozpatrywania działania zawarł Tadeusz Kotarbiński w niewielkiej rozprawce pt. *Cel czynu a zadanie wykonawcy,* która ukazała się w 1910 r. we Lwowie. Jako następną, ważną w tym zakresie publikację należy wymienić *Szkice praktyczne* (1913). W obu tych pracach Autor nie wprowadza jeszcze terminu prakseologia, mówi raczej o praktyce lub o ogólnej teorii czynu. Uznaje jednak, że potocznie przez praktykę rozumie się nie naukę, lecz po prostu uprawianie określonej czynności. Dlatego pilne dąży do nadanie odrębnej nazwy kształtowanej właśnie naukce.

Kotarbiński, dla wyodrębnienia tworzonej nauki o sprawnym działaniu człowieka, przyjął rozpowszechniający się właśnie termin prakseologia, pochodzący od greckiego słowa *praxis.* Może wybór taki wynikał m.in. z tego, że Profesor był od wczesnej młodości emocjonalnie związany z języ-

kiem greckim (z „greką", którą z zamiłowaniem studiował w gimnazjum o typie klasyczno-filologicznym). W 1923 r. podczas I Polskiego Zjazdu Filozoficznego we Lwowie Profesor po raz pierwszy użył oficjalnie terminu prakseologia. Powiedział: „Pożądaną byłoby rzeczą ustalenie (...) osobnej specjalności, którą by można nazwać teorią czynu lub też prakseologią." (1999, s. 2).

Zaczynają ukazywać się artykuły dotyczące działania, podmiotu działania czyli sprawcy oraz sprawstwa, dotyczące pojęcia czynu, możności działania w różnych sytuacjach, sprawności działania, celu działania, walorów dobrego planu, walki rozumianej jako ścieranie się dwu lub więcej podmiotów dążących świadomie do celów wzajem niezgodnych.

Jako początkowy, embrionalny jeszcze zarys wykładu prakseologii uznaje Profesor pierwsze wydanie (1934) niewielkiej książeczki zatytułowanej *Czyn.* W tym też czasie (1938) prakseologia zaczyna nabierać wyraźnie charakteru nauki o coraz szerszej perspektywie. „Prakseologię utożsamia się z metodologią ogólną, czyli nauką o metodach. Formułuje się jej zadania, zarysowując na nowo plan wykładu jej całości." (1999, s. 3). Jako zakończenie etapu inkubacji tematyki prakseologicznej i prezentację jej syntezy uznaje Kotarbiński pierwsze wydanie (1955) książki pt. *Traktat o dobrej robocie.*

W latach następnych Tadeusz Kotarbiński szeroko rozwijał swoją koncepcję prakseologii. Nastał okres, w którym ukazywały się liczne publikacje, artykuły, wypowiedzi w dyskusjach itp[1]. Profesor wiązał prakseologię z wieloma ugruntowanymi już, a także właśnie rozwijającymi się, teoriami i naukami. Powoływał się na liczne wypowiedzi ludzi nauki i badaczy z różnych środowisk i różnych krajów, na wypowiedzi praktyków[2]. Prakseologia korzysta z ogólnych rozważań organizacji i kierowania, z obserwacji zagadnień natury przemysłowej, gospodarczej, handlowej, a także z obserwacji działań w życiu codziennym.

Dla obrazowania swoich koncepcji sięgał Kotarbiński częstokroć do przykładów wziętych wprost z praktyki, do zdarzeń dnia codziennego, do doświadczeń podejmowania usprawnień w organizacjach, w przemyśle, w gospodarce. Uważał, że prakseologowie powinni korzystać z wiedzy folklorystycznej. Koncepcje prakseologiczne tłumaczył i ubarwiał prostymi przykładami działania, w których sprawcami najczęściej byli Piotr i Jan, a czasami piekarz, podróżny, górnik lub lekarz. Przywoływał przysłowia

[1] Tekstów dotyczących prakseologii napisał Profesor ok. 150 (w języku polskim, angielskim, francuskim, czeskim). Są one gromadzone i publikowane w kolejnych tomach *Dzieł Wszystkich* Tadeusza Kotarbińskiego, a przede wszystkim w tomie *Prakseologia* oraz *Traktat o dobrej robocie.*

[2] Powołań na publikacje, wypowiedzi i osiągnięcia różnych osób jest tak wiele, że trudno tutaj je wymieniać. Obrazem liczności takich powołań są obszerne indeksy nazwisk umieszczane na końcu każdego tomu *Dzieł Wszystkich.*

i powiedzonka, zarówno polskie jak i z innych stron świata, np. *mądry Polak po szkodzie, kuj żelazo póki gorące, docendo discimus* itp.

Jednakże prakseolog nie poprzestaje na postrzeganiu świata praktyki. Jego podstawową rolą jest ująć w sposób abstrakcyjny, pojęciowy i ogólny główną treść przedstawioną obrazowo, skrótowo, pobieżnie, wyrażoną niedokładnie w powiedzonkach lub zawartą w prostych sytuacjach dnia codziennego. Zalecenia i przysłowia tworzące mądrość praktyczną znane są od dawien dawna, należy je natomiast doprowadzić do teoretycznej poprawności i przejrzystości. Prakseolog uściśla pojęcia, systematyzuje wskazania, wyjaśnia drogi kształtowania się sytuacji praktycznych i ich rozwiązania. „Problematyka prakseologiczna zaczęła się wyłaniać (...) z rozważania w sposób dostatecznie ogólny zagadnień organizacji i kierowania." (1986, s. 14).

Szczególną wagę przykłada Kotarbiński do stosowania w prakseologii jednoznacznej, precyzyjnej terminologii. Podstawowe terminy powinny być uściślane i definiowane, a definicje te powinny być znane i zaakceptowane przez osoby współdziałające.

Zarówno Kotarbiński jak i polskie środowiska naukowe postrzegały ważność nie tylko rozwijania koncepcji teoretycznych, ale także konieczność wprowadzania dyrektyw nauki o sprawnym działaniu do praktyki życia gospodarczego. Wielu światłych ludzi wiązało poprawny rozwój gospodarki w naszym kraju z propagowaniem ogólnej wiedzy o działaniu.

Prakseologią interesują się twórcy i aktywiści Towarzystwa Naukowego Organizacji i Kierownictwa. „Za mojej prezesury w Polskiej Akademii Nauk powstała (w 1958 r. - przyp. D. M.) pierwsza bodaj w świecie naukowa pracownia prakseologiczna" (1986, s. 15), przekształcona następnie w Zakład Prakseologii Polskiej Akademii Nauk. W trzy lata później (1962) zaczyna ukazywać się czasopismo „Materiały prakseologiczne", których kontynuacją jest czasopismo „Prakseologia" (w roku 2002 ukazał się nr 142 tego czasopisma). Profesor Kotarbiński przez wiele lat prowadził na terenie Polskiej Akademii Nauk (w Pałacu Staszica w Warszawie) seminaria poświęcone zagadnieniom prakseologii, a w szczególności zagadnieniom prakseologii formalnej.

2. Kształtowanie się prakseologii. Lata 50. i 60. **XX** wieku są okresem szczególnie intensywnego rozwoju prakseologu. Prakseologią interesują się coraz szersze kręgi zarówno badaczy i naukowców jak i refleksyjnych praktyków, związanych z różnymi rodzajami działalności człowieka, przede wszystkim zaś z działalnością przemysłową, gospodarczą, organizacyjną. Prakseologia postrzegana jest potocznie jako nauka zajmująca się działaniem człowieka z punktu widzenia skuteczności ze względu na przyjęty cel, lub - po prostu - jako nauka o sprawnym działaniu człowieka.

W 1960 roku Kotarbiński przedstawił swoje rozumienie prakseologii: „Przez prakseologię rozumiem naukę o sprawności działań. Jako taka, prakseologia ma za zadanie: zdobywać i uzasadniać wskazania dotyczące tego, co trzeba czynić, co dobrze jest czynić, lub co wystarcza czynić w określonych okolicznościach, by jak najsprawniej osiągnąć zamierzone skutki. W krótszych słowach można ująć zadanie prakseologii, mówiąc, że poszukuje ona warunków, od których zależy maksymalizacja sprawności. A zbyteczne dodawać, że w powyższych sformułowaniach ujmujemy zarówno zalecenia pozytywne, jak i przestrogi, i mamy na myśli także unikanie lub uchylanie skutków niezgodnych z zamierzonymi oraz wszelkich niedoborów sprawności w działaniu" (1986, s. 211).

Do określania obszaru zagadnień ważnych w prakseologii, do ich uściślania i uszczegóławiania powraca Kotarbiński wielokroć w licznych publikacjach. Dąży do sformułowania podstawowego zadania - można by powiedzieć misji - prakseologii: „Głównym zadaniem prakseologii jest zbudowanie, uzasadnienie i usystematyzowanie zaleceń i przestróg dotyczących jak najsprawniejszej organizacji działań. Tym zaś sprawniej ktoś działa, im skuteczniejsze jest jego działanie oraz im jest bardziej ekonomiczne, to znaczy, im większy osiąga stosunek zamierzonych nabytków do zużytych dla ich uzyskania zasobów; a przez organizację rozumiemy taki dobór i układ działań, by całość z nich złożona odpowiadała wspólnemu ich celowi, a więc w przypadku starań o sprawność, zapewniała skuteczność i przyczyniała się do ekonomiczności dokonywanych wysiłków" (1999, s. 391).

Prakseologia, aczkolwiek jest nauką o statusie ogólności, od początku wiązana była z praktyką. „Za naczelne zadanie prakseologii uważamy konstrukcję i uzasadnienie norm dotyczących sprawności. Wszelako dział ten naczelny wymaga podbudowania przez doświadczenie praktyczne, dorobek trudu i mozołu niezliczonych podmiotów działających. Na tym głównie doświadczeniu praktycznym budować zamierza swoje uogólnienia teoretyk dobrej roboty, rozglądając się z uwaga jak najbaczniejszą w dziejach postępu wszelkich umiejętności, a tak samo w dziejach błędów praktycznych i prób nieudanych; wypatrując tego co istotne w mistrzowskich chwytach podmiotów działających" (2000, s. 3-4).

I jeszcze jedna wypowiedź, w której Profesor zwraca uwagę na możliwości praktycznego zastosowania prakseologii do wszelkich działań powtarzalnych. „Prakseologia może być zużytkowana na inny zgoła sposób jako pomoc dla innych dociekań i o tym pragniemy teraz powiedzieć to i owo. (...) Otóż prakseologia może być (...) zużytkowana przy wszelkich działaniach powtarzalnych. Trzeba zrobić spis wszelkich względów, które należy wziąć pod uwagę, jeżeli się pragnie wykonać swoją robotę dość sprawnie, a potem trzeba przymierzyć niejako swoje zadanie do tego uniwersalnego

szablonu. Będzie się miało gwarancję, że nic nie zostanie pominięte, a przy uprzytamnianiu sobie kolejnym poszczególnych aspektów przygotowania będą się nasuwały pomysły, jak pod danym względem unikać grożących uchybień i jak w trosce o to lub tamto uczynić zadość w sposób optymalny" (1999, s. 426).

Jak widać, prakseologia nie tylko zawsze korzysta z osiągnięć (i błędów) praktyki, ale także ma służyć ulepszaniu działania praktycznego. Prakseologia „nie ma ambicji dokonywania jakichś istotnych nowości w dziedzinie odkryć, a przynajmniej dotychczas niczym takim nie może się poszczycić. Przeciwnie, jest to dyscyplina wyłącznie niemal ulepszająca i systematyzująca. Operuje pojęciami poczuciowo znanymi i wdrożonymi, wymagającymi tylko rozróżnień ich wieloznaczności i uściśleń, i uwyraźnień, i dyskursy wnych, analitycznych uświadomień ich treści" (1999, s.425).

3. Terminologia w prakseologii. Niekwestionowaną zasługą prakseologii jest wyraźne zwrócenie uwagi na konieczność „uściśleń i uwyraźnień" stosowanej terminologii. Jedną z barier poprawnego porozumiewania się między praktyką i teorią jest odmienność rozumienia wielu słów i odmienność zakreślania obszaru pojęć. Słowa potocznie znane i używane potocznie, są rozumiane różnie przez osoby będące w różnych kręgach kulturowych, społecznych, pokoleniowych. Także słowom z zakresu terminologii fachowej nadawane bywa różne znaczenie w różnych kręgach zawodowych lub naukowych.

„Niewątpliwą i trudną do przecenienia korzyść przynieść musi systematyczne przemyślenie, odróżnienie, uwyraźnienie, znaczeń słów i wyrażeń najogólniejszych, używanych do opisywania i oceny działań w całej ich rozmaitości i uchylenie w ten sposób nieporozumień utrudniających skuteczną działalność wspólną" (1984, s. 63). Przywołany cytat stanowi kwintesencję podejścia Profesora do zagadnień słownictwa - lub wyrażając to szerzej - do możliwości (konieczności!) poprawnego porozumiewania się partnerów współpracujących ze sobą. W każdym zespole działającym potrzebna jest optymalna łączność informacyjna.

Kotarbiński wielokroć podkreśla ważność jak najstaranniejszego wyjaśniania znaczenia szczególnie terminów podstawowych, którymi opisywane jest działanie, a więc sprawca, podmiot działania, cel, plan, zamiar, środek, narzędzie, sposób, metoda itp. Prakseologowie „starają się o to, by uczynić jak najjaśniejszymi i jak najwyraźniejszymi znaczenia słów, przy których pomocy opisuje się czynności i formułuje ich projekty i oceny" (1999, s. 425). Nie może być wątpliwości co do treści wypowiedzianego lub napisanego słowa, zdania, tekstu, sformułowanego twierdzenia, dyrektywy, wyrażonej oceny. Profesor w swoich tekstach publikowanych na przestrzeni wielu lat tworzy racjonalny słownik terminów ważnych i potrzebnych dla

precyzyjnego wyrażania zagadnień prakseologicznych - i skrupulatnie takiego słownika przestrzega. Do słownika włącza także - a może szczególnie - wyrazy potocznie używane i potocznie rozumiane. Nie ma bowiem pewności czy będą one rozumiane jednoznacznie. Jednakże Kotarbiński wyraźnie zaznacza, że kształtowana przez niego terminologia jest obowiązująca jedynie w obszarze prakseologii. „Nie zamierzamy nikogo skłaniać do zmiany (...) sposobu mówienia w życiu potocznym" (2000, s. 23). A stwierdzeniem tym można objąć także „sposoby mówienia" przyjęte w innych naukach lub w innych kręgach fachowców różnych specjalności.

Terminów wyraźnie określonych w prakseologii jest bardzo wiele. Jako terminy podstawowe można wymienić: cel, skutek, podmiot działania, działanie, sprawność, ekonomiczność, efektywność, gospodarność, błąd praktyczny i teoretyczny, minimum interwencji. Dla rozszerzenia tego obszernego katalogu warto posłużyć się tytułami kilku rozdziałów *Traktatu o dobrej robocie*, a mianowicie: czyn prosty, sprawca, impuls dowolny, dzieło, wytwór, tworzywo, narzędzia i pomieszczenia, możność działania, ekonomizacja działań, preparacja działań, zasady współdziałania, działalność umysłowa, dynamika postępu w dziedzinie usprawnień itp.

Wymienione powyżej terminy zostały wybrane według pewnego kryterium. Mianowicie dotyczą one faktów lub zdarzeń niezależnie od nadawanej im wartości. Wśród podanych terminów nie ma ocen. A przecież oceny stanowią integralną część opisu sprawności działania człowieka.

Kotarbiński wiele miejsca poświęca ocenom. Zaznacza jednak wyraźnie, że w prakseologii ocenia się jedynie walory czysto praktyczne (czysto techniczne) przypisywane działaniom z punktu widzenia sprawności, przy czym wszystkie walory są stopniowalne. Abstrahuje się natomiast całkowicie od ocen emocjonalnych, od rodzaju i intensywności przeżyć.

Oceny dotyczą albo podmiotu działającego i jego działania, albo wyniku tegoż działania czyli wytworu. Podstawowe oceny podmiotu lub działania to: działanie sprawne, wprawne, celowe, skuteczne, nieskuteczne, przeciw skuteczne, doniosłe, ważne, twórcze (działający to twórca) wytrawne, mistrzowskie (działający to mistrz), arcymistrzowskie (działający to arcymistrz) itp. Natomiast oceniając wytwór działania mówi się przykładowo: o dokładności, bezbłędności, ścisłości, szczegółowości, doniosłości, udatności, ważności, pożyteczności, szkodliwości, czystości wytworu, o jego walorach praktycznych i innych podobnych.

Kotarbińskiemu zależy na możliwie dokładnym uwidocznieniu wszelkich elementów, szczegółów, niuansów swojego rozumowania. W tym celu sięga m.in. do słownictwa z obszarów językowych oddalonych od dziedziny, którą prezentuje, wprowadzając do prakseologii nowe, nietypowe wyrazy. Najbardziej wyrazistym przykładem jest słowo *spolegliwy*, którym to sło-

wem podobno określano kiedyś na Śląsku człowieka solidnego, rzetelnego, takiego, na którym można polegać, a jednocześnie człowieka życzliwego i uczynnego. Termin *spolegliwy* stał się jednym z podstawowych terminów w prakseologii. Inne przykłady słów niespotykanych zazwyczaj w nauce, ale wyraźnie oddających istotę myśli autora, to: partactwo, wtręty, ubytki, niechlujność, udatność, wytrawność, schludność, czysta robota.

Jak już wspomniano, znaczenie podstawowych terminów jest w prakseologii wyraźnie określane. Szczególnie starannie omawiane są terminy bliskoznaczne oraz terminy, które są powszechnie używane w języku potocznym lub zawodowym, a zatem ich rozumienie bywa różne, nieprecyzyjne, rozmyte. Jako przykłady takich terminów można wymienić: dzieło, wytwór, metoda. A oto krótkie ich określenia: * „Dzieło jest zawsze zdarzeniem, a zdarzenie jest zawsze bądź zmianą jakiejś rzeczy, bądź stanem jakiejś rzeczy". *„Przez wytwór (...) rozumiemy wszelki przedmiot (rzecz, obiekt - to to samo, tylko różnica słów), którego stan lub którego zmiana były dziełem tego sprawcy" (2000, s. 28). * „Metoda czyli system postępowania, jest to sposób wykonywania czynu złożonego, polegający na określonym doborze i układzie działań składowych, a przy tym uplanowany i nadający się do wielokrotnego stosowania" (2000, s. 57).

Wyjaśniane są nie tylko terminy podstawowe. Precyzowane jest znaczenie także wielu słów jak gdyby z drugiej warstwy ważności, ale w pewien sposób wyrażających poglądy istotne w prakseologii. Jako przykład wyjaśniania słów o mniejszej ważności, a jednocześnie bliskoznacznych i powszechnie używanych niech posłuży mistrz i arcymistrz. „Mistrzem (...) w danej umiejętności jest ten, kto w niej osiągnął sprawność ogólną nie mniejszą niż sprawność ogólna, osiągnięta do tego czasu przez kogokolwiek innego. Arcymistrzem ten, kto przy tym działa twórczo na miarę wielką, niezwykłą, przełomową" (2000, s. 93).

4. Ogólny charakter prakseologii. W prakseologii wyróżnia Kotarbiński dwa piętra ogólności. „Piętro-wyższe obejmuje to wszystko, co w zakresie troski o sprawność dotyczy wspólnie wszelkiego celowego działania, bez różnicy, czy to jest akcja indywidualna, czy też działanie zbiorowe, działanie zespołu ludzkiego. Do piętra niższego należy problematyka sprawności prac kolektywistycznych. Tę cześć prakseologii nazywa się pospolicie teorią organizacji lub rozwlekłej, a chyba zbędnie teorią organizacji i kierownictwa. (...) Pojęcia takie jak, czyn, decyzja, cel, środek, sposób, plan, wytwór, rezultat, niezbędne do opisu struktur takiego czy innego działania, należą oczywiście do wyższego piętra prakseologii. Tu również mieści się pojęcie sprawności i wszystkie pojęcia składające się na jego treść (oraz ich odpowiedniki negatywne), np. skuteczny, energia, dokładnie, staranność,

zwinność, operatywny, solidny, tandeta, marnotrawstwo, niezdatność itd." (1999, s. 414-415).

Tak zakreślona problematyka górnego piętra prakseologii zaprezentowana została w wielu publikacjach, a przede wszystkim w książce *Traktat o dobrej robocie*[3]. Już w pierwszym rozdziale tej książki, zatytułowanym *Zadania prakseologii*, napisano: „Otóż prakseologowie stawiają sobie za cel dociekanie jak najszerszych uogólnień o charakterze technicznym. Chodzi tu o technikę dobrej roboty jako takiej, o wskazania i przestrogi ważne dla wszelkiego działania pragnącego być jak najbardziej skutecznym. Po drodze do takiego ambitnego celu prakseolog rad bywa osiągnięciom chociażby cząstkowym i cieszy się ilekroć mu się uda ująć ogólniej to, co zalecają różni znawcy robót, każdy w kręgu swojego rzemiosła. Niechaj by powstał racjonalnie uporządkowany zbiór zasadnych - pozytywnych i negatywnych - zaleceń mających walor we wszelkich dziedzinach pracy i we wszelkich jej specjalnościach" (2000, s. 3).

W licznych wypowiedziach Tadeusz Kotarbiński używa sformułowań: *każda czynność, wszelkie działania powtarzalne, we wszystkich zawodach, w każdej sytuacji* itp. Daje to wyraz kształtowania od samego początku ogólnego charakteru prakseologii. Profesor napisał wyraźnie: „Trzeba zrobić krok dalej w kierunku emancypacji teorii ogólnej, ogólnej teorii dobrej roboty. Niechajże się ona 'rozezna w swoim jestestwie', niech jej embrionalne formy przejdą w postać dojrzałą" (2000, s. 9).

Kotarbiński dąży także do wiązania prakseologii z nauką o szerszym zasięgu. Traktując prakseologię jako metodologię ogólną wiąże ją z logiką. Wszak działanie sprawne jest zawsze działaniem uporządkowanym, w którym kolejne czynności, ruchy, etapy muszą być wykonywane w logicznej kolejności, w odpowiednim miejscu i w przeznaczonym do tego czasie. Podmiot działania powinien mieć przygotowany plan działania, powinien stosować odpowiednie metody postępowania.

Warunków sprawnego działania jest wiele i są one w prakseologii wymieniane i omawiane. Jednakże poznanie, a nawet uwzględnianie wszystkich uwarunkowań nie wystarcza do działania sprawnego. Poszczególne warunki można przyrównać do wyrazów w werbalnym języku społecznym. Znajomość wyrazów nie wystarcza do tego, aby w sposób logiczny i zrozumiały formułować swoje wypowiedzi. Konieczne jest jeszcze poznanie i stosowanie pewnych zasad uporządkowania ciągu wyrazów. Schematy takiego porządkowania zawiera gramatyka danego języka. Schematy porządkowania warunków sprawnego działania zawarte są w prakseologii. Dlatego - na zasadzie analogii - prakseologia bywa nazywana ogólną gramatyką działania.

[3] *Traktat o dobrej robocie* wydany po raz pierwszy w 1955 r. pisany był przez Profesora w latach 40. podczas okupacji niemieckiej.

Ogólny charakter mają także twierdzenia, dyrektywy, tezy i oceny w prakseologii. „Przez prakseologię rozumiem ogół ocen sprawności, mających walor we wszystkich zawodach, zarówno tedy w rzemiosłach, jak w hodowli roślin, medycynie, przemyśle, obronie wojskowej, administracji publicznej, szkolnictwie, teatrze, muzyce itp" (1986, s. 238). I dalej Profesor rozszerza zakres prakseologii: „(...) prakseologia ma własną wewnętrzną hierarchiczną strukturę. Należą do niej swoiście oceny sprawności, mające walor we wszystkich zawodach, ale pośród tych ocen są oceny z innego znowu względu bardziej lub mniej ogólne. Najogólniejsze twierdzenia prakseologii, jak np. tezy minimalizacji interwencji, preparacji lub uplanowienia, albo teza o przewadze zapobiegania nad naprawianiem dotyczą wszelkich działań zarówno zespołowych, jak indywidualnych" (1986, s. 239).

I jeszcze jeden cytat, w którym podkreślany jest ogólny charakter dobrej roboty zwanej prakseologią. „Każdą w ogóle czynność można oceniać także co do sprawności, pytając, czy dobrano skuteczne środki do celu, czy zamierzone ruchy wykonano zręcznie, czy nie poskąpiono niezbędnego wysiłku, czy nie wydatkowano więcej sił oraz innych zasobów niż było naprawdę potrzeba itd. Otóż takimi właśnie pytaniami zajmuje się znawstwo dobrej roboty zwane też fachowo prakseologią. A podkreślam ogólny charakter problematyki tej dyscypliny. Wszak dobra robota, sprawność obowiązuje w każdej specjalności, w każdym zawodzie, co więcej, w czymkolwiek, co robimy, również w dziedzinie pozazawodowych, zwykłych życiowych czynności" (1999, s. 414).

5. Czynności przygotowawcze. „Tajemnicą dobrej improwizacji jest dobre przygotowanie" (2000, s. 114). Ten wspaniały paradoks powinien być pamiętany przez wszystkich, którzy rozpoczynają działanie, niezależnie od tego czy mają to być działania proste, krótkotrwałe czy działania ważne, których skutki są dalekosiężne i długotrwałe. Należy sobie zadawać pytanie: czy jestem dobrze przygotowany do działania?, oraz czy moje stanowisko pracy jest dobrze przygotowane? - i odpowiadać na te pytania po starannym namyśle.

„Czynności przygotowawcze względem danej czynności to takie, które ją umożliwiają lub ułatwiają, lub które umożliwiają lub ułatwiają lepsze jej wykonanie" (2000, s. 114). W praktyce w działalności gospodarczej, w przemyśle, w administracji, w organizacjach czynności przygotowawcze nazywa się planowaniem lub projektowaniem i zazwyczaj poświęca się im sporo uwagi. Także w prakseologii zagadnienia projektowania i planowania, a także planu zajmują poczesne miejsce. Abstrahuje się przy tym od tego co jest obiektem planowania, przyjmując, że podstawowe elementy, etapy i cechy planowania są bardzo podobne, niezależnie od tego, czy planuje się wybudowanie domu, czy organizację fabryki, czy napisanie dzieła nauko-

wego. Zwraca się natomiast szczególną uwagę na cel (lub cele), dla realizacji którego (których) podejmowane jest dane działanie.

„Plan - to opis możliwego w przyszłości dobom i układu czynności zjednoczonych wspólnym celem lub możliwego w przyszłości dobom i układu części składowych wytworu czynności tak zjednoczonych" (2000, s. 53). Planowanie jest to przede wszystkim myślowe przygotowanie działania. Takie myślowe przygotowanie jest wystarczające wtedy, gdy ma być podejmowane działanie proste, krótkotrwałe, a przede wszystkim jednoosobowe. Jeżeli jednak przygotowywane jest działanie skomplikowane, długotrwałe, wieloosobowe, konieczne jest wyartykułowanie planu, a także przedstawienie go w postaci opisu słownego, symbolicznego, rysunkowego.

Opracowanie dobrego planu wymaga postępowania systematycznego, uwzględnienia wszystkich ważnych aspektów sytuacji praktycznej istniejącej obecnie i w przewidywanej przyszłości, a przede wszystkim określenie celu działania.

Kotarbiński wymienia jedenaście podstawowych walorów dobrego planu, czyli warunków jakie powinien spełniać plan sprawny. A mianowicie sprawny plan powinien być: (1) celowy, a także wskazywać środki umożliwiające osiągnięcie tego celu; (2) wykonalny (o czym zresztą trudno przekonać się przed zrealizowaniem planu); (3) zgodny wewnętrznie czyli taki, w którym poszczególne elementy nie są między sobą sprzeczne; (4) operatywny, a więc prosty, o przejrzystej strukturze, zrozumiały; (5) giętki, plastyczny, zwrotny umożliwiający ewentualne wprowadzanie modyfikacji przy zaistnieniu zmian np. zmian sytuacji zewnętrznej; (6) o szczegółowości dobranej do danego przedsięwzięcia; (7) długodystansowy, w stopniu dostosowanym do dalekosiężności działania i skutków tego działania; (8) określony czasem, w którym działanie powinno być zakończone; (9) całościowy, tzn. obejmować wszystkie działania; (10) racjonalny czyli ugruntowany poznawczo; (11) operatywny, czyli ma być planem dobrej roboty.

Podstawowym celem planowanego działania jest polepszenie wybranej sytuacji lub - mówiąc ogólnie - wprowadzenie zmiany w wybranym obszarze rzeczywistości. Zakłada się przy tym, że zmiana taka jest przez podmiot działania pożądana i oczekiwana. Po wyłonieniu planu działania, podmiot podejmuje decyzję: rozpoczynam działanie, nie rozpoczynam działania, będę działał, ale po upływie pewnego czasu itp.

Kotarbiński zwraca uwagę na to, że decyzja taka zależna jest m.in. od sylwetki osobowościowej sprawcy. Pizedstawia przykładowo sytuację, w której dwie osoby o krańcowo różnych osobowościach, teoretyk i praktyk, chcą zmienić miejsce swojego pobytu, a mianowicie obaj pragną znaleźć się w miejscowości Dobra Okolica. Obaj stoją nad rzeka i mają podjąć decyzję dotyczącą przeprawienia się łódką na drugi brzeg rzeki. Obaj prze-

de wszystkim planują, jak zrealizować swoje zamierzenie. Teoretyk, na podstawie znanej mu przeszłości, pragnie całkowicie przewidzieć przyszłość. Bada sytuację szczegółowo, rozpatruje różne warianty, co zajmuje mu sporo czasu. Tymczasem łódka odpływa uniemożliwiając teoretykowi dotarcie do Dobrej Okolicy. Natomiast praktyk uważa, że to, co minęło ma mniejsze znaczenie, nie bada przeszłości, a jako metodę uznaje hipostazę. Zapytany o przyszłość stosuje kryterium własnych pragnień. Jego plan działania jest prosty, praktyk nie musi poświęcać mu dłuższego czasu. Wsiada po prostu do łódki i dopływa do Dobrej Okolicy.

Opisana sytuacja jest przykładem praktycznego pożytku ze stosowania szóstego warunku sprawnego planu, a mianowicie: szczegółowość planu powinna być dostosowana do wymagań danego przedsięwzięcia. Lub sięgając do zacytowanego na początku paradoksu: przygotowanie dobrej improwizacji powinno być dostosowane do wymagań danej sytuacji.

6. Zakończenie. Jako zakończenie powyższych rozważań pozwolę sobie zacytować wypowiedź Profesora Tadeusza Kotarbińskiego, w której wymienia on sześć podstawowych obszarów zainteresowań prakseologii, a mianowicie: „(...) po pierwsze, wyświetlanie pojęć, po drugie - formułowanie twierdzeń, po trzecie - wynajdywanie nowych twierdzeń, po czwarte - uzasadnianie twierdzeń, po piąte - systematyzacja twierdzeń i po szóste - ich stosowanie” (1984, s. 13-14).

Literatura cytowana:

Kotarbiński T.:
1. *Hasło dobrej roboty.* PWN, Warszawa 1984.
2. *Drogi dociekań własnych.* PWN, Warszawal986.
3. *Dzieła Wszystkie. Prakseologia*, cz. I. Ossolineum, Warszawa-Wrocław 1999.
4. *Dzieła Wszystkie. Traktat o dobrej robocie.* Ossolineum, Warszawa-Wrocław 2000.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 35 2003

ANNA LEWICKA-STRZAŁECKA

PRAKSEOLOGIA A ETYKA:
od filozofii praktycznej Tadeusza Kotarbińskiego do dylematów etyki życia gospodarczego

1. Dwa obszary filozofii praktycznej Tadeusza Kotarbińskiego Filozofia praktyczna Tadeusza Kotarbińskiego koncentrująca się wokół pytań o sprawność działań oraz ich godziwość wyznaczyła dwa nurty jego refleksji i badań, czyli prakseologię i etykę. Być może badania ankietowe pomogłyby w odpowiedzeniu na pytanie: czy Kotarbiński bardziej znany jest jako autor *Traktatu o dobrej robocie*, czy jako twórca koncepcji spolegliwego opiekuna? On sam oddawał się obu tym dyscyplinom z jednakową pasją, uważając prakseologię za swoją główną specjalizację naukową i jednocześnie utrzymując, iż najważniejsze są dla niego problemy etyki (Kotarbiński, 1986a). Prakseologia i etyka były dla Kotarbińskiego nie tylko dziedzinami badań, ale także przedmiotem nauczania w odniesieniu do szerokich kręgów społeczeństwa polskiego. W podniesieniu poziomu etyki osobistej i moralności społecznej, a także w upowszechnieniu zasad sprawnego działania widział drogę rozwoju społeczeństwa polskiego. Warto podkreślić, że aktywność nauczycielską traktował niezwykle poważnie, jako swojego rodzaju misję i przypisywał jej wagę nie mniejszą niż pracy naukowej. Pragnął być nauczycielem przekazującym zasady sprawnego działania i normy moralne szerokim kręgom społecznym i dlatego nie stronił od aktywności popularyzatorskiej.

Chociaż prakseologia i etyka stanowią refleksję nad ludzkim działaniem, to dotyczą odmiennych jego aspektów, toteż odrębne ich uprawianie jest normalną praktyką mającą na celu pozyskanie nowej wiedzy. Rozważania etyczne i prakseologiczne należą do innego porządku teoretycznego i abstrahowanie w jednych od drugich jest przejawem specjalizacji warunkującej rozwój dyscyplin naukowych. Podobnie jak fizyk chcący wyliczyć prędkość jakiegoś ciała nie musi wiedzieć, kto wprawił je w ruch, tak prakseolog porównujący efektywność dwóch technik walki nie musi zastanawiać się nad słusznością celu tej walki. Podstawowe analizy etyczne i prakseologiczne były prowadzone przez Kotarbińskiego i jego kontynuatorów w dwóch odrębnych nurtach, których granice wytyczały swoiste dla każdego z nich pojęcia, takie na przykład jak skuteczność i ekonomiczność dla prakseologii, a sumienność i rzetelny stosunek do zobowiązań dla etyki (Kotarbiński, 1973, s. 336).

Uznając teoretyczną wartość odrębnego zajmowania się prakseologią i etyką nie unikał Kotarbiński refleksji nad związkami między dyrektywami sprawnościowymi i moralnymi, w szczególności nad ich praktycznymi konsekwencjami. Jego szczególną troskę budziła potencjalna możliwość wykorzystania wskazań sprawnościowych w niegodziwym celu, czemu niejednokrotnie dawał wyraz, opatrując swe prace prakseologiczne komentarzem etycznym. Na przykład, kończąc swoje analizy dotyczące techniki walki zauważa, że „ten, kto naucza sztuk walki w ogóle, kto pomaga je poznać, zapamiętać i opanować praktycznie, staje się pośrednio współuczestnikiem ich ewentualnych zastosowań" (Kotarbiński, 1973, s. 263). Tak sztuka walki, jak każda inna technika może być nadużyta i pomóc w realizacji niecnych celów. Jednak istotnym argumentem na rzecz rozwijania wiedzy o sprawności działań jest większy „globalny pożytek świadomości technicznej dla tych, co zechcą korzystać z niej rzetelnie, niźli szkoda, która dla nich powstanie skutkiem nadużyć ze strony ludzi nierzetelnych" (Kotarbiński, 1973, s. 263). Znajomość chwytów, których może w walce użyć nierzetelny przeciwnik, stawia ludzi rzetelnych w lepszej sytuacji, gdyż pozwala wynajdywać sposoby obrony przed nimi.

Kotarbiński podkreślał, iż względy sprawnościowe i moralne, choć należą do różnych teoretycznych porządków, są stronami jednej całości sztucznie podzielonej w procesie analiz teoretycznych, zaś człowiek w rzeczywistym działaniu musi łączyć te kryteria. Ideałem życiowym, na który wskazywał, była dzielność - cnota zawierająca w sobie zarówno składnik etyczny jak i prakseologiczny. „Dzielny jest mianowicie ten, i tylko ten, kto działa sprawnie w sprawie godziwej. Celowość, energia i ekonomiczność na usługach niecnego zamiaru nie tylko nie wystarczają do uzasadnienia dodatniej oceny moralnej za całość działania, lecz, przeciwnie, wzmagają negatywny jego charakter" (Kotarbiński, 1986b, s. 176). Podobnie, sama chęć działania w godziwym celu nie wyczerpuje cnoty dzielności. Nie trudno wskazać przykłady działań podejmowanych w szlachetnych intencjach, ale prowadzonych w tak nieumiejętny, ślamazarny sposób, że przynoszą więcej szkody niż pożytku.

Głoszony i praktykowany przez Kotarbińskiego realizm praktyczny nie pozwolił mu poprzestać na wskazaniu ideału, ale skłonił do refleksji nad wielostronnymi powiązaniami między dyrektywami prakseologicznymi i etycznymi. Jak się okazuje, owe dyrektywy czasem się wspierają, a czasem bywają w konflikcie. Na przykład zalecenie potencjalizacji działań, w sytuacji walki polegające na tym, że osiąga się swoje cele nie przez wykonanie danego działania, lecz przez stworzenie lub ukazanie jego możliwości, pozwala nie tylko na oszczędność sił i środków własnych, ale także przeciwnika, a więc unika się czynienia szkody innemu. Z kolei, postulat nakazujący

wprowadzanie przeciwnika w błąd przez zdobywanie o nim jak najwięcej informacji, i ujawnianie o sobie jak najmniej informacji i jak najbardziej bałamutnych, kłóci się z normą uczciwości. Kotarbiński realista poszukiwał praktycznych sposobów rozstrzygnięcia niektórych wyborów między postępowaniem skutecznym a etycznym, między interesem własnym a interesem innych. Mogło to być ograniczenie wymagań etycznych wobec ludzi do pewnego, nieprzekraczalnego wszakże minimum. Inny sposób polegał na zadowoleniu z częściowego osiągnięcia celu, na „rozmyciu" zasady wyłączonego środka, słusznej w logice, ale nie zawsze jednoznacznie interpretowalnej w rzeczywistych sytuacjach.

Te analizy prowadzone „na styku" prakseologii i etyki, nie należące do żadnej z tych dyscyplin, wytyczają nowy obszar badawczy - dziedzinę, której przedmiotem jest badanie relacji między sprawnością i moralnością, badanie prowadzone na różnych poziomach, mające na celu zarówno opis, jak i konstruowanie dyrektyw działania. Owa relacja badana w kontekście działalności gospodarczej jest jednym z podstawowych zagadnień podejmowanych pizez etykę biznesu, naukę nie istniejącą w Polsce za życia Kotarbińskiego, a i na świecie stawiającą pieiwsze kroki wtedy, gdy był on już u kresu swojej pracy naukowej.

2. Relacje między sprawnością i moralnością. Istnieją różne poglądy na temat relacji między sprawnością (efektywnością, ekonomicznością, biznesem) i moralnością (etycznością). Czasem uważa się, że są to zupełnie odrębne sfery i nie należy ich mieszać. Czasem sądzi się, iż zachodzi między nimi pewna zależność, przy czym może ona mieć negatywny bądź pozytywny charakter. Zależność negatywna miałaby polegać na tym, że przestrzeganie pewnych zasad moralnych, branie pod uwagę cudzego dobra nie sprzyja efektywności bądź skuteczności działania. Zależność pozytywną wyraża pogląd, że dyrektywy płynące z prakseologii i etyki są zgodne. Poszczególne wersje tezy o zależności między sprawnością i moralnością w odniesieniu do działalności gospodarczej przedstawiają się następująco: biznes jest amoralny, biznes jest niemoralny oraz moralność się opłaca.

Niezależność sfer efektywności i etyki głoszona jest przede wszystkim jako postulat metodologiczny w ekonomii, mający na celu rozróżnienie między ekonomią pozytywną a ekonomią normatywną. Chodzi o to, że dopóki w ekonomii mówi się o faktach i liczbach, to takie twierdzenia można weryfikować, czyli można sprawdzać ich prawdziwość lub fałszywość. Kiedy natomiast zaczniemy mówić o wartościach, np. o sprawiedliwości, kiedy zaczniemy się borykać z dylematami etycznymi, wówczas niczego nie da się rozstrzygnąć. Ekonomia przestanie być nauką, jeżeli dopuści się do niej rozważania etyczne, powiadają niektórzy ekonomiści. Jednak przyznana w 1998 r. nagroda Nobla w dziedzinie ekonomii, której laureatem został

Amartya Sen, ekonomista poświęcający wiele uwagi relacjom między etyką, i ekonomią, autor *On Ethics and Economics*, może być odebrana jako sygnał pewnej zmiany. W uzasadnieniu decyzji o nagrodzie stwierdzono, że Sen przyczynił się do przywrócenia etycznych wymiarów dyskusji nad najważniejszymi problemami gospodarczymi świata. Wprowadzenie wymiaru etycznego do modeli ekonomicznych nie musi oznaczać, że neguje się interes własny jako ważny motyw działania człowieka i przyjmuje się założenie, że dominujące są pobudki altruistyczne. Zbliżenie etyki i ekonomii polegałoby na uznaniu przez obie te dyscypliny złożonej motywacji człowieka gospodarującego i, jak postuluje Sen, odejściu od tradycji ekonomii opartej na egoizmie *(self-centred economics)* i tradycji etyki bazującej na altruizmie *(self--less ethics')*.

Postulat nie łączenia moralności i biznesu występuje także w codziennej praktyce niektórych ludzi biznesu, menedżerów, którzy uważają, że ich działalność zawodowa nie ma nic wspólnego z etyką. Na pytanie o istotę biznesu odpowiadają oni: *business of business is business*, czyli biznesem biznesu jest biznes. Powiedzenie to, wykorzystujące wieloznaczność słowa biznes, zdaje się sugerować, że biznes polega na zarabianiu pieniędzy i łączenie go z jakąkolwiek inną działalnością przestaje być uprawianiem biznesu. Zasady moralne ludzi biznesu są ich prywatną sprawą, w działalności zawodowej muszą one zostać zawieszone, tu trzeba być profesjonalistą od zarabiania pieniędzy, a jedyne zasady regulujące działania to te, które znajdują się w kodeksach prawnych.

Druga wersja tezy dotyczącej relacji między biznesem i moralnością głosi, że biznes jest z natury rzeczy niemoralny, że sukces ekonomiczny osiągają ludzie czy firmy, które postępują niemoralnie, że nie da się efektywnie prowadzić biznesu bez łapówek, oszustw, kombinowania. Zwolennicy tej tezy utrzymują, że określenie „etyka biznesu" brzmi jak najkrótszy dowcip świata lub jak oksymoron, czyli wyrażenie, które jest sprzeczne samo w sobie, tak jak gorący lód lub uporządkowany chaos. Rzeczywiście, jeżeli rozumienie etyki ograniczy się do działań altruistycznych, czyli takich, w których dajemy coś innym nie otrzymując nic w zamian, a nawet ponosząc straty, zaś biznes jest rozumiany jako osiąganie własnej korzyści kosztem innych, to żaden biznes nie może być moralny. Przy takim rozumieniu moralności i biznesu, teza o negatywnej zależności między nimi jest tautologią. Jeżeli działanie moralne to takie, które z definicji ma polegać na oddawaniu innym, natomiast biznes jest utożsamiany z odbieraniem innym, to są to cele, których nie da się pogodzić.

Adherenci amoralności bądź niemoralności biznesu uważają, że zajmowanie się biznesem jest analogiczne do gry w pokera, którą podejmuje się świadomie i dobrowolnie po to, by wygrać, a nie po to, by zabiegać o wy-

graną innych. Jak powiada Albert Carr: „To gra, która wymaga nieufania bliźnim. Ignoruje potrzebę przyjaźni. W pokerze decyduje sprytne oszustwo praż ukrywanie własnej siły i zamiarów a nie dobroć i szczerość. Z tego powodu nikt bynajmniej nie myśli źle o pokerze. I nikt też nie powinien bynajmniej myśleć źle o grze zwanej biznesem tylko, dlatego, że jej standardy dobra i zła różnią się od norm moralnych tradycyjnie dominujących w naszym społeczeństwie" (Carr, 1999, s. 118). Warunki prowadzenia biznesu skłaniają tych, którzy chcą odnieść sukces do porzucenia złotej reguły i dopuszczania się jakichś form oszustwa w relacjach z klientami, sprzedawcami, pracownikami, kontrahentami. Świadome podawanie fałszywych informacji, zatajanie istotnych faktów, przesadzanie, czyli blefowanie mieści się w regułach gry zwanej biznesem i jest powszechnie stosowaną praktyką. Liczne przykłady jednostek oraz firm, które wykazują dbałość o innych ludzi i środowisko naturalne wykraczającą poza wymagania określone przez prawo nie zaprzeczają, zdaniem Carra, tezie o braku moralności w biznesie. Takie działania wzmacniają pozytywny wizerunek firmy i mają na celu zjednanie sobie klientów, pracowników, kontrahentów, społeczności lokalnej. Są prowadzone we własnym interesie i opierają się na rachunku ekonomicznym, toteż hipokryzją jest twierdzenie, że są one przejawem postaw moralnych.

Dla zwolenników niezależności biznesu od moralności charaktery styczny jest pogląd, iż w działalności gospodarczej, wszystko, co nie jest przez prawo zabronione, jest dozwolone. Jeżeli społeczeństwo chce, by pewne standardy były przestrzegane w biznesie powinno spowodować, by przybrały one postać uregulowań prawnych. Firmy działające zgodnie z prawem, powodujące szkody w postaci negatywnych konsekwencji społecznych bądź degradującego wpływu na środowisko nie są temu winne. Działały przecież zgodnie z regułami gry, a więc winien jest ustalający te reguły, czyli prawodawca. Pogląd ten jest szczególnie kontrowersyjny w dobie globalizacji, w odniesieniu do wielkich ponadnarodowych korporacji mogących łatwo dokonywać transferu swojej produkcji z kraju do kraju. Przecież w niektórych krajach prawo nie określa zasad bezpieczeństwa pracy, godnego wynagrodzenia i warunków pracy, nie zabrania dewastacji środowiska naturalnego.

Teza o niezależności biznesu od moralności w wymiarze globalnym prowadzi do takiego rozumienia procesu globalizacji, które wywołuje ostre protesty na całym świecie. Rozumienie to ilustrują dwie wypowiedzi przedstawicieli biznesu z najwyższego szczebla. Percy Bamevik, prezes AB Investor, największego holdingu przemysłowego w Szwecji określił globalizację jako proces dający przedsiębiorcom wolność inwestowania w dowolnym miejscu i czasie, wolność produkowania, kupowania i sprzedawania

oraz możliwość utrzymania na jak najniższym poziomie ograniczeń wynikających między innymi z prawa pracy i politycznych regulacji. Drugą ilustrację wizji globalizacji, właściwą niektórym przywódcom światowego biznesu stanowi argumentacja, którą posłużył się Lany Summers, ekonomista Banku Światowego, uzasadniając wspieranie przez tę instytucję transferu brudnych technologii do mniej rozwiniętych krajów. Twierdził on, mianowicie, że ponieważ miara kosztu zdrowia osłabionego przez zanieczyszczenia zależy od zarobków utraconych z powodu zwiększonej zachorowalności i śmiertelności, to uzasadnione jest, by zanieczyszczenie mające negatywny wpływ na zdrowie było lokowane w kraju o najniższych płacach.

Nie ulega wątpliwości, że Tadeusz Kotarbiński byłby pierwszym, który wyraziłby sprzeciw wobec tak rozumianej prakseologizacji działań gospodarczych. Wynika to jednoznacznie z głoszonej przez niego etyki litości nakazującej wybrać to działanie, które zapobiega większemu złu lub większe zło uchyla. Żadna pełnia życia Jana nie sankcjonuje według niego nieszczęścia Piotra, etyka litości wybierze raczej świat bez życia niż świat z wielkim nieszczęściem innych.

Jak się wydaje, groźba konsekwencji tak rozumianego procesu globalizacji w coraz większym stopniu dociera do przywódców światowych kręgów biznesu, zapewne pod naciskiem światowej opinii publicznej oraz antyglobalistycznych protestów. Na ostatnim Światowym Forum Gospodarczym w Nowym Jorku żaden z prezesów światowych korporacji nie ośmielił się chwalić globalizacji ze względu na to, że pozwala ona minimalizować standardy pracy i wymagania ekologiczne. Deklarowali oni natomiast społeczną odpowiedzialność firm, opierającą się na potrójnym fundamencie ekonomii, ekologii i etyki.

Dowodzi to, iż teza, że etyczne postępowanie podmiotów gospodarujących sprzyja efektywności ich działań a także warunkuje efektywność całego systemu, zyskuje coraz szersze kręgi zwolenników. Teza ta opiera się na szerszym rozumieniu pojęć -etyczności i efektywności. Owo szersze rozumienie oznacza, że etyczne postępowanie nie musi być równoznaczne z altruizmem, rezygnacją z własnej korzyści, zaniechaniem pomnażania zysku, polega natomiast na przestrzeganiu pewnych reguł służących dobru ogółu, w szczególności kształtowaniu ładu rynkowego oraz praktykowaniu pewnych cnót. Rozszerzenie pojęcia efektywności oznacza, że przestaje ona być utożsamiana z maksymalizacją krótkookresowego zysku, bywa natomiast rozumiana jako zdobywanie trwałej pozycji na rynku, wysokiego stopnia aprobaty akcjonariuszy, wykazywanie tendencji rozwojowych. Również metafora porównująca biznes do gry w pokera uznawana jest za nieadekwatną, ponieważ biznes nie musi być grą o sumie zerowej, czyli taką, w której czyjaś wygrana musi powstać w wyniku przegranej kogoś innego. Większość

przedsięwzięć gospodarczych opiera się na strategii typu *win-win*, polegającej na tym, że wszyscy wygrywają. Metafora pokerowa jest nieadekwatna także i z tego powodu, że o ile do gry w pokera przystępują ochotnicy, znający i akceptujący reguły gry, o tyle nie wszyscy aktorzy gry rynkowej są takimi ochotnikami. Nie są nimi na przykład konsumenci, którzy nie mogą się wycofać i którzy nie są profesjonalistami.

Teza, iż konstruowanie ładu ekonomicznego, prowadzenie biznesu nie jest procesem neutralnym pod względem etycznym i czynnik etyczny jest ważną tego procesu determinantą, bywa formułowana w dwóch postaciach: ogólnej i szczegółowej. Po pierwsze twierdzi się, że etyczne postępowanie aktorów sceny życia gospodarczego warunkuje funkcjonowanie systemu gospodarczego jako całości, inaczej mówiąc, ład gospodarczy ufundowany jest na systemie wartości uznawanych w danym społeczeństwie. Po drugie zaś, wykazuje się zależność między etycznym wymiarem działania jednostki bądź firmy, a korzyścią, jaką odnosi ona z tego działania. Teza o zależności między etycznością i efektywnością w życiu gospodarczym bywa uzasadniana za pomocą argumentów natury teoretycznej, danych empirycznych i egzemplifikowana za pomocą autentycznych przykładów. Przedstawione niżej analizy pokazują, że brak jednoznaczności w rozumieniu pojęć etyczności i efektywności, wielostronne uwikłania sytuacyjne powodują, że możliwe są jedynie cząstkowe rozstrzygnięcia.

3. Ład moralny a ład gospodarczy. Pogląd, iż jednostki kierujące się motywami egoistycznymi, zabiegające o swój własny interes przyczyniają się do dobra ogółu, głoszony był już ponad dwa wieki temu. Prekursorem tego poglądu był Mandeville (1957), autor *Bajki o pszczołach*, noszącej podtytuł *Występki jednostek jako dobrodziejstwa ogółu.* Uważał on, że uzgadnianie indywidualnych egoizmów prowadzi do naturalnej harmonii gospodarczej, o której istnieniu był przekonany. Koncepcja jednostki dążącej do maksymalizacji swojego interesu i „niewidzialnej ręki rynku", transformującej wszystkie egoistyczne dążenia ku społecznemu dobru była jednym z podstawowych założeń teoretycznych systemów klasycznej ekonomii Smitha i Ricardo.

Jednak Adam Smith, wbrew zbyt uproszczonej recepcji jego twórczości, podkreślał, że motyw dążenia do maksymalizacji własnej korzyści nie może być wystarczającym mechanizmem zapewniającym ład rynkowy. Warunkiem tego ładu jest pewien społeczny porządek moralny, który nie tworzy się spontanicznie, ale musi być wprowadzony i podtrzymywany. Badacze zajmujący się historią kapitalizmu, a w szczególności próbujący określić czynniki warunkujące wzrost gospodarczy stwierdzają, że jednym z wielu niezbędnych warunków tego wzrostu jest coś, co można określić jako kapitał moralny. Ów kapitał moralny jest podstawą, na której opierają się tak ważne

instytucje kapitalizmu jak umowa i pośrednictwo. Funkcjonowanie gospodarki rynkowej nie byłoby możliwe, gdyby uzgodnione umowy nie były przestrzegane, pośrednictwo nie było rzetelne, zaś podstawą większości relacji nie było zaufanie. Jedną z najważniejszych przeszkód utrudniających transfer gospodarki rynkowej do wielu krajów rozwijających się jest brak „infrastruktury etycznej" w tych krajach, czyli słabo funkcjonujące instytucje umowy i pośrednictwa oraz niski poziom zaufania społecznego.

Nieobecność tradycji i dyscypliny zawierania kontraktów powoduje, że wiele z nich jest spóźnionych lub po prostu do nich nie dochodzi. Firmy uciekają się do prymitywnych sposobów prowadzenia interesów wyrażonych w formule „sprawdź towar na miejscu, zapłać gotówką i odejdź". Unikają transakcji opartych na odłożonych w czasie powinnościach, na obietnicach, które mogłyby zostać niedotrzymane.

Oczywiście niejednokrotnie próbowano odpowiedzieć na pytanie: co było źródłem owego kapitału moralnego, warunkującego wzrost gospodarczy Zachodu? Znana jest odpowiedź Webera, który twierdził, że we wczesnych fazach rozwoju kapitalizmu źródłem tej moralności był protestantyzm wymagający od swoich wyznawców kultywowania takich cnót jak oszczędność, pracowitość, uczciwość, rzetelność, punktualność, czyli cech odgrywających ważną rolę w instytucjach kapitalistycznych. Rozwój kapitalizmu wschodnioazjatyckiego wskazuje, że mogą istnieć inne niż protestantyzm źródła tego kapitału moralnego, który jest niezbędnym warunkiem gospodarczego *prosperity*. Dowodzi tego przykład Japonii, która stała się ważnym uczestnikiem „światowego systemu" kapitalistycznego oraz czterech małych azjatyckich tygrysów, czyli Korei Południowej, Singapuru, Hong Kongu i Tajwanu. Innym ciekawym przykładem są sukcesy ekonomiczne emigrantów chińskich, którzy znaleźli się w warunkach sprzyjających przedsiębiorczości, np. w USA. Wysuwa się hipotezę, że czynnikiem warunkującym te sukcesy są pewne elementy etyki konfucjańskiej, które uśpione lub utajnione w niesprzyjających okolicznościach Chin tradycyjnych lub komunistycznych, ujawniły się i intensywnie wpływały na zachowania w sfeize gospodarczej wtedy, gdy takich przeszkód nie było.

Brak infrastruktury etycznej mający swe źródło w tzw. moralności ograniczonej jest jednym z czynników w istotny sposób utrudniających funkcjonowanie kapitalizmu w Afryce, a więc kontynencie, który jak żaden inny potizebuje poprawy warunków życia. Moralność ograniczona wywodząca się z moralności plemiennej dopuszcza uczciwe postępowanie jedynie wobec członków rodziny i dalszych krewnych, najszerzej wobec członków plemienia. Oszukanie kogoś z własnego klanu oznacza osłabienie klanu i dlatego jest naganne, natomiast oszukanie kogoś obcego oznacza osłabienie klanu, do którego należy obcy i przez to wzmocnienie własnego. Przyjazne

transakcje zarezerwowane są dla członków własnego plemienia, owoce w koszyku, które algierski chłop oferuje na sprzedaż są gorsze niż te, które zostawia dla siebie i swojej rodziny. W subsaharyjskiej Afryce obserwuje się wyraźny opór wobec kontaktów z zewnętrznymi partnerami. Tubylcy zakładają, że przybysze będą ich oszukiwać, bo taka jest w ich mniemaniu natura rzeczy. Kreuje to atmosferę podejrzliwości, pesymizm, klimat braku zaufania i znacznie utrudnia nie tylko wchodzenie na rynek firm zagranicznych, ale funkcjonowanie firm miejscowych, które muszą się ograniczać do działania tylko w obrębie członków własnego plemienia i pozostawać małymi rodzinnymi firmami.

Szczególnym przypadkiem zależności między ładem moralnym a ładem gospodarczym jest relacja między poziomem korupcji w danym kraju a poziomem jego rozwoju ekonomicznego. Relacja ta badana jest w bardzo praktycznym celu, chodzi mianowicie o oszacowanie ryzyka jakie podejmują przedsiębiorcy, inwestujący na międzynarodowych tynkach. Metodami statystycznymi weryfikowane są hipotezy o związku wskaźników korupcji z różnymi wskaźnikami rozwoju ekonomicznego i społecznego. Sprawdzany jest między innymi pogląd, mający jak wiadomo swoich zwolenników, o neutralnym lub nawet pozytywnym oddziaływaniu korupcji na gospodarkę. Głosi on, iż przekupstwo może pełnić rolę „smaru" ułatwiającego funkcjonowanie w nadmiernie zbiurokratyzowanym otoczeniu. Dowód wdzięczności za uniknięcie nikomu niepotrzebnej mitręgi biurokratycznej, łapówka dla celnika za wpuszczenie do kraju deficytowych towarów oszczędzają czas i poszerzają ofertę tynkową. Argument ten bywa przytaczany na usprawiedliwienie postępowania prywatnych przedsiębiorców, dających łapówki. Powiada się także, iż korupcja pozwala utrzymywać równowagę tynkową, bo wygrać musi firma mająca najniższe koszty, skoro mogła zapłacić największą łapówkę.

Jednak wyniki badań dostarczają przekonywujących argumentów przeciw tej koncepcji. Korupcja nie jest najbardziej efektywnym sposobem pokonywania biurokratycznych trudności i omijania bezsensownych przepisów, ponieważ te trudności i przepisy zostały stworzone przez polityków i biurokratów, a korupcja nie służy ich zmianie, lecz podtrzymaniu i przez ten mechanizm sama się napędza. Korupcja nie równoważy popytu z podażą, ponieważ pomniejsza publiczne zasoby i zaburza równowagę makroekonomiczną. Ponadto nie jest słuszne twierdzenie, że zdolność do zapłacenia najwyższej łapówki jest pochodną najniższych kosztów, znacznie częściej bywa efektem niskiej jakości oferowanego towaru lub usługi.

Czasem normy moralne bywają określane jako takie normy społeczne, które skłaniają ludzi do tego, by w swoim postępowaniu uwzględniali także interes innych (Platteau, 2000). Jak powstają takie normy? Dlaczego ludzie

dotrzymują zobowiązań, chociaż nie są do tego obligowani przez prawo i jest to dla nich niewygodne i kosztowne? Wyniki wielu badań antropologicznych, socjologicznych, psychologicznych wskazują, iż kluczem do odpowiedzi na te pytania jest reguła wzajemności. Reguła ta funkcjonuje we wszystkich większych i mniejszych społecznościach i tak przenika wszelkie interakcje między ludźmi, iż uważana jest przez niektórych badaczy za konstytutywną cechę rodzaju ludzkiego. Polega ona na takim reagowaniu jednostki na skierowane ku niej czyny innej jednostki, które ma celu wyrównanie wynikających ze współdziałania korzyści i strat. Reguła wzajemności nakazuje odpowiednio odwdzięczyć się za otrzymany prezent, przysługę, gościnność, uśmiech, uprzejmość, sprawia, że ludzie są grzeczni dla grzecznych, punktualni wobec punktualnych, uczciwi wobec uczciwych. W wersji negatywnej, reguła wzajemności powoduje, iż nie należy liczyć na przychylność kogoś, komu wyrządziło się zło. Jak potwierdzają badania, ale i potoczne obserwacje, ludzie nie tylko odwzajemniają otrzymane od innych dobro i zło, ale projektują wiele działań tak, by wykorzystać imperatyw wdzięczności do osiągnięcia swoich celów. W sensie psychologicznym, poczucie zobowiązania jest stanem pewnego braku równowagi i powoduje potrzebę jej przywrócenia.

Oparte na regule wzajemności normy moralne mają wielostronny wpływ na ład gospodarczy. Cialdini (1993) przypisuje regule wzajemności ogromne znaczenie w procesie ewolucji gatunku ludzkiego. Skierowanie poczucia zobowiązania na przyszłość skłoniło człowieka do świadczenia na rzecz innych bez poczucia własnej straty, pozwoliło na uruchomienie łańcucha wymiany dóbr i usług, umożliwiło podział pracy, ułatwiło rozwój handlu, stało się podstawą do budowy systemów wzajemnej pomocy. Korzyści, jakie daje reguła wzajemności tak jednostce jak i społeczeństwu sprawiają, że jest ona niesłychanie silnie wpajana ludziom w procesie socjalizacji. Ostracyzm, z jakim spotykają się ci, którzy jej nie przestrzegają, stanowi skuteczne narzędzie tej socjalizacji. Cialdini pokazuje liczne przykłady wykorzystywania głęboko zakodowanej reguły wzajemności jako narzędzia wpływania na ludzi w działalności marketingowej. Reguła wzajemności sprzyja współpracy ludzi, a więc jest korzystna dla społeczeństwa. Jednak w pewnych sytuacjach, np. przeniesiona ze sfery prywatnej do sfery publicznej, prowadzi do nepotyzmu, fałszywej solidarności zawodowej, korporacyjnej. Platteau (2000) podkreśla, iż ludzie odwzajemniają nie tylko dobra czy przysługi materialne otrzymane od innych, ale także dobro (zło) moralne. Uczciwe zachowania są kosztowne w sytuacji, gdy uczciwa osoba jest stale oszukiwana przez innych. Prowadzi to do wniosku, iż ludzie warunkują swoją moralność, postępują uczciwie lub nie w zależności od tego, jak postępują inni.

4. Moralność jednostki (firmy) a jej sukces ekonomiczny. Teza o pozytywnej zależności między moralnością i biznesem ma w gospodarce tradycje sięgające czasów Franklina propagującego cnoty mieszczańskie w swoich licznych pismach, a szczególnie w popularnym kalendarzu. To on był najzagorzalszym propagatorem maksymy *Honesty is the best policy*, czyli „uczciwość jest najlepszym sposobem postępowania". Franklin dawał nie tylko zalecenie „bądź uczciwy", ale starał się je uzasadnić powiadając, że uczciwość się opłaca. Nie bez znaczenia był dla ludzi interesu nie tylko propagowany przez niego, ale świadczony własnym życiem wzór *self made mana*, czyli człowieka, który swoją pozycję społeczną, majątkową zawdzięcza własnej przedsiębiorczości, pracowitości i praktykowaniu określonego zestawu cnót.

Również i dzisiaj we współczesnej literaturze amerykańskiej popularny jest pogląd, że w warunkach totalnej, ostrej konkurencji podstawą osiągnięcia przez firmę długofalowego sukcesu jest uczciwość. Efektywny biznes z samej swojej istoty opiera się na przestrzeganiu pewnych norm. „Jeżeli okaże się, że zakupione towary nie mają spodziewanej jakości, akt kupna się nie powtórzy. Jeżeli nie nastąpi zapłata za kupione towary, transakcja w przyszłości nie dojdzie do skutku. Jeżeli umowy, kontrakty lub porozumienia nie będą honorowane w większości przypadków, handel zostanie zahamowany. Pogwałcenia owych norm muszą więc z konieczności być wyjątkami od reguły, w przeciwnym razie biznes zamrze" (DeGeorge, 1995, s. 84).

Uważa się (Hartley, 1993), że przedsiębiorstwo najlepiej zabezpiecza swój interes dbając o dobro publiczne i kształtując stosunki z klientami, dostawcami, pracownikami, instytucjami finansowymi i lokalnymi społecznościami w oparciu o relację zaufania. Przedsiębiorstwa nadużywające zaufania czasem odnoszą sukcesy finansowe, ale są to sukcesy krótkotrwałe. Chociaż w krótkim okresie łamanie pewnych etycznych reguł może opłacać się, maksymalizacja dochodu w długim-okresie musi opierać się na postępowaniu etycznym. Podstawowym argumentem za tą tezą jest fakt, że zadowolony klient chce powtórzyć interes, toteż reputacja firmy zdobyta dzięki uczciwości jest silnym atutem.

Pozytywną zależność między etycznością i efektywnością działania firmy w sposób usystematyzowany głosi i próbuje uzasadniać Hosmer (1994), wypowiadając następującą tezę: Uczciwe, rzetelne i prawe postępowanie firmy w stosunku do wszystkich grup intresariuszy jest absolutnie koniecznym warunkiem osiągnięcia przez firmę trwałego sukcesu, przy założeniu, że firma funkcjonuje w warunkach wolnej konkurencji.

Autor ten proponuje uzasadnianie powyższej tezy przez podanie następujących zależności, które mogą być poddane weryfikacji empirycznej:

1. Przedsiębiorstwa są obecnie uzależnione od rozmaitych grap interesariuszy, ponieważ grupy te mają istotny wpływ na długoterminowy sukces przedsiębiorstwa.

2. Owo uzależnienie przejawia się nie tylko w sferze kooperacji, ale również w sferze improwizacji, twórczości i innowacyjności, sferach mających zasadnicze znaczenie dla powodzenia przedsiębiorstwa w latach dziewięćdziesiątych.

3. Bez zaufania bardzo trudne jest motywowanie takich działań interesariuszy, które są twórcze i innowacyjne.

4. Zaufanie jest zasadniczym czynnikiem warunkującym długoterminowe powodzenie firmy; zdobywanie zaufania jest trwającym w czasie procesem polegającym na takim traktowaniu grup interesariuszy, które oni sami uznają za prawe, uczciwe i sprawiedliwe.

Pierwsze dwie zależności są potwierdzone przez większość danych ekonomicznych, wskazujących na pozytywny związek między długoterminowym sukcesem firmy a wysokim poziomem kooperatywności i innowacyjności grup interesariuszy w warunkach konkurencji rosnącej w ciągu ostatnich dziesięciu lat. Globalna ekonomia stała się tak złożona i konkurencyjna, że działanie według starych i sprawdzonych metod nie wystarcza, aby zapewnić sukces. Reagować na działania konkurentów, a co więcej wyprzedzać je, można tylko przez działania kreacyjne, innowacyjne, improwizacyjne, których nie da się kupić, bo musi się na nie złożyć dobra wola wszystkich interesariuszy.

Zależność trzecia wyraża warunek konieczny działań twórczych i innowacyjnych. Większość prac dotyczących motywacji koncentruje się na zagadnieniach związanych z procesem kooperacji osób związanych z firmą w sposób formalny, procesem, dla którego można ustalić mierzalne cele porównywalne z osiągniętymi rezultatami. Projektowane są całe systemy nagród i kar, mające stanowić bodziec do dalszych działań.

Natomiast niewiele wiadomo na temat stymulowania twórczej aktywności interesariuszy, szczególnie interesariuszy zewnętrznych. Jak można skłonić na przykład dostawców, dystrybutorów, klientów, inwestorów itd., aby zaakceptowali ryzyko związane z wysuwaniem i urzeczywistnianiem nowych idei? Jedynym sposobem jest zaufanie. Zaufanie interesariuszy, że zostaną nagrodzeni, jeżeli promowane przez nich nowe idee okażą się wartościowe i że nie zostaną ukarani, jeżeli okażą się błędne. Zaufanie jako termin etyczny oznacza przekonanie o uczciwości, prawości i sprawiedliwości drugiej osoby. Przełożone na język menedżerski, zaufanie do firmy oznacza przekonanie, ze interes własny właścicieli i menedżerów nie będzie górował nad interesem innych interesariuszy.

Zależność czwarta opisuje sposób zdobywania zaufania prze firmę. Wydaje się, że zaufanie jest czymś, czego brakuje wielkim firmom; przyczyniły się do tego decyzje ostatnich dziesięciu lat, takie jak: restrukturyzacje, przymusowe wysyłanie na emeryturę, zwolnienia z pracy i wiele innych działań i decyzji menedżerskich mających na celu szybki zysk, osiągany jednak kosztem innych interesariuszy. Zależności trzecia i czwarta stanowią hipotezy, które mogą być weryfikowane empirycznie, jednak jest to znacznie trudniejsze niż w przypadku dwóch pierwszych zależności. Trudność polega, po pierwsze, na operacjonalizacji pojęć, takich jak: zaufanie, uczciwe, prawe i sprawiedliwe postępowanie firmy wobec interesariuszy. Po drugie, weryfikacja powinna być przeprowadzona za pomocą badań kwestionariuszowych, na które firmy muszą wyrazić zgodę.

Teza o zależności między etycznymi standardami firmy a jej wynikami ekonomicznymi bywa także weryfikowana statystycznie. Porównywano np. (Aguilar, 1994, cyt. za Gruszecki, 1996) wyniki zwrotu z kapitału w wysokości 1 tysiąca dolarów zainwestowanego na okres 30 lat w celowo wybranych firmach charakteryzujących się wyższymi niż przeciętne standardami etycznymi ze średnią zwrotu z przeciętnego wskaźnika giełdowego. Okazało się, że firmy mające wyższe niż przeciętne standardy etyczne osiągnęły wskaźnik giełdowy 4,7 razy większy niż przeciętny. Wynik ten można jednak interpretować na odwrót. Można mianowicie twierdzić, że to dobre wyniki ekonomiczne determinują wysokie standardy etyczne, czyli, że standardy etyczne firmy zależą od jej kondycji finansowej. Firmy, które osiągnęły pewien poziom stabilizacji, mogą prowadzić bardziej długofalową politykę etyczną niż firmy rozpoczynające działalność, mogą pozwolić sobie na doraźne straty kosztem perspektywicznych zysków.

Związek między etycznym i sprawnościowym wymiarem działania firmy bywa także weryfikowany przez badanie zależności między wykroczeniami organizacyjnymi popełnianymi przez firmę a jej wynikami finansowymi. Wykroczenia organizacyjne są odróżniane od wykroczeń zawodowych ze względu na motyw ich popełnienia (Clinard, 1983). Te ostatnie są popełniane przez ludzi biznesu w celu osiągnięcia osobistej korzyści; przykładem takiego wykroczenia jest defraudacja pieniędzy. Wykroczenia organizacyjne są popełniane w imieniu firmy przez jednego lub kilku jej pracowników w celu przysporzenia korzyści firmie, korzyści indywidualne mogą się z nimi łączyć, ale są drugorzędne.

Staw i Szwajkowski (1975) analizowali wyniki finansowe 105 spośród 500 największych firm znajdujących się na liście Fortune, które popełniły wykroczenia organizacyjne, naruszając prawo handlowe lub antytrustowe. Okazało się, że ich średni zysk w ciągu 5 lat był istotnie niższy niż wszystkich firm znajdujących się na liście Fortune. Z drugiej jednak strony, okaza-

ło się, że nie różnią się one od wyników osiąganych przez firmy należące do ich branży. Staw i Szwajkowski wyciągnęli stąd wniosek, że firmy funkcjonujące w niesprzyjającym otoczeniu, np. mało dochodowej branży mają tendencję do popełniania wykroczeń organizacyjnych bez względu na ich pozycję w swojej branży.

Z kolei Asch i Seneca (1969) stwierdzili, że zwroty z akcji 51 badanych przez nich firm, które naruszyły prawo antytrustowe były niższe niż innych firm i wyciągnęli wniosek, że niezadowalające zyski mogą powodować, że firmy zawierają nielegalne porozumienia. Ten wniosek został potwierdzony w badaniach opartych na znacznie bogatszym materiale empirycznym, przeprowadzonych przez Cochrana i Nigha (1990). Przedmiotem ich analiz były dane zgromadzone przez zespół Clinarda (Clinard i in., 1979), dotyczące 477 firm znajdujących się na liście Fortune, 105 głównych firm hurtowych, detalicznych i usługowych i 101 ich największych dostawców. Dane te zawierały rozmaite charakterystyki tych firm oraz informacje o wykroczeniach popełnianych przez firmy, uzyskane w 24 federalnych agencjach. Na podstawie tych danych Cochran i Nigh podjęli próbę określenia prawdopodobieństwa poważnego naruszenia prawa przez firmę w zależności od różnych jej charakterystyk. Stwierdzili oni między innymi, że: firmy osiągające niski poziom zysku częściej angażują się w nielegalne działania niż firmy osiągające wysoki poziom zysku. Zysk osiągany w branży nie jest w istotny sposób związany z częstością angażowania się firm w wykroczenia, a więc wynik Stawa i Szwejkowskiego nie został potwierdzony. Nie ma także istotnej zależności między płynnością finansową firmy a poziomem popełnianych przez nią wykroczeń. Potwierdzona natomiast została hipoteza o pozytywnej zależności między szybkim wzrostem firmy a angażowaniem się przez nią w nielegalne działania.

Jeszcze inny sposób badania zależności między etycznością i efektywnością działania firmy polega na analizie autentycznych przypadków, koncentrującej się na etycznych aspektach działania firmy i ich konsekwencjach dla długookresowego powodzenia firmy. Okazuje się, że zależność ta ma pozytywny charakter wtedy, gdy firma lub jednostka działa w przejrzystym otoczeniu konkurencyjnym, w którym pewne zasady są przestrzegane. Brak tych warunków w transformującej się gospodarce powoduje, że pewne firmy czy ludzie osiągają sukces ekonomiczny właśnie dlatego, że nie przestrzegają zasad etycznych, omijają prawo czy wręcz je łamią.

5. Uwagi końcowe. Zapoczątkowana przez Tadeusza Kotarbińskiego refleksja nad związkami prakseologii i etyki wydaje się mieć szczególne znaczenie w dziedzinie etyki życia gospodarczego. Jak wiadomo, dyscyplina ta stanowi systematyczną refleksję nad etycznym wymiarem jednej z najważniejszych współcześnie ludzkich aktywności, mianowicie działalności

gospodarczej. Trudno zrozumieć rozumowanie i działanie współczesnego człowieka bez poznania jego wartości, decyzji i działań w sferze gospodarki, a ta z istoty rzeczy musi być ujmowana w kategoriach prakseologicznych. Chociaż kategorie prakseologiczne i etyczne należą do różnych teoretycznych porządków, ani jedne ani drugie nie mogą być pominięte w odpowiedzialnym działaniu współczesnego biznesu. Odpowiedzialność biznesu wobec społeczeństwa wynika z pozycji i roli, jaką odgrywa on w obecnej epoce. Wielkość, siła i możliwości działania współczesnych przedsiębiorstw są większe niż kiedykolwiek. Obroty niektórych wielkich korporacji są porównywalne z produktem krajowym brutto niektórych państw.

Globalizacja mająca umacniać potęgę tych korporacji przez wykorzystywanie różnic w uregulowaniach prawnych i poziomie cywilizacyjnym między państwami budzi w związku z tym zrozumiałe obawy. Takie rozumienie globalizacji stoi w zasadniczej sprzeczności z wizją tego procesu wyrażoną przez Kotarbińskiego blisko 30 lat temu następującymi słowami: „Marzy mi się taki układ świata, izby każdy mógł wszędzie na globie ziemskim czuć się jak u siebie, a jest to marzenie bynajmniej nie utopijne, choć długodystansowe. Na szczęście, wzrost wiedzy, przy spieszony rozwój techniki, ekspansja gospodarcza i organizacja wszystkich działań ludzkich - na miarę naszych czasów - zmuszają ludzkość do jedności. Każdy bowiem z zamieszkałych zakątków pozostaje w rosnącej zależności od wszystkich innych, a zależność ta zmierza do przejścia w dylemat: albo wzajemna pomoc powszechna, albo zdruzgotanie wszystkiego w skali światowej” (Kotarbiński, 1986c, s. 389).

Bibliografia:

Aguilar F. J.: *Managing Corporate Ethics.* NY Oxford University Press, Oxford 1994.

Asch P., Seneca J. J.: *Is Collusion Profitable?* "The Review of Economics and Statistics" 58, 1-12, 1969.

Carr A.: *Czy opłaca się blefować w biznesie?,* w: G. D. Chryssides, J. H. Kaier: *Wprowadzenie do etyki biznesu.* Warszawa 1999.

Cialdini R.: *Wywieranie wpływu na ludzi.* Gdańsk 1994.

Clinard M.B.: *Corporate Ethics and Crime.* Sage Publications, Beverly Hills CA. 1983.

Clinard M.B., Yeager P.C., Brissette J., Petrashek D., Hairies E.: *Illegal Corporate Behavior.* US Department of Justice, Washington D.C. 1979.

Cochran P. L., Nigh D.: *Illegal Corporate Behavior and the Question of Moral Agency,* w: Frederick W. C., Preston L. E. (red.): Business Ethics: *Research Issues and Empirical Studies.* JAI Press Inc., Geenwich, Con. 1990.

DeGeorge R. T.: *Kształtowanie norm etycznych w międzynarodowym biznesie,* w: Minus P. M. (red.): *Etyka w biznesie.* Warszawa 1995.
Greif A.: *Reputation and Coalitions in Medieval Trade: Evidence on the Maghribi Traders.* "Journal of Economic History", vol. 49, no.4, 1989.
Gruszecki T.: *Etyka w biznesie jako warunek i gwarant ładu rynkowego,* referat na konferencję „Etyka Biznesu", KUL. Lublin 1996.
Hosmer L. T.: *Why Be Morał? A Different Rationale for Managers.* "Business Ethics Quartely" vol.4, no. 2, 1994.
Kotarbiński T.: *Traktat o dobrej robocie.* Wrocław 1973.
Kotarbiński T.: *Obraz rozmyślań własnych,* w: *Drogi dociekań własnych.* Warszawa 1986a.
Kotarbiński T.: *Sprawność i dzielność,* w: *Drogi dociekań własnych.* Warszawa 1986b, s.176.
Kotarbiński T.: *Marzy mi się taki układ świata,* w: *Drogi dociekań własnych.* Warszawa 1986c.
Kotarbiński T.: *Utylitaryzm a etyka litości,* w: *Drogi dociekań własnych.* Warszawa 1986d.
Mandeville B.: *Bajka o pszczołach.* Warszawa 1957.
Sen A.: *Czy pojęcie etyki biznesu ma sens ekonomiczny?,* w: Minus P. M. (red.): *Etyka w biznesie.* Warszawa 1995.
Platteau J. P.: *Institutions, Social Norms and Economic Development.* Harwood Academic Publishers, Amsterdam 2000.
Sen A.: *On Ethics and Economics.* Blackwell, Oxford 1996a.
Sen A.: *Economics, Business Principles and Moral Sentiments,* wykład wygłoszony na First World Congress of Business, Economics and Ethics, Tokio 1996b.
Staw B. M., Szwajkowski E.: *The Scarcity-Munificence Component of Organizational Environments and the Commission of Illegal Acts.* "Administrative Science Quarterly" 20, s. 345-354, 1975.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 35 2003

WITOLD KIEŻUN

PRAKSEOLOGICZNA TEORIA ORGANIZACJI I ZARZĄDZANIA

1. Założenia prakseologicznej teorii organizacji i zarządzania. Już w trzy lata po opublikowaniu w 1955 roku przez Tadeusza Kotarbińskiego *Traktatu o dobrej robocie powstała* z Jego inicjatywy w Polskiej Akademii Nauk Pracownia Ogólnych Problemów Organizacji Pracy przekształcona później w Zakład Prakseologii, kierowany kolejno przez Jana Zieleniewskiego, Witolda Kieżuna, Wojciecha Gasparskiego, Tadeusza Pszczołowskiego i ponownie Wojciecha Gasparskiego. Zakład ten miał za zadanie zarówno rozwijanie teoretycznej myśli prakseologicznej, jak i ukształtowanie jej pragmatycznego charakteru w formie dyscypliny na niższym poziomie uogólnienia jako teorii organizacji i zarządzania o wyraźnie praktycznym, normatywnym charakterze. Było to nawiązanie do idei, ujętej już w początkach twórczości naukowej przez Tadeusza Kotarbińskiego, rozróżniania nauk teoretycznych, dla których rzeczywistość jest oryginałem, a jej opis obrazem nauk praktycznych, dla których opis jest sui generis oryginałem „służącym do kształtowania na jego podstawie pożądanego tworu realnego" (Gasparski 2002).

Punktem wyjścia pracy tej instytucji była próba wstępnego zdefiniowania istoty prakseologicznej teorii organizacji i zarządzania i jej miejsca w zespole nauk o działaniu, nazywanych przez Tadeusza Pszczołowskiego (1978) ergologicznymi (od greckiego *„ergon''* - dzieło, a także działanie), przy zastosowaniu następujących klasycznych kryteriów definicji nauk: * przedmiot badań, a więc zakres rzeczywistości objęty daną nauką; * punkt widzenia, a więc tzw. wzgląd badania (z jakiego względu dany przedmiot jest analizowany); *metoda formułowania twierdzeń; * typ badania; * forma twierdzeń.

Według tych kryteriów możemy skonstruować tablicę charakteryzującą prakseologiczną teorię organizacji w strukturze podstawowych nauk ergologicznych.

Tablica 1

Dyscyplina naukowa Kryteria, Charakterystyka	Ogólna teoria systemów	Prakseologia	Cybernetyka	Nauka o organizacji i zarządzaniu
Przedmiot badania	System systemów	Działanie ludzi	Sterowanie i informacja	Organizacja zespołów ludzkich

Wzgląd badania	Funkcjo-nowanie	Sprawność	Związki przyczynowo-skutkowe, sprawność sterowania	Sprawność
Metoda formułowania twierdzeń	Głównie dedukcja	Intuicja i dedukcja	Indukcja i dedukcja	Indukcja i dedukcja
Typ badań	Konstata-cyjne	Główne per-spektywy	Konstata-cyjne i prospe-ktywne	Prospekty-wne
Forma twierdzeń	Twierdzenia metodologi-czne	Twierdzenia teoretyczne i dyrektywy praktyczne	Twierdzenia teoretyczne	Twierdzenia teoretyczne i dyrektywy praktyczne

Ogólna teoria systemów (L. Bertalanffy 1969) reprezentuje najwyższy poziom uogólnienia, wyjaśniając na wysokim poziomie abstrakcji mechanizmy funkcjonowania systemów w ogóle, bądź tylko systemów żywych. Przedmiotem badań, głównie dedukcyjnych jest funkcjonowanie systemu systemów, których wyniki mają charakter konstatacyjny.

Cybernetyka, stworzona przez N. Wienera, zdefiniowana w tytule jego podstawowej pracy *Cybernetyka, czyli sterowanie i komunikacja w zwierzęciu i maszynie* i **prakseologia** mają podobny stopień ogólności twierdzeń wzajemnie się zazębiających. Prakseologia zajmuje się jednak sprawnością każdego działania ludzkiego, cybernetyka zaś bada złożone układy dynamiczne i procesy informacyjne określając zachowanie systemu w celu znalezienia zasad, metod i środków technicznych dla osiągnięcia optymalnych rezultatów sterowania. Należy zwrócić uwagę, że cybernetyka wskazuje na podobieństwo procesów sterowania w złożonych systemach przyrody ożywionej i nieożywionej, jednakowo więc traktuje w swoich rozważaniach człowieka i maszynę. Przedmiotem zainteresowania prakseologii jest jedynie indywidualne i zespołowe działanie człowieka.

Prakseologia w ujęciu Kotarbińskiego jest umiejscowiona w etyce dzielonej na: naukę o życiu szczęśliwym (felicytologię,), prakseologię - naukę o sprawnym działaniu i deontologię moralną, czyli naukę jak należy żyć, by zasłużyć na miano porządnego człowieka. Prakseologia jest też zaliczana do logiki jako tzw. logika czynu. Mieści się w ten sposób również w metodologii, nauce o metodach, opisując jak należy działać sprawnie. Stąd też uzasadnione jest używanie wymiennie przez Tadeusza Kotarbińskiego jej nazw: metodologii ogólnej, ogólnej teorii czynu, ogólnej technologii działań.

Tadeusz Pszczołowski (1978) w swojej *Małej encyklopedii prakseologii i teorii organizacji* podaje następującą definicję: „Prakseologia poszukuje najszerszych uogólnień odnoszących się do wszelkich form świadomego i celowego działania rozpatrywanego ze względu na sprawność, konstruuje i uzasadnia dyrektywy praktyczne tj. nakazy, zakazy oraz zalecenia i przestrogi dotyczące wzmagania sprawności i unikania niesprawności w działaniu. Wypracowuje system pojęć niezbędnych lub swoiście przydatnych dla tych konstrukcji, zmierza do ujęcia ich w system dedukcyjny i do sformalizowania twierdzeń".

Teoria (nauka) organizacji i zarządzania reprezentuje niższy niż prakseologia stopień uogólnienia. Koncentruje się przede wszystkim na problemach sprawności organizacji zespołów ludzkich działających w instytucjach zarządzanych, a więc takich, w których można wyodrębnić człon kierowniczy.

Według profesora Kotarbińskiego (1969), „ogólna teoria organizacji, a ściślej - ogół ocen sprawności dotyczących swoiście kooperacji pozytywnej zespołów wyodrębnionych postaci działań ludzkich - stanowi jedną z części szczegółowych prakseologu, rozumianej jako ogół ocen sprawności mających walor we wszystkich zawodach. Prakseologia bowiem, tak rozumiana, zawiera tezy ogólniejsze dotyczące łącznie działań indywidualnych, kooperacji negatywnej i kooperacji pozytywnej, oraz tezy bardziej szczegółowe, dotyczące swoiście każdej z tych trzech wyodrębnionych postaci działania".

Tadeusz Pszczołowski, w *Małej encyklopedii prakseologii i teorii organizacji* (1978), określa teorię organizacji jako „dział prakseologii, której przedmiotem badań i dociekań są współdziałanie i walka w obrębie zespołów ludzkich tworzących organizację i warunki sprawności ich funkcjonowania".

Profesor Jerzy Kumal (1969) twierdzi, że: „prakseologia nie zajmuje się formami organizacyjnymi działania. Wykrywa ona cechy sprawności wspólne dla wszystkich działań, niezależnie od ich form zorganizowania. Natomiast z chwilą, gdy prakseolog w dociekaniach swoich zaczyna uwzględniać formy organizacyjne działań, opuszcza on teren badań prakseologii i przechodzi na teren badań teorii organizacji i zarządzania".

Prakseologiczna teoria organizacji i zarządzania posługuje się podstawową aparaturą pojęciową prakseologii, wzbogacając ją pojęciami przyjętymi z ogólnej teorii systemów, cybernetyki i amerykańskich teorii organizacji i zarządzania zintegrowanych w podejściu systemowym. Bolesław Kuc, w swojej definicji podanej w ramach opracowania pod redakcją A. K. Koźmińskiego (1983), dodaje jeszcze cechę przyjmowania postulatów konkretyzmu i adekwatności twierdzeń.

Wielodyscyplinarość omawianej teorii, podobnie jak i prakseologu, wynika z bogactwa czynników oddziaływujących na sprawność działania organizacji, która jest funkcją:

* doboru, kwalifikacji i zachowania człowieka; *struktury dynamicznej - organizacji procesu pracy; * struktury statycznej, podziału kompetencji, hierarchii, ustalenia więzi służbowych, funkcjonalnych, informacyjnych i technicznych; * obiegu informacji i procesu decyzyjnego; * technologii i poziomu instrumentalizacji, a więc ilości i jakości narzędzi, maszyn i urządzeń; * ilości i jakości posiadanych zasobów rzeczowych; * materialnego środowiska pracy; * oddziaływania środowiska ekonomicznego, technologicznego i społeczno-politycznego.

Aby określić warunki sprawności tych wszystkich elementów, należy wykorzystać wyniki szczegółowych dyscyplin naukowych, które zajmują się tymi czynnikami, a które są dla teorii organizacji i zarządzania naukami pomocniczymi.

Prakseologiczna teoria (nauka) organizacji i zarządzania, niezależnie od swego rodowodu prakseologicznego, jest syntezą wyników badań wielu dyscyplin i jako taka nie da się umieścić w żadnym z tradycyjnie wyodrębnionych pionów naukowych. Nie można jej określić jako naukę humanistyczną, występuje w niej bowiem wiele treści technicznych i matematycznych, nie można też zakwalifikować do nauk technicznych i matematycznych, bo w ten sposób zubożyłoby się jej walor humanistyczny. Uwzględnienie tej wyjątkowej sytuacji wydaje się ważne, ułatwi bowiem krytyczne ustosunkowanie się do tendencji jednostronnego podejścia do problemów sprawności działania organizacji.

W wyniku szeroko zakrojonej analizy ukształtował się zarys modelu prakseologicznej teorii, czy skromniej nazywanej - nauki organizacji i zarządzania, obejmującej następujące założenia:

*** Ontologiczne:** Sprawność jako atrybut organizacji będącej teleologiczną informacyjną całością składającą się z części współprzyczyniających się do powodzenia całości, której zarządzanie jest procesem decyzyjnym wg zintegrowanego systemowego cybernetycznego modelu input-ouput w środowisku ekonomicznym, technologicznym i społeczno -politycznym.

***Epistomologiczno-metodologiczne:** Badania indukcyjno-empiryczno--dedukcyjne.

*** Aksjologiczne:** Ogólno-humanistyczny system wartości *fair play* - odniesiony do kryterium sprawności i całego arsenału prakseologicznych utylitarnych ocen.

*** Skali:** Makro-Mezo-Mikro.

*** Poziomu:** Powyżej średniego poziomu abstrakcji o dwustronnych walorach normatywnych sprawności i niesprawności (jak należy i jak nie należy robić).

Wyżej przedstawione założenia mogły budzić i budziły wiele wątpliwości, choćby co do aksjologicznej roli sprawnej roboty. Ocenianie działań

tylko ze względu na ich prakseologiczną utylitarną sprawność, a więc osiągnięcie zamierzonego celu przy minimalizacji kosztów, mogłoby doprowadzić do paradoksalnej pozytywnej oceny, np. obozu w Auschwitz.

Stąd też i przyjęcie określonych założeń aksjologicznych nawiązujących do racjonalistycznej koncepcji deontologii moralnej rozwijanej przez Tadeusza Kotarbińskiego. Warto tu przypomnieć słynne powiedzenie profesora Kotarbińskiego: „świńskie środki uświniają dzieło" i, że w dłuższym przedziale czasowym gubią efekt sprawnościowy. Faktem jest, że teza ta potwierdziła się np. w rozwoju i upadku reżimu komunistycznego w Rosji.

Niezależnie jednak od tych stale dyskusyjnych fragmentów przyjętych założeń były one wystarczająco zarysowane dla prowadzenia rozwojowych badań i kształtowania dyrektyw dobrej roboty.

2. Zarys rozwoju prakseologicznej teorii organizacji i zarządzania w latach 1956-1989. Polityczna „odwilż" 1956 roku umożliwiła zasadniczą zmianę nastawienia w stosunku do szeroko rozumianej teorii organizacji i zarządzania, której kapitalistyczny amerykański rodowód z góry ją dyskwalifikował w oczach komunistycznej nomenklatury okresu stalinowskiego lat 1945-1956.

Traktat o dobrej robocie Tadeusza Kotarbińskiego, pierwsze kontakty stypendialne z amerykańską szkołą „human-relations", kształtowaną pod silnym wpływem teoretycznej idei dezalienacji klasycznego socjalizmu (Kieżun 1991), stworzyły nową atmosferę politycznej przychylności dla racjonalnej myśli organizacyjnej.

Stąd też lata 60. i 70. XX wieku były okresem dynamicznego rozwoju myśli prakseologicznej. W 1969 roku został utworzony Komitet Organizacji i Zarządzania Polskiej Akademii Nauk, w skład którego weszli trzej przedstawiciele nurtu prakseologicznego: Tadeusz Kotarbiński, Jan Zieleniewski i Witold Kieżun. W ten sposób organizacja i zarządzanie zostały wyodrębnioną samodzielną częścią nauki. We wszystkich uczelniach ekonomicznych, prawniczych i szkołach politechnicznych wprowadzono przedmiot „organizacja i zarządzanie" i szeroko rozpropagowano hasło „Dobrej Roboty", w skrócie „DO-RO", organizując konkursy dobrej roboty i różne formy współzawodnictwa. Organizowano też kursy organizacji i zarządzania dla najwyższej kadry kierowniczej, prowadzone również w ośrodku rządowym w Jadwisinie dla ministrów. Prof. Leszek Krzyżanowski w swojej pracy *Nauki organizacji w Polsce w latach 1900-1995* słusznie więc określa lata 1969-1980 jako „okres nobilitacji i rozkwitu nauk organizacji w Polsce".

Jej poważnym ograniczeniem w praktyce wdrożeniowej był jednak stale istniejący dogmatyzm totalitarnego ustroju, zakładający priorytet politycznych założeń nad sprawnością działania. Zarysowujący się konflikt **prakse-**

ologia - polityka, istniejący niestety również w ustroju demokracji liberalnej, jest jednym z podstawowych problemów współczesnej rzeczywistości.

Pierwszym, nawiązującym do *Traktatu o dobrej robocie,* dziełem mającym na celu upowszechnienie wiedzy prakseologicznej i idei dobrej roboty, były *Zasady sprawnej roboty* wydane w 1960 r. i wielokrotnie wznawiane.

Tadeusz Kotarbiński we wstępie do tej książki pisze o niedobrej robocie w Polsce, o ślamazarnym tempie załatwiania spraw, o upowszechnionym brakoróbstwie. Sekret stymulowanego usprawnienia, to przede wszystkim rozwój wiedzy o sprawnej robocie i upowszechnienie tego hasła.

Punktem wyjścia pracy Pszczołowskiego było wyjaśnienie roli prakseologii jako swoistej gramatyki czynu, teorii sprawnego świadomego, umyślnego działania nawet pod przymusem. Sprawność działania określana jest opisowo jako pewien ideał łączący w sobie wszystkie zalety dobrej roboty. Pszczołowski, zaczynając metodycznie od aparatury pojęciowej, definiuje obrazowo, posługując się opisem sytuacyjnym, takie pojęcia jak: czyn, narzędzie, tworzywo, wytwór, zdarzenie, rzecz, materiał, sposób działania, metoda, dzieło.

Następnie konsekwentnie analizuje proces sprawnego działania, zaczynając od planowania czynności, twierdząc że: „dobre przygotowanie to połowa roboty". Rozważania nad funkcją planowania są okazją do pogłębionej refleksji nad praktyką wysuwania hipotez i metody prób i błędów.

Nawiązując do idei Kotarbińskiego twierdzi, że dobry plan w syntetycznym ujęciu powinien być: celowy, wykonalny (i to wykonalny sprawnie), zgodny wewnętrznie, przejrzysty w strukturze, niezbyt szczegółowy, giętki, długodystansowy, podający terminy wykonania poszczególnych etapów i realizacji całości.

W toku dalszych wywodów Pszczołowski koncentruje się na istotnym, poza skutecznością, elemencie sprawności, a mianowicie ekonomią wysiłku i koordynacją działań zespołowych, a następnie - na procesie podejmowania decyzji z uwzględnieniem badań operacyjnych i metod matematycznych. Końcowe ujęcie sprawnego działania obejmuje syntetyczny zestaw jego cech: * skuteczności, a więc osiągnięcie zamierzonego celu; * dokładności - najbliższej zbieżności z wzorem; * staranności - wytrwałego wykonania z troską o udatność wytworu, ewentualnie uzupełnionego o pozytywne cechy dodatkowe, nie odbiegające zbyt daleko od wzoru; * poprawności - pozbawienia usterek; * ekonomiczności, wydajności i oszczędności, działania wydajnego przy minimalnym wydatkowaniu energii.

Działanie o najwyższym poziomie sprawności - to mistrzostwo.

Dzieło Pszczołowskiego, świadczące o wielkiej erudycji autora, z równą łatwością cytującego zarówno autorów starożytnych jak i współczesnych,

jest swoistym fenomenem w bogactwie historycznego przeglądu zasad sprawnego działania i próbie „upraktycznienia „ogólnych dyrektyw prakseologii.

Kolejnym ważnym wydarzeniem dla rozwoju myśli prakseologicznej była publikacja *Małej encyklopedii prakseologii i teorii organizacji* Tadeusza Pszczołowskiego (1978). Jest to światowy ewenement - opracowanie przez jednego autora fachowej encyklopedii dotyczącej określonej dyscypliny naukowej. Każde pojęcie podawane w czterech językach jest wyczerpująco zdefiniowane i odniesione do literatury je omawiającej.

W wyniku dalszych prób podstawowych badań nad prakseologiczną teorią organizacji i zarządzania powstało parę ważnych pozycji mających również charakter podręczników akademickich. Rolę podstawowego podręcznika odegrało monumentalne dzieło pierwszego kierownika Zakładu Prakseologii - Jana Zieleniewskiego *Organizacja zespołów ludzkich* (1965) i następne *Organizacja i zarządzanie* kilkanaście razy wznawiane przez PWN.

Zieleniewski, zakładając teoretyczny charakter swoich rozważali, rozumie pod pojęciem „teoria" uproszczony opis rzeczywistości w celu uwydatnienia tego, co się w niej „z jakiegoś względu uważa za istotne" (Zieleniewski 1965a) .Ten teoretyczny charakter rozważań o wyraźnie indukcyjnym charakterze zdaniem Zieleniewskiego nie jest przeciwstawny praktycznemu charakterowi nauk o organizacji i zarządzaniu, ponieważ przez nauki praktyczne rozumiemy „nauki o prawidłowościach zachodzących w działaniu". Akceptując praktyczny charakter teorii organizacji i zarządzania, Zieleniewski wyjaśnia relatywizm wytycznych praktycznego działania. Strukturę tez ogólnych o charakterze normatywnym można przedstawić następująco:

„Jeżeli w okolicznościach „o" podmiot działający „p" zachowa się w sposób „z",

- to zgodnie ze znanymi prawidłowościami „naturalnego" rozwoju wydarzeń „n" spowoduje stan „s" rzeczy „r" pod względem „w" w okolicznościach „o". Jeżeli więc, będąc „p" chcesz osiągnąć stan „s" rzeczy „r" pod względem „w",

w okolicznościach „o", to zachowaj się w sposób „z".(Zieleniewski 1965b).

Sposób działania „z" jest zmienną zależną od pozostałych zmiennych, dopóki więc nie znamy, jak mówi Zieleniewski, celu i sytuacji działania, konkretna wytyczna jest nieokreślona. Stąd zestaw dyrektyw ma jedynie charakter ułatwiający zrozumienie sensu zasad ogólnych, raczej orientowanie się w zmiennych i skomplikowanych sytuacjach „do których należy dostosowywać rozwiązania organizacyjne niż próbę wyliczenia możliwych wariantów takich sytuacji; nastawienie na twórcze stosowanie teorii i posługiwanie się zestawem pytań kontrolnych niż próbę wyposażenia czytelnika w katalog gotowych rozwiązań" (Zieleniewski 1965c).

Zieleniewski podkreśla więc relatywizm dyrektyw praktycznych, nawiązując również do prakseologicznej koncepcji antynomii sprawnego działania obejmującej pięć podstawowych par zachowań ekstremalnych, między którymi należy znaleźć Arystotelesowski złoty środek dostosowany do danego środowiska i aktualnych warunków działania. Są to: ***Specjalizacja - Uniwersalizacja; Aktywizacja-Ograniczenie działania; Kunktacja-Antycypacja; Utrzymanie określonego poziomu zasobów - Pełne wykorzystanie zasobów; Koncentracja sił- Zabezpieczenie wszystkich kierunków działania.***

Punktem wyjścia rozważań Zieleniewskiego, podobnie jak i poprzednio Pszczołowskiego, była struktura aparatury pojęciowej prakseologu, zarówno pojęcia: organizacji, sprawności, korzystności, jak i zestawu postaci sprawnego działania. Zieleniewski zwraca uwagę, że wprawdzie *Traktat o dobrej robocie* zawiera specjalny rozdział poświęcony działaniu zbiorowemu, „ale zgodnie z zasadą przechodzenia od zjawisk prostych do bardziej złożonych - główny nacisk położono na działania jednopodmiotowe". Stąd też i koncepcja rozwinięcia problematyki działania zbiorowego, organizacji zespołów ludzkich. W związku z tym na centralne miejsce wysuwa się pojęcie organizacji.

Abstrahując od znaczenia rzeczowego organizacji jako np. przedsiębiorstwa, jednostki administracji publicznej czy urzędu i znaczenia czynnościowego polegającego na organizowaniu jakichś działań, Zieleniewski koncentruje się na znaczeniu atrybutowym, a więc na próbie odpowiedzi na pytanie, co różni całość „zorganizowaną od niezorganizowanej", co jest immanentną cechą organizacji? Odpowiada, nawiązując do definicji prof. Kotarbińskiego: **„Organizacja - ogólnie pojęta cecha rzeczy lub ciągów zdarzeń, rozpatrywanych jako złożone z części oraz ze względu na stosunek tych części do siebie nawzajem i do całości, a polegająca na tym, że części współprzyczyniają się do powodzenia całości"** (Zieleniewski 1965d).

Harmonijne współdziałanie części określa podstawowy element sprawności, którą jest łączność. Traktując ją jako najistotniejszy element atrybutu organizacji Zieleniewski pisze: „Gdyby ktoś sądził, że możliwe jest współprzyczynianie się bez łączności między współprzyczyniającymi się elementami, to do jego użytku musielibyśmy uzupełnić nasze określenie organizacji, dodając, że chodzi nam o takie właśnie współprzyczynianie się, które zakłada łączność" (Zieleniewski 1965 e).

Istotnym fragmentem dzieł Zieleniewskiego jest opracowanie metod kształtowania twierdzeń prakseologicznej teorii wyróżniające pięć grap dróg prowadzących do ich budowy. Punktem wyjścia zabiegów metodologicznych jest obserwacja rzeczywistych instytucji. Może ona być „niemetodyczna", w wyniku której powstaje „intuicyjne", ogólne doświadczenie życiowe w tym zakresie, oraz „metodyczna" naukowa, obejmująca różne na-

ukowe techniki obserwacji. Wysoki walor naukowości posiadają metody polegające na empirycznej analizie rzeczywistości, jej opisie, uogólnieniu w formie hipotez teorii organizacji i ich weryfikacji. Zieleniewski wyróżnia również metodę dedukcyjną, polegającą na formułowaniu pojęć podstawowych adekwatnego systemu mierzenia parametrów organizacyjnych. Ta dedukcyjna, sformalizowana teoria organizacji jest jednak kwestią przyszłości.

Dalsze części rozważań Zieleniewskiego to analiza i zespół dyrektyw funkcjonowania zespołów ludzkich instytucji, kierowanie zespołami, proces organizowania instytucji, struktury statyczne i dynamiczne, motywacja i kontrola. Zieleniewski antycypował też tzw. podejście systemowe, tworząc swoją oryginalną koncepcję rdzenia organizacji i kręgu zewnętrznego i ich wzajemnych relacji. Oba podstawowe dzieła Zieleniewskiego były najszerszą próbą twórczego ujęcia prakseologicznej teorii organizacji i zarządzania przy bogatym wykorzystaniu dorobku współczesnej „dżungli" licznych amerykańskich teorii organizacji i zarządzania.

W wyraźnym nawiązaniu do prac Kotarbińskiego, Pszczołowskiego i Zieleniewskiego pojawiały się dalsze całościowe opracowania o charakterze podręcznikowym. Wymienić tu należy: *Elementy teorii organizacji i zarządzania* A. Czermińskiego i J. Trzcienieckiego (1969), J. Kumała *Zarys teorii organizacji i zarządzania* (1969), W. Kieżuna: *Podstawy organizacji i zarządzania* (1977) i *Wstęp do teorii organizacji i zarządzania* (1980).

We wszystkich tych podręcznikach obserwujemy bliższe lub dalsze nawiązanie do prakseologicznej aparatury pojęciowej. Punktem wyjścia jest wszechstronna analiza pojęcia organizacji, również w nawiązaniu do cybernetycznego pojęcia systemu (Kieżun 1977). Upowszechnia się też prosta **definicja systemu jako wyodrębnionej części otaczającej nas rzeczywistości mającej pewną wewnętrzną strukturę, a więc składającej się z części uporządkowanych według ustalonych reguł określających ich wzajemne relacje** (W. Gasparski i W. Kieżun 1973).

W nawiązaniu do tej definicji organizacja w sensie rzeczowo-atrybutowym jest określana jako celowy (teleologiczny) system, którego sposób uporządkowania polega na tym, że poszczególne części współprzyczyniają się do powodzenia całości, a więc do osiągnięcia jej celu.

W ten sposób ukształtowano logiczny ciąg pojęciowy: * cała rzeczywistość; * system; * organizacja jako względnie odosobniony system celowy; * instytucja, która według Zieleniewskiego jest rzeczą zorganizowaną, a więc rzeczą, której przysługuje cecha organizacji w znaczeniu atrybutowym w skład której wchodzą ludzie i aparatura.

Organizacja, jako system celowy należący do klasy systemów względnie odosobnionych, funkcjonuje zgodnie z cybernetycznym schematem *input--transformation-output.*

Podstawową wyróżniającą cechą prakseologicznej teorii organizacji i zarządzania jest jej konsekwentne nawiązywanie do naukowego dorobku obejmującego analizę zasad sprawnego działania, czyli tzw. dobrej roboty.

Działanie jest tym sprawniejsze, im więcej posiada walorów sprawności i im wyższy stopień posiadają te walory. Podstawowymi postaciami (walorami) sprawnego działania są **skuteczność, korzystność** i **ekonomiczność.** Dalsze, traktowane jako walory dodatkowe dotyczące sposobu działania to: **prostota, energiczność, czystość** i walory efektu działania: **dokładność, udatność, niezawodność.** Korzystność - jest to różnica pomiędzy wynikiem użytecznym a kosztami, zaś ekonomiczność jest określana stosunkiem pomiędzy wynikiem użytecznym a kosztami.

Pojęcie skuteczności jest stopniowalne. Rozróżniamy: * działanie nieskuteczne (zero skuteczności); * działanie częściowo skuteczne; * działanie przeciwskuteczne; * działanie obojętne pod względem skuteczności.

Podstawowym warunkiem skuteczności jest z reguły intensywność działania - nasilenie i (albo) zagęszczenie w czasie i w przestrzeni. Ta dyrektywa wiąże się z prakseologiczną filozofią czynu, zaprzeczeniem bierności, wyuczonej niezaradności. Jest to podstawowy postulat filozoficzny Kotarbińskiego przeciwstawienia się marazmowi: aktywność, energiczność, czyn jako wyraz akceptacji życia, postępu, a także radości bytu. Człowiek szczęśliwy to człowiek czynu, satysfakcji z samourzeczywistnienia się w sprawnym działaniu.

Obok badań podstawowych rozwijających ogólną teorię organizacji wykształciły się w Zakładzie Prakseologii zespoły prakseologicznych badań specjalistycznych. Stanisław Kowalewski rozpoczął badania nad sprawnością administracji publicznej, obejmując ich zasięgiem w 1963 roku 2214 (Kowalewski 1964), a dwa lata później - 3 800 administracyjnych jednostek organizacyjnych.

Była to pierwsza w Polsce próba rozwinięcia podejścia, które teraz robi światową karierę, a mianowicie tzw. **„Public Management”** - traktowania administracji publicznej jako organizacji podlegającej zasadom konstrukcji, funkcjonowania i ocenie w kategoriach prakseologicznych. Było to radykalne odejście od popularnej w Polsce koncepcji o francuskim rodowodzie - traktowania administracji publicznej jako terenu nauk prawnych i politologii, oraz mitu, że domeną teorii organizacji i zarządzania jest tylko działalność gospodarcza.

Kowalewski opracował precyzyjną koncepcję struktur organizacyjnych administracji i metodologię relacji przełożony - podwładny. Jego szeroko rozbudowaną analizę rozpiętości kierowania i koncepcji płaskich struktur organizacyjnych można zaliczyć do klasyki analizy tego problemu.

Dalszy etap prakseologicznych badań nad administracją to analiza organizacji pracy kierowników administracji terenowej (Kieżun 1970), badania nad zagadnieniem rozpiętości i zasięgu kierowania J. Dzidy (1969), analiza problemu podwójnego podporządkowania (Madurowicz 1973), głęboka analiza prakseologicznych aspektów kontroli administracji państwowej B. Kuca (1970), analiza organizacji pracy kierowników wydziałów wojewódzkich rad narodowych, która objęła swoim zasięgiem około 90% populacji (Kieżun 1970). Warto również zwrócić uwagę na badania nad sprawnością funkcjonowania biura (W. Jarzębowski 1974).

Traktowanie prakseologu jako ogólnej metodologii, swoistej gramatyki czynu, wielokrotnie podkreślanej przez Tadeusza Kotarbińskiego, było drogowskazem do rozwijania pragmatycznie nastawionej **metodologii projektowania.** W wyniku wieloletnich badań Wojciech Gasparski publikuje w 1978 roku książkę: *Projektowanie. Koncepcyjne przygotowanie działań.* Dokonuje w niej szerokiego przeglądu istoty działania i jego projektowania jako przedmiotu studiów metodologicznych. Omawia też w oryginalny sposób poszczególne elementy ogólnej metodologii projektowania rozróżniając:

♦ **pragmatyczną** teorię projektowania obejmującą:

1. wyróżnienie typów czynności wykonywanych przy uprawianiu projektowania; 2. opis procedury projektotwórczej; 3. dopatrzenie się zadań, do których wykonania świadomie lub nieświadomie zdążają projektanci i opartą na tym kodyfikacją norm poprawnego postępowania w projektowaniu,

♦ **apragmatyczną,** zajmującą się tym „co ma być projektowane, czyli projektem *in statu nascendi* oraz wytworami projektowania".

Gasparski, nawiązując do rozróżnienia wprowadzonego przez Tadeusza Kotarbińskiego, zalicza metodologię projektowania ze względu na jej część pragmatyczną do metodologii prakseologicznej, a ze względu na jej część apragmatyczną do metodologii logicznej.

Problematykę metodologii organizowania rozwijał również Z. Martyniak, ze środowiska krakowskiego, publikując, obok wcześniejszych artykułowych pozycji (1971 i 1974), książkę *Elementy metodologii projektowania* (1976).

Nawiązując do trafnie zdefiniowanej przez Kotarbińskiego i Pszczołowskiego tezy, że zalecenia i przestrogi prakseologii dotyczą zarówno wzmagania sprawności, jak i unikania niesprawności, rozwinęła się prakseologiczna koncepcja negatywnego sprzężenia zwrotnego określającego to, czego nie należy robić.

Sprawne działanie to eliminacja marnotrawstwa, ale nawet przy zachowaniu należytej staranności mogą powstać pewne straty niemożliwe do uniknięcia (rozkusz, manka kasjerskie, ubytki magazynowe czy transportowe itp.), stąd też jedynie takie sytuacje, w których występuje marnotrawstwo

przekraczające granice społecznej tolerancji, możemy uznać za dysfunkcjonalne, dewiacyjne czy patologiczne, traktując te określenia zamiennie.

Filozofia negatywnego sprzężenia zwrotnego oraz empiryczne i dedukcyjne kształtowanie dyrektyw określających to, czego nie należy robić, mają swoją historię w środowisku prakseologicznym. Tak właśnie były skonstruowane badania nad organizacją pracy dyrektorów w banku (Kieżun 1968), gdzie indeks dysfunkcji stał się podstawą koncepcji „dyrektora intelektualisty", a więc samoregulacyjnego mechanizmu świadomej, racjonalnej refleksji w kręgu działań ograniczonych dyrektywami, czego nie należy robić. Kontynuacją tego podejścia były badania nad autonomizacją jednostek organizacyjnych przedstawione przeze mnie w pracy: *Autonomizacja jednostek organizacyjnych. Z patologii organizacji* (Kieżun 1970). Wydana poza cenzurą, rozszerzona wersja tej pracy w tłumaczeniu angielskim: *Autonomization of Organizational Units. From Pathology of Organization*, ukazała się w 1977 roku.

Autonomizacja jednostek organizacyjnych wyraża się zachwianiem równowagi funkcyjnej wynikającej z faktycznej (nieformalnej) zamiany celu ogólnego, któremu ma służyć dana jednostka organizacyjna, na partykularny cel własny, oraz zamiany postawy służebnej (w interesie całości) na postawę egotyczną (w interesie własnym). Tak pojęta autonomizacja stanowiąca dysfunkcję organizacyjną może być przedmiotem analizy dokonywanej w dwóch płaszczyznach: struktur organizacyjnych oraz postawy uczestników.

Wyniki dalszych badań zespołu Zakładu Prakseologii nad patologią organizacji zostały opublikowane w zbiorowej pracy: *Bariery sprawności organizacji* (Kieżun red. 1978) gdzie, obok mojego wstępnego opracowania o zjawiskach patologicznych jako bariery sprawności, znajdujemy m. in. opracowanie Jadwigi Staniszkis: *Sytuacje konfliktowe a sprawność*, Witolda Jarzębowskiego: *Fikcje organizacyjne i działania pozorne*, oraz wyniki badań nad niesprawnościami we wprowadzeniu elektronicznej techniki obliczeniowej Wiktora Askanasa. Badania nad dysfunkcją działalności administracyjnej i biurokratyzmem prowadzone były też przez zespół profesora Jerzego Kurnala ze Szkoły Głównej Planowania i Statystyki (1966 i 1972).

Dalsze badania nad patologią makro-organizacji ZSRR i państw demokracji ludowych były kontynuowane przeze mnie w Kanadzie. Prakseologiczna analiza niesprawności tych państw, z dedukcyjnie uzasadnioną tezą o nieuchronnym upadku komunizmu została przedstawiona w pracy *Management in Socialist Countries w Montrealu (Kieżun* 1986, Kieżun 1988 wyd. rozszerzone). Trzecie, uaktualnione wydanie ukazało się w Nowym Jorku i w Berlinie Zachodnim (Kieżun 1991).

Kwintesencją tych badań nad dysfunkcją, dewiacją, patologią organizacji było wyróżnienie podstawowych zjawisk: **gigantomanii, luksusomanii, korupcji, arogancji władzy,** obrazowo przedstawianych jako: **Czterej Jeźdźcy Apokalipsy Zarządzania,** a także zjawiska negatywnej autonomizacji, fikcji organizacyjnej, działań pozornych i procesu zwiększania się stopnia optymizmu w ocenie funkcjonowania organizacji w miarę posuwania się w górę po szczeblach hierarchii.

Przedmiotem dalszych opracowań środowiska prakseologicznego była analiza możliwości formalizacji prakseologii i teorii organizacji i zarządzania. Już w 1960 roku zgromadzono wokół tej problematyki wybitnych polskich ekonomistów, ekonometryków, matematyków, logików, takich jak: O. Lange, R. Bartoszyński, A. Ehrenfeucht, Z. Helwig, Z. Pawlak, W. Sadowski, K. Szaniawski. W pracach tych brał udział przebywający wówczas w Polsce prof. A. Rappoport, z Michigan State University. Należy tu zwrócić uwagę na publikację Z. Pawlaka na temat matematycznej teorii organizacji (Pawlak 1962) będącą pionierską próbą w tej dziedzinie.

Do ostatnich chwil swego istnienia jako wyodrębnionej jednostki organizacyjnej, Zakład Prakseologu organizował pracę nad formalizacją teorii organizacji. Na szczególną uwagę zasługują opracowania J. Koniecznego (1970) i H. Stonerta (1967).

Szeroki zakres objęły badania z zakresu psychologii i socjologii organizacji o charakterze normatywnym, podporządkowane idei prakseologicznej sprawności. Wymienić tu należy prace Xymeny Gliszczyńskiej kształtujące model motywacji (1971), Jarosława Rudniańskiego dotyczące sprawności pracy ucznia (1976), Piotra Płoszajskiego: *Psychosocjologiczne metody doskonalenia organizacji* (1977) i *Elementy socjologicznej analizy organizacji* (1978).

Wyodrębnioną dziedzinę badań stanowiła działalność prof. Mariana Mazura (1971) kreująca modele sprawności w procesie informacji i motywacji przy wykorzystaniu aparatury pojęciowej Wienerowskiej cybernetyki blisko związanej z prakseologią.

Próbą szerszego oddziaływania na rozwój badań prakseologicznych i dokonania praktycznych wdrożeń usprawniających była inicjatywa zorganizowania ogólnopolskiej grupy tematycznej: „Systemy organizacji i zarządzania" prof. Zieleniewskiego, podjęta w 1970 roku. Idea tych badań polegała na skoncentrowaniu jak największej ilości ośrodków badawczych w interdyscyplinarnej analizie nad organizacją i zarządzaniem, przy zastosowaniu aparatury i metodologii prakseologicznej.

W rozpoczętych, już po odejściu prof. Zieleniewskiego na emeryturę w 1971 roku, pracach koordynowanych przez Zakład Prakseologu wzięły udział zespoły z ośrodków (warszawskiego, łódzkiego, lubelskiego, wro-

oławskiego) o różnych specjalnościach: ekonomistów, ekonometryków, cybernetyków (J. Rachwalski, W. Radzikowski, J. Mujżel, T. Kasprzak, Z. Prochot), socjologów (A. Podgórecki, A Sarapata, J. Staniszkis, K. Doktór, W. Jędrzycki), psychologów (X. Gliszczyńska, R. Kowaluk, K. Obuchowski, J. Ekel, Z Pietrasiński), teoretyków organizacji (J. Zieleniewski, M. Bielski, S. Chajtman, W. Grudzewski, L. Krzyżanowski, S. Kowalewski, Z. Mikołajczyk, B. Gliński, Z. Szeloch, W. Kieżun, H. Mreła, J. Dzida), prawników (H. Malinowski, L. Bar). Kierownictwo nad grupą tematyczną z ramienia Zakładu Prakseologii podjął prof. A. Zalewski. Zgromadzony w bibliotece Zakładu Prakseologii w wyniku tych badań materiał dokumentacyjny objął ogółem 470 pozycji.

W 1973 roku badania te zostały poważnie ograniczone zarówno z przyczyn typu politycznego, jak i formalnych problemów natury organizacyjno-finansowej. W roku tym, dotychczas samodzielny Zakład Prakseologii został włączony do gigantycznego, bez mała 700 osobowego Instytutu Organizacji i Kierownictwa PAN i Ministerstwa Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki, który jednak został zlikwidowany w 1976 roku.

Kadra naukowa tego Instytutu zasiliła Instytut Badań Systemowych PAN, Instytut Filozofii i Socjologii PAN i Instytut Doskonalenia Kadr Kierowniczych przemianowany na Instytut Organizacji i Zarządzania i Doskonalenia Kadr. Nastąpiło w ten sposób daleko idące rozproszenie kadr o rodowodzie prakseologicznym. Niestety, okazało się, że konflikt prakseologia - polityka był stale aktualny.

3. Zarys rozwoju prakseologicznej teorii organizacji w latach 1989-2001. Okres po odzyskaniu niepodległości w 1989 roku został zapoczątkowany niekorzystnymi zmianami dla pozycji prakseologicznej nauki organizacji i zarządzania. Zlikwidowany został zasłużony Instytut Zarządzania i Administracji, dawniejszy Instytut Organizacji Zasądzania i Doskonalenia Kadr, stworzony przy współpracy z Organizacją Narodów Zjednoczonych (UNIDO) i utrzymujący bliską współpracę z podobnymi czołowymi ośrodkami Europy Zachodniej (Fontainebleau, Genewa, Bradford). Instytut ten m. in. rozwijał koncepcję Public Management w nawiązaniu do prakseologicznej tradycji twórczości Stanisława Kowalewskiego.

Najbogatsza biblioteka problemów organizacyjnych znajdująca się w tym Instytucie została rozproszona, a częściowo po prostu zniszczona, podobnie jak bogate materiały dydaktyczne, np. filmy. Na miejsce tego Instytutu zorganizowano Centralną Szkołę Administracji szkolącą elitarne, małe zespoły kadry administracyjnej z programem prawie całkowicie pozbawionym problematyki prakseologiczna-organizacyjnej, zgodnie z archaiczną tradycją francuską, że administracja jest przede wszystkim dziedziną nauk prawnych i politycznych.

Równolegle, dotychczas wyodrębniony dział nauki „organizacja i zarządzanie" został przekształcony na „zarządzanie i marketing", co wprawia w zdumienie, wiadomo bowiem, że marketing jest jedynie jedną z funkcji zarządzania instytucjami gospodarczymi.

Ostatecznie nie utrzymała się żadna formalna jednostka organizacyjna skoncentrowana, tak jak niegdyś Zakład Prakseologii, na rozwoju prakseologii i prakseologicznej teorii organizacji i zarządzania. Niemniej, dorobek lat 1989-2001 jest rozwijany w ramach powstałego w 1990 roku Towarzystwa Naukowego Prakseologii i indywidualnej aktywności naukowej dawniejszych pracowników i doktorantów Zakładu Prakseologii i niegdyś współpracujących instytucji.

Towarzystwo Naukowe Prakseologii ma ambicję rozwijania swojej działalności w skali międzynarodowej. Wśród jego członków znajdujemy wielu wybitnych uczonych z Finlandii, USA i Czech. We współpracy z wydawnictwem Transaction Publisher z Rutgers University of New Jersey systematycznie publikuje serię: „Praxeology: The International Annual of Practical Philosophy and Methodology". Dotychczas ukazały się cztery tomy tej serii.

Towarzystwo Naukowe Prakseologii we współpracy z Instytutem Filozofii i Socjologii PAN kontynuuje wydawanie kwartalnika „Prakseologia", w którym znajdujemy opracowania dotyczące filozoficznych, teoretycznych, metodologicznych i praktycznych zagadnień sprawności działania.

Dalszą wybitną działalnością Towarzystwa jest wydawanie, wraz z Instytutem Filozofii i Socjologii PAN, wszystkich dzieł Tadeusza Kotarbińskiego Dotychczas ukazały się cztery tomy.

Z indywidualnych opracowań naukowców ze środowiska związanego z Zakładem Prakseologii należy wymienić dwukrotnie wydaną pozycję Marcina Bielskiego *Organizacje, istota, struktury, procesy* (1996). Książkę tę, mającą również służyć za podręcznik akademicki, wyróżniłbym jako specjalnie oryginalną, głęboką interpretację pojęcia organizacji, ciekawie opracowaną dyskusję nad dylematem centralizacja - decentralizacja i omówienie sytuacyjnego podejścia do budowy struktur.

Zofia Mikołajczyk, konsekwentnie rozwijając swoje zainteresowania technikami organizatorskimi, wydała w 1997 roku: *Techniki organizatorskie w rozwiązywaniu problemów zarządzania*, twórczo i oryginalnie przedstawiając zarówno analizę i diagnozę organizacyjną, jak i projektowanie i wdrażanie zmian. Czesław Sikorski (2000) wydał książkę: *Zachowania ludzi w organizacji*, nawiązując do tezy o priorytecie inwestowania w ludzi dla osiągnięcia sukcesu organizacji.

Ukazała się też nowa seria podręczników. Bolesław Rafał Kuc, były pracownik Zakładu Prakseologii, opublikował w dwóch wydaniach *Zarzą-*

dzanie Doskonałe (1999 i 2000), koncentrując się, obok stereotypowych dla podręczników zarządzania problemach, na oryginalnej koncepcji przywództwa oraz międzynarodowym zarządzaniu. Adam Bednarski w swoim *Zarysie organizacji zarządzania* (1998) cytuje dotychczasowe osiągnięcia szkoły prakseologicznej, również trafnie nawiązując do polskich osiągnięć w dziedzinie rozwoju demokracji i szacunku dla wiedzy. Jolanta Szaban, kontynuując swoje zainteresowania z okresu studiów doktoranckich w Zakładzie Prakseologii nad organizacją pracy kierowników, publikuje pracę: *Przemiany roli polskich dyrektorów w wyniku zmian ustrojowych* (2000). Stefan Kwiatkowski (2000) twórczo rozwija oryginalną koncepcję intelektualnej przedsiębiorczości mającą zbieżne elementy z prakseologicznym modelem dyrektora-intelektualisty (Kieżun 1958). Władysław Kobyliński w swojej dwutomowej pracy *Organizacja i zarządzanie* (2000) omawia zarówno historię rozwoju, jak i podstawowe idee „polskiej szkoły prakseologicznej".

Moje kolejno unowocześniane podręczniki akademickie wydawane po 1989 roku stanowią całościowy wykład nawiązujący do podanych w pierwszym rozdziale tego opracowania założeń prakseologicznej teorii organizacji i zarządzania. Zawierają także wyodrębnione rozdziały z omówieniem prakseologicznej aparatury pojęciowej i systemu prakseologicznych ocen. I tak, podręcznik: *Organisation et Gestion Manuel de Base* (1990) zawiera rozdział: *Praxeologie: appareil des notions et les regles du travail efficient.* Podobnie w następnym podręczniku: *Organisation et Management* (1992 i 1996). W ostatnio wydanym w Polsce nowym podręczniku *Sprawne zarządzanie organizacją* (dwa wydania: 1997 i 1998) znajdują się rozdziały: *Sprawność* i *Ogólne wytyczne sprawnego działania*

Można oczywiście znaleźć znacznie więcej pozycji naukowych mieszczących się w ramach prakseologicznej teorii organizacji i zarządzania, jej aparatury pojęciowej i struktury ocen, lecz prace te nie dają satysfakcjonujących rezultatów wdrożeniowych.

4. Dylematy wdrożeń - konflikt modelowy - prakseologia - polityka. Prakseologiczna teoria organizacji i zarządzania jest nauką praktyczną o jednoznacznie teleologicznym normatywno-wdrożeniowym charakterze. Niestety, próby praktycznego wdrożenia jej dyrektyw zarówno w okresie PRL, jak i obecnie w okresie III Rzeczpospolitej nie są zadawalające.

Punktem wyjścia rozważań nad procesem wdrażania **prakseologicznego modelu intensywno-jakościowego** może być analiza sprzeczności pomiędzy nim, a wykształconym w warunkach socjalistycznego totalitaryzmu politycznym modelem **ekstensywno-ilościowym.** Model ten był funkcją określonej rzeczywistości społecznej PRL, politycznego programu rewolucyjnego tempa rozwoju. Ażeby jak najszybciej rozpocząć działanie, nie można

było sobie pozwolić na zbyt długi okres preparacji, wobec tego bez dokładnego planu zaopatrzenia, transportu, całej organizacji procesu rozpoczynano działanie, zakładając, że w czasie jego realizacji pokona się piętrzące trudności. Był to okres walki o ilościowe wykonanie planu, często obwarowanego symbolicznym terminem (np. na cześć rocznicy rewolucji październikowej), w czasie której trzeba improwizować i wykazać się kumoterskim sprytem, co oczywiście nie sprzyjało jakości wykonania. Jej niska jakość powodowała konieczność usuwania licznych usterek w procesie eksploatacji. Model ten, typowy dla gospodarki w krajach zacofanych, wpływał na preferencję postawy skutecznościowej, nastawionej na realizację założonych zadań z negliżowaniem kosztów, a preferencja ilościowego efektu działalności powodowała wykształcenie się pewnych typowych postaw wytwórcy.

W szczególności utrwaliły się niezamierzone wzorce patologiczne, jak np. fikcyjne wykonanie zadania: uroczyste otwarcie jakiegoś obiektu, a później poprawianie usterek i wykańczanie go przez wiele miesięcy. Historycznym, akademickim przykładem jest Dworzec Centralny w Warszawie otwarty w grudniu z okazji zjazdu partu i przyjazdu pociągiem Leonida Breżniewa, a oddany do publicznej eksploatacji dopiero w maju następnego roku. Jednocześnie model ekstensywno-ilościowy sprzyjał wykształceniu się postawy sprytu życiowego typu kumoterskiego. Tworzyła się siatka wzajemnych świadczeń na zasadzie *do ut des*, określająca hierarchię stosunków międzyludzkich. Była to prosta droga do wszelkiego typu łapówkarstwa, nieformalnej wymiany wzajemnych usług, dająca nieraz fikcyjny efekt. Zginęła tu bowiem ocena jakości, a kreatywność przerodziła się w swoistą formę „cwaniactwa". W dłuższym okresie, pomimo pierwotnych pozornych sukcesów, jego rola wychowawcza była ujemna - niszczyła trwale infrastrukturę moralną, wykształcając wzorzec aktywności typu: „byle jak, aby dużo i szybko".

Przeciwstawny, **prakseologiczny model działania organizacyjnego ma charakter intensywno-jakościowy.** Proporcje czasowe i merytoryczne pomiędzy preparacją a realizacją i kontrolą działania układają się tu odmiennie. Zdając sobie sprawę z probabilizmu zdarzeń usiłuje się zredukować stopień niepewności. Dokonuje się przede wszystkim analizy celu pod kątem jego osiągalności i dostępności. Bada się, czy cel jest w ogóle możliwy do zrealizowania w skali aktualnego stanu wiedzy i techniki, następnie ocenia się dostępność jego realizacji na podstawie bilansu środków finansowych, rzeczowych i osobowych. Bilans ten musi mieć charakter zarówno ilościowy, jak czasowy i jakościowy. Pamiętamy, że działanie sprawne jest skuteczne i ekonomiczne, stąd też i **daleko idąca precyzja analizy wszystkich kosztów materialnych, a także i moralnych.** Chodzi nie tylko o to, ile będziemy mieć środków, ale jakiego gatunku i kiedy.

W procesie preparacji analizuje się również możliwości awaryjne w celu ich zapobieżenia lub zlikwidowania. Im większa skala wyobraźni w tej sferze, tym mniejsza niepewność w realizacji założonego celu. Proces preparacyjny, jak widać, jest żmudny i długotrwały. Jego filozofia w gruncie rzeczy wiąże się z przeświadczeniem o istnieniu obiektywnie zdeterminowanej rzeczywistości rządzącej się prawami przyczynowo-skutkowymi, które nie są jeszcze w pełni znane, ale na tyle wystarczające, że umożliwiają powa-żną redukcję niepewności w działaniu. Tak przygotowany proces w fazie je- go realizacji przebiega w zupełnie innej formie niż w modelu ekstensy- wno-ilościowym. Nie ma tu już tego etosu walki z nieprzewidzianymi trudnościami, walki z naturą, która staje na drodze do realizacji celu. Nie ma też satysfakcji ze spontaniczności działania i z improwizacji, ale jest za to spokój i rytmiczność, a jako efekt wysoka jakość działania przy niskich kosztach.

Jest rzeczą oczywistą, że czas etapu realizacji jest tu odpowiednio krótszy niż w modelu ekstensywno-ilościowym, istotną korzyść uzyskuje się dzięki skróceniu etapu kontroli i usuwania usterek w produkcie końcowym. Produkt jest dobry i usterki są nieznaczne. Dłuższy czas poświęcony na etap preparacji odpowiada krótszemu czasowi poświęconemu kontroli wykonania i likwidacji usterek. Działanie w sumie nie jest więc dłuższe, zmienia się jedynie jego struktura. Oczywiście, blednie barwa działania, nie ma już potrzeby uruchamiania fanfar głoszących chwałę zwycięzcy, który wygrał bitwę o plan, bo jest to normalna ustabilizowana aktywność, której satysfakcją jest perfekcjonizm wykonania, a nie wykonanie jako takie. Kształtuje to zupełnie inny model człowieka, racjonalnego w sferze przewidywania. Człowieka, który uczy się myśleć kategoriami przyszłości, a jednocześnie człowieka, który docieka praw natury i usiłuje je wykorzystać w sprawnym działaniu. **Człowieka, który uczy się wyzwalać doskonałość z każdego poczynania.** Jest to model wychowawczy mistrza, który ceni swoje dzieło jako efekt swojej myśli i staranności w działaniu. Jest to człowiek autentyczny, który nie ma potrzeby kreowania stanów fikcyjnych, bo nie ma dla nich miejsca w modelu. Jednocześnie sprawność preparacji i wyeliminowanie przypadkowości działania odrzuca potrzebę działań patologicznych, związków kumoterskich i wykazania się doraźnym sprytem. Inaczej zaczyna się kształtować układ hierarchii wartości, już nie „byle jak, ale dużo i szybko", ale „dobrze, starannie, choćby mniej".

Tworzy to zupełnie inny klimat, kształtujący solidność, staranność, odpowiedzialność, zaufanie, a więc wszystkie cechy nazywane przez Tadeusza Kotarbińskiego, w dialekcie śląskim, **„spolegliwością",** których wagi nie można przecenić. Ten wychowawczy, wysoce moralny walor „dobrej roboty" wyjaśnia trafność traktowania przez Tadeusza Kotarbińskiego prakseologii jako części etyki.

W latach 1956-1989, mimo praktycznego upowszechnienia modelu ekstensywno-ilościowego było (jak wspomniałem na początku) miejsce dla modelu intensywno-jakościowego, m.in. w ramach promocji idei Dobrej Roboty, w skrócie określanej jako Do-Ro. Rozwijanie wiedzy prakseologicznej jako obowiązkowego wykładu w wyższych uczelniach na podstawie podręczników Zieleniewskiego, Kumala i Kieżuna musiało oddziaływać pozytywnie na stopniowe wykształcanie się świadomości rangi prakseologicznego podejścia. Ważną rolę odgrywał też proces doskonalenia w zakresie prakseologicznej teorii organizacji wysokich kadr, nie wyłączając kadry ministerialnej.

W latach 1990-2001, niestety, nie udało się daleko idące wdrożenie zasad prakseologicznej teorii organizacji, „byle-jakość" organizacyjna przeważała w przeprowadzeniu procesu transformacji gospodarczej i administracyjnej. Niemniej, warunki konkurencyjnego wolnego rynku stopniowo wymuszają wdrożenie prakseologicznego modelu intensywno-jakościowego.

Trudniejszym problemem jest pozytywne rozwiązanie konfliktu prakseologia - polityka w sferze działań władzy prawodawczej, wykonawczej i sądowniczej, gdzie patologiczny model Czterech Jeźdźców Apokalipsy Zarządzania odgrywa stale zbyt dużą rolę.

5. Konkluzja. Ostateczna konkluzja z wyżej przedstawionego, dalece niekompletnego zarysu organizacji badań i prób wdrożeń dyrektyw polskiej prakseologicznej szkoły teorii organizacji i zarządzania, sprowadza się do prostego postulatu intensywnego rozwijania prakseologicznej wiedzy organizacyjnej i odwagi w sprawnym likwidowaniu permanentnego konfliktu na etapie wdrożeń pomiędzy prakseologią a polityką.

Bibliografia:

Auby, J. F. (1996) *Management Public.* Edition Dalloz, Paris.

Bartoli, A. (1997) *Le management dans les organisations publiques.* Dunod, Paris.

Bednarski, A. (1998) *Zarys teorii organizacji i zarządzania.* Toruń.

Bertalanffy, L. (1956) *General SystemTheory. In:"Yearbook* of the Society for General System Research", nrl.

Bielski, M. (1967) *Polska myśl naukowa w dziedzinie organizacji i kierownictwa w latach 1900-1939,* w: „Problemy Organizacji", nr 9.

Bielski, M (1974) *Formalna i rzeczywista struktura organizacyjna.* PWE. Warszawa.

Bielski, M. (1996) wyd.2: *Organizacje, istota, struktury, procesy.* Łódź.

Bolesta-Kukułka, K. (1978) *Miejsce i rola konfliktu w organizacji,* w: Kieżun W. (red) *Bariery sprawności organizacji.* Warszawa.

Czerminski, A., Trzcieniecki J. (1969) *Elementy teorii organizacji i zarządzania.*

Drucker, P. (1999) *Management Challenge for XXI Century*. Harper Business, London.
Dzida, J. (1969) *Rozpiętość i zasięg kierowania w teorii i praktyce.* Warszawa.
Farnham, D., Horton, S. (1996) *Managing the New Public Services.* Macmillan, London.
Gasparski, W. (1978) *Projektowanie. Koncepcyjne przygotowanie działań.* Warszawa.
Gasparski, W., Kieżun, W. (1973) *O niektórych wspólnych zagadnieniach metodologicznych teorii organizacji i zarządzania oraz teorii systemów technicznych i ich sterowania,* prakseologia" nr 2/46.
Gasparski, W., Pszczołowski, T. (1983) *Praxiological Studies. Polish Contributions to the Science of Efficient Action.* D. Reidel, Dordrecht, PWN, Warsaw.
Gasparski, W. (1993) *A Philosophy of Practicality; A Treatise on the Philosophy of Tadeusz Kotarbiński.* "Acta Philosophica Fennica", Helsinki.
Gasparski, W. (2002) *Tadeusz Kotarbiński - filozof praktyczności i jego dzieło,* Seminarium Krytyczna Teoria Organizacji. Warszawa.
Gliński, B. (1990) *Podstawy zarządzania przedsiębiorstwami.* Warszawa.
Gliszczyńska, X. (1982) *Motywacja do pracy.* Warszawa.
Jarzębowski, W (1974) *Nowoczesne biuro. Organizacja i technika.* Warszawa.
Jarzębowski, W. (1978) *Fikcje organizacyjne i działania pozorne,* w: Kieżun, W., *Bariery sprawności organizacji.* Warszawa.
Kieżun, W. (1974) wyd. 2, *Dyrektor. Z problematyki zarządzania instytucją.* Warszawa.
Kieżun, W. (1980) wyd. 2, *Podstawy organizacji i zarządzania.* Warszawa.
Kieżun, W. (1977) AutonomizationofOrganizationalUnits.FromPathologyofOrganization., bez cenzury. Warszawa.
Kieżun, W. (1990) ed. 2 *Organisation et Gestion.* Manuel de Base ONU, Bujumbura.
Kieżun, W. (1991) ed. 3 *Management in Socialist Countries.* De Gruyter, Berlin, New York.
Kieżun, W. (1992) *Organisation et Management.* ONU, Kigali.
Kieżun, W. (2000) Reforma *administracyjna a sfera społeczna.* Sejm RP, Warszawa.
Kieżun, W. (2000) *Czterech Jeźdźców Apokalipsy.* „Kultura" Marzec, Paryż.
Kieżun, W. (2000) Transformacja administracji w świetle teorii organizacji i zarządzania. „Master Business Administration", nr 1, Warszawa.
Kieżun, W. (2000) *Naprawić państwo* „Rzeczpospolita", 17 listopada.
Kieżun, W. (2001) Dorobek Polskiej Szkoły Prakseologicznej. Przeszłość i Przyszłość Nauk o Zarządzaniu. Łódź.
Kobyliński, W. (2000) *Organizacja i Zarządzanie* (2 tomy). Warszawa.
Kotarbiński, T (1957) *Czyn,* w: *Wybór pism.* Warszawa, s. 422.
Kotarbiński, T. (1955) *Traktat o dobrej robocie.* Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk.
Kowalewski, S. (1973) *Teoria struktury administracji państwowej.* Warszawa.
Kowalewski, S. (1974) wyd.2, *Przełożony i podwładny.* Warszawa.
Koźmiński, A. K., Zawiślak, A. M. (1982) *O organizacji - dwugłos względnie uporządkowany.* Warszawa.

Koźmiński, A. K. (red.) (1983) *Współczesne teorie organizacji.* Warszawa.
Krzyżanowski, L. (1992) *Podstawy nauki o organizacji i zarządzaniu.* Warszawa.
Kwiatkowski, S. (1967) *Produkcyjne zachowanie jednostki w zespole pracowniczym.* Warszawa.
Kwiatkowski, S. (1970) *Organizacyjna rola kierownika.* Warszawa.
Kwiatkowski, S. (2000) *Przedsiębiorczość intelektualna.* Warszawa.
Kuc, B. R. (1970) *Prakseologiczne aspekty kontroli administracji państwowej.* Warszawa.
Kuc, B. R. (1983) *Prakseologiczna teoria organizacji,* w: Koźmiński, A. K., *Współczesne teorie organizacji.* Warszawa.
Kuc,B. R. *(1978) Autonomizacja działań kontrolnych na przykładzie administracji państwowej,* w: Kieżun, W., *Bariery sprawności organizacji.* Warszawa.
Kuc, B. R. (2000) wyd. 2, *Zarządzanie doskonałe,* Wyd.2.Warszawa.
Kurnal, J. (1969) *Zarys teorii organizacji i zarządzania.* Warszawa.
Kumal, J. (1979) *Teoria organizacji i zarządzania.* Warszawa.
Madurowicz, W. (1973) *Prakseologiczne aspekty podwójnego podporządkowania organów administracji terenowej,* praca doktorska w aktach Zakładu Prakseologii.
Marek, M, Turska, A. (1978) Konflikty *organizacyjne z otoczeniem i modele ich rozwiązywania,* w: Kieżun, W. *Bariery sprawności organizacji.* Warszawa.
Martyniak, Z. (1971) *Zagadnienia metodologii działalności organizatorskiej.* „Problemy Organizacji" nr.3.
Martyniak, Z. (1974) *Ogólna metodologia organizowania.* „Aktualności Ekonomiczne", Kraków.
Martyniak, Z. (1976) *Elementy metodologii organizowania.* Warszawa.
Mikołajczyk, Z. (1977) *Techniki organizatorskie.* Warszawa.
Mikołajczyk, Z. (1997) *Techniki organizatorskie w rozwiązywaniu problemów zarządzania.* Warszawa.
Pawlak, Z. (1963) *Zarys matematycznej teorii organizacji.* „Materiały Prakseologiczne" nr 6.
Piekara, A. (1997) *Ekspertyza. Organizacja dwustopniowego podziału terytorialnego w aspekcie prawnym i samorządowym.* Warszawa.
Płoszajski, P. (1977) *Psychosocjologiczne metody doskonalenia organizacji.* Warszawa.
Płoszajski, P. (1978) *Elementy socjologicznej analizy organizacji Warszawa.*
Pszczołowski, T. (1976), *Zasady sprawnego działania,* wyd. V. Warszawa.
Pszczołowski, T. (1978) *Mała encyklopedia prakseologii i teorii organizacji.* Wrocław, Warszawa, Kraków. Gdańsk.
Pszczołowski, T. (1962) *Umiejętność przekonywania i dyskusji. Warszawa.*
Pszczołowski, T. (1978) *Organizacja od przodu i od tyłu Warszaw a.*
Rudniański, J. (1967) *Sprawność umysłowa. Warszawa.*
Szaban, J. (1978) *Patologie w organizacji pracy kierowniczej,* w: Kieżun, W. (red) *Bariery sprawności organizacji.* Warszawa.

Szaban, J. (2000) *Przemiany roli polskich dyrektorów w wyniku zmian ustrojowych.* Warszawa.
Sikorski, Cz. (1973) *Długość okresu realizacji usprawnień.* Warszawa.
Sikorski, Cz. (1988) *Projektowanie i rozwój organizacji instytucji.* Warszawa.
Sikorski, Cz. (2000) *Zachowanie ludzi w organizacji.* Warszawa.
Staniszkis, J. (1972) *Patologie struktur organizacyjnych.* Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk.
Staniszkis, J. (1978) *Sytuacja konfliktowa a sprawność,* w: Kieżun, W. (red) *Bariery sprawności organizacji.* Warszawa.
Wawrzyniak, B. (1977) *Decyzje kierownicze w teorii i praktyce zarządzania.* Warszawa.
Wawrzyniak, B. (1987) *Szkoła zarządzania.* Warszawa.
Wiener, N. (1971) *Cybernetyka, czyli komunikacja w zwierzęciu i maszynie.* Warszawa.
Zieleniewski, J. (1965), wyd. 2, *Organizacja zespołów ludzkich.* Warszawa.
Zieleniewski, J. (1965a) wyd.2. s.17.
Zieleniewski, J. (1965b) wyd. 2 s.19.
Zieleniewski, J. (1965c) wyd. 2 s. 20.
Zieleniewski, J. (1965d) wyd. 2. s. 83.
Zieleniewski, J. (1965e) wyd. 2 s.l 15.
Zieleniewski, J. (1975) *Zarządzanie i organizacja.* Warszawa.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 35 2003

JERZY BOBRYK
Instytut Psychologii PAN

PROBLEM GENEZY WIEDZY LUDZKIEJ
A SPORY O WŁAŚCIWĄ METODOLOGIĘ BADAŃ EMPIRYCZNYCH

1. Uwagi wstępne: empiryzm, racjonalizm a filozofia nauki. Od początku nowożytności, aż po Kantowski „przewrót kopernikański" empiryzm i racjonalizm były dwoma konkurencyjnymi i konkurującymi teoriami umysłu oraz genezy ludzkiej wiedzy i mogłoby się wydawać, że po *Krytyce czystego rozumu* niemożliwe już będzie podtrzymywanie tak skrajnie rozbieżnych stanowisk epistemologicznych. Stało się jednak inaczej i chociaż obecnie niemal wszyscy zgadzają się z Kantem, że nie warto się spierać o to, czy umysł ludzki może być, przynajmniej na początku swojego rozwoju, niezapisaną białą kartą, i przyjmują konieczność istnienia jakiejś wiedzy *a priori*, to spory epistemologiczne nie milkną i jak przed wiekami dotyczą one genezy wiedzy. Obecnie, kiedy pytamy o to, skąd bierze się ludzka wiedza aprioryczna, skłaniamy się albo ku odpowiedzi, że zawdzięczamy ją temu, że natura wyposażyła nas w tak a nie inaczej zbudowane mózgi i receptory, albo też ku uznaniu, że kultura, wraz z językiem i innymi systemami znakowymi, decydują o tym, w jakie kategorie organizujemy dane naszego doświadczenia.

W drugiej połowie XX wieku za sprawą, między innymi, teorii Noama Chomsky'ego epistemologowie, uznając, że za aprioryczne elementy naszej wiedzy odpowiedzialny jest nasz język etniczny, zaczęli koncentrować się na problemie jego pochodzenia. W kognitywistyce, w lingwistyce i w psychologii przeważa obecnie stanowisko natywistyczne uznające, że zdolności językowe, podobnie jak wszelka inna wiedza aprioryczna, są prostym efektem biologicznej struktury naszego mózgu. Mogłoby się wydawać, że wielka rozmaitość i niewspółmierność języków etnicznych - zwanych przez natywistów „naturalnymi" - zmusza nas do uznania radykalnej odmienności neuroanatomicznej i neurofizjologicznej struktury mózgów Chińczyków, Holendrów i Zulusów, jednak przed przyjęciem tej tezy broni neonatywistów teoria gramatyki uniwersalnej. Wprawdzie ani samemu Chomsky'emu, ani nikomu innemu nie udało się szczegółowo i przekonująco pokazać, co wspólnego jest w języku Apaczów, Buszmenów, Chorwatów, Dajaków, Etrusków, Fenicjan i licznych pozostałych grup etnicznych, a ponadto żaden z badaczy mózgu nie byłby w stanie wyjaśnić, jakie to, na przykład, neuroanatomiczne struktury zmusiły Polaków do zaniechania używania liczby podwójnej, to jednak liczba zwolenników neonatywizmu zdaje się systematycznie rosnąć.

Komuś o nastawieniu pragmatycznym mogłoby się wydawać, że spór o genezę wiedzy ma charakter drugorzędny, że przede wszystkim winniśmy pytać o jej adekwatność i praktyczną przydatność. Jednak metodologowie i filozofowie nauki ciągle poszukują zarówno najwłaściwszych sposobów gromadzenia wiedzy jak i ostatecznych kryteriów jej oceny.

Kartezjusz[1], jak pamiętamy, musiał ostatecznie uznać, że gwarantem pewności ludzkiej wiedzy jest Bóg, współcześni neonatywiści na miejsce Osoby Boskiej podstawiają bezosobową Naturę oraz ewolucyjne Mechanizmy Selekcji i Doboru Naturalnego, co w obu wypadkach zamyka dyskusję o pewności ludzkiej wiedzy. Jednak malkontenci w postaci neokantystów, postmodernistów, czy konwencjonalistów systematycznie niszczą dobre samopoczucie neokartezjanistów.

W niniejszym artykule chciałbym odwrócić tradycyjny kierunek rozważań, w którym metodologię uzasadnia się epistemologią i zaproponować odpowiedź na pytanie: Jakie światło na nierozstrzygnięte problemy epistemologiczne rzucają doświadczenia i dyskusje, sukcesy i porażki, dwudziestowiecznej metodologu nauki, przede wszystkim metodologii badań empirycznych?

Na początek, jak się wydaje, warto zdefiniować terminy „metodologia nauk empirycznych" i „nauki empiryczne". Będą to definicje wstępne i tymczasowe, może nadmiernie ogólne i mało precyzyjne, gdyż celem tego tekstu jest między innymi pokazanie, umykającej czasem uwadze[2], faktycznej wielości i niejednolitości sposobów rozumienia obu terminów.

Metodologię można zdefiniować jako naukę badająca i opisującą zarówno sposoby przechodzenia od danych empirycznych do teorii naukowych, jak i od teorii naukowych do danych empirycznych. Świadomie użyłem nieprecyzyjnego i metaforycznego terminu „przechodzenie", by nie sugerować, że metodologia musi koniecznie bądź wyłącznie zajmować się falsyfikacją lub udowodnieniem jakiejś teorii w świetle danych empirycznych. Jak postaram się to pokazać dalej, bardzo często przyglądamy się danym empirycznym w świetle teorii lub oceniamy teorię w świetle danych empirycznych nie tylko, ani nie przede wszystkim po to, by po prostu odrzucić lub utrzymać teorię. Nie mogłem też napisać, że metodologia jest nauką o procesach lub regułach oceniania teorii naukowych w świetle danych empirycznych, gdyż poniżej będę się zajmował tak metodologią normatywną, jak i metodologią opisową, oraz rozważał relacje, jakie mogą pomiędzy nimi zachodzić.

[1] R. Descartes: *Rozprawa o metodzie*. Warszawa 1970, s. 41.

[2] Nieświadomość wielości sposobów rozumienia tych terminów widać, na przykład, zarówno w języku jak i w procedurach badawczych współczesnej psychologii (na ten temat: J. Bobryk: *James J. Gibson, psychologia poznawcza i metodologia naukowych programów badawczych.* Przegląd Psychologiczny, t. 44, nr 1,2001,73-84.)

Nauki empiryczne to nauki, które tworzą swoje teorie (a te są uporządkowanym zbiorem twierdzeń pozwalających na opisywanie i wyjaśnianie jakiegoś fragmentu lub aspektu rzeczywistości), uwzględniając dane empiryczne. Zawieszam tymczasem pytanie, co może lub powinno być efektem owego „uwzględniania" i jakie są dopuszczalne lub optymalne sposoby zbierania owych danych empirycznych? Zawieszam też problem, czy przez „uwzględnianie danych empirycznych" należy rozumieć wyłącznie to, co uzyskano w efekcie obserwacji i eksperymentu, czy może racjonalne jest uwzględnianie **także** danych pochodzących „z drugiej ręki", na przykład z relacji osób trzecich, zapisów w dziennikach osobistych czy kronikach.

2. Metodologia czy metodologie? Zarys historii rozwoju refleksji nad metodologią nauki. Przedstawiając zarys historii refleksji nad metodologią i filozofią nauki, muszę dokonać skrótów i opuszczeń, przedstawię coś, co moim zdaniem można nazwać główną linią przemian tej historii.

W metodologii najstarszej i najbardziej tradycyjnej, zwanej często indukcjonistyczną, stworzenie teorii naukowej jest ostatnim etapem i ukoronowaniem właściwego postępowania naukowego. Jest to tradycja przebiegająca od Franciszka Bacona do neopozytywistów Koła Wiedeńskiego. W tradycji tej cechą charakterystyczną jest wyrażane wprost lub zakładane *implicite* przekonanie, że można stworzyć uniwersalny i ponadczasowy, właściwy sposób zbierania danych empirycznych i tworzenia naukowych teorii. Sposób ten, kiedy jest już odkryty lub ustalony, może być stosowany mechanicznie, bez modyfikacji i niezależnie od przedmiotu badań naukowych, tak że, jak pisał i myślał Franciszek Bacon, właściwa metoda, kiedy już zostanie ustalona, pozwoli nawet dziecku na dokonywanie odkryć naukowych. Inną cechą charakterystyczną tej tradycji jest to, co u Bacona nazywa się „metodą negatywną", a u neopozytywistów „walką z metafizyką", czyli próba zidentyfikowania i wyeliminowania z naukowej refleksji wiedzy pozornej, niesprawdzonej i dlatego niezgodnej z rzeczywistością lub przynajmniej (np. ze względu na mętność czy wieloznaczność pojęć) utrudniającej postęp naukowy.

W przekonaniu indukcjonistów fundamentem nauki są twierdzenia o faktach, czyli zdania zdające sprawę z wyników obserwacji lub eksperymentu. Takie zdania obserwacyjne nazywano zdaniami „bazowymi", „fundamentalnymi", „protokolarnymi", „konstatacjami", lub inaczej, rozmaicie rozróżniając, a niekiedy utożsamiając te terminy. Tak czy inaczej uważano, że owe zdania powinny być wyrażone językiem czystego opisu, a zatem nie mogą być uwikłane w jakikolwiek kontekst teoretyczny (bo ten bardzo często obciążony jest „metafizyką"). Tak zbudowane twierdzenia, umożliwiają, dzięki rozumowaniu indukcyjnemu, sformułowanie twierdzeń ogólnych i praw na-

[3] Za: M. McLuhan: *The Gutenberg Galaxy.* University of Toronto Press, Toronto 1997, s. 148.

ukowych, a następnie ich uporządkowanych zbiorów czyli teorii naukowych. Poza twierdzeniami o faktach i ich uogólnieniami w nauce dopuszczalne są jeszcze twierdzenia dedukcyjnie z nich wyprowadzone. Wszelkie inne twierdzenia mają charakter nienaukowy.

Program neopozytywistów rozmył się między innymi z powodu niemożliwości uzyskania zgody w rozumieniu tak zwanych zdań protokolarnych[4]. Miały to być zdania zdające sprawę z doświadczenia (percepcji i myślenia) określonej osoby w określonym czasie. Po pierwsze, nie dało się uzgodnić właściwej i niekłopotliwej (np. z powodu nadmiernej długości i złożoności zapisu) formy takich zdań. Po drugie, nie rozwiązano problemu „psychologizmu" takich zdań, czyli ustalenia tego, jak od języka fenomanalistycznego (czyli zdań mówiących o doświadczeniach określonego podmiotu w danej chwili), przejść do języka intersubiektywnego, a dalej do języka fizykalistycznego.

Był jednak jeszcze jeden, moim zdaniem istotniejszy, powód załamania się programu neopozytywistów-indukcjonistów. Okazało się, że zdań czysto opisowych po prostu zbudować nie można[5]. W każdy język wbudowany jest jakiś obraz świata (to wiemy z lingwistyki), a każda percepcja zdeterminowana wrodzonymi lub nabytymi, trwałymi lub chwilowymi cechami spostrzegającego podmiotu (to wiemy z psychologii percepcji[6]). Zakładając, że możliwe jest jednak skonstruowanie nieuwikłanych w żaden określony kontekst teoretyczny i intersubiektywnych twierdzeń o faktach, pozostaje do rozwiązania problem ich prawdziwości, skoro nie są one tautologiami, ani nie mogą być uważane za aksjomaty. Pewnym rozwiązaniem wydawała się tak zwana logika indukcjonistyczna, jednak fakt istnienia i potrzebę stworzenia takiej logiki kwestionowano niejednokrotnie (poza Davidem Humem, czynił to między innymi Karl Popper[7]).

Współczesna wersja indukcjonizmu, zwana probabilizmem, zalicza do twierdzeń naukowych twierdzenia nie tyle pewne co **wysoce prawdopodobne.** Jakieś twierdzenie jest tym bardziej prawdopodobne, im więcej obserwacji za nim przemawia.

Warto tu może dodać, że wszystkie współczesne nurty metodologiczne uznają, iż czym innym jest problem akceptacji twierdzeń naukowych, czym innym zaś problem ich udowodnienia bądź pewności. Teoria może być akceptowana pomimo niemożliwości jej ostatecznego udowodnienia. Za akceptacją teorii naukowej może przemawiać jej przydatność w przewidywaniu faktów lub to, że jest ona zgodna (lub wydaje się być zgodna)

[4] A. Koterski (red.): *Spór o zdania protokolarne.* Warszawa 2000.

[5] K. Ajdukiewicz: *Obraz świata i aparatura pojęciowa,* w: *Język i poznanie,* t. 1. Warszawa 1985; K. Poppen *Logika odkrycia naukowego.* Warszawa 1977.

[6] J. Bobryk: *James J. Gibson, psychologia poznawcza...*, wyd. cyt., s. 73-84.

[7] K.Popper: *Logika odkrycia naukowego,* wyd. cyt.

z wieloma (nie koniecznie wszystkimi) już zarejestrowanymi danymi empirycznymi. Istnieje wiele kryteriów, które można zastosować rozważając problem akceptacji danej teorii naukowej lub pojedynczego twierdzenia. Zwolennicy tak zwanego skrajnego empiryzmu (jedną z jego odmian jest właśnie indukcjonizm) nie dostrzegają wielości kryteriów, jakie można przyjąć, rozważając problem akceptowalności teorii naukowej.

Innym, i chronologicznie następnym, rodzajem skrajnego empiryzmu jest to, co Lakatos[8] nazywa dogmatycznym falsyfikacjonizmem, co można też nazwać empiryzmem bez indukcjonizmu. Wychodzi się tu z założenia, że wprawdzie nie można udowodnić twierdzenia dotyczącego faktów, ale można je sfalsyfikować przez empiryczną kontrewidencję, czyli pokazanie empirycznego faktu z tym twierdzeniem niezgodnego. Tak pisali nepozytywiści[9], ale dopiero Karol Popper uczynił z tego przekonania podstawę programu metodologicznego.

W tej metodologii zakłada się, że w momencie tworzenia teorii trzeba uznać względną i tymczasową niezależność twierdzeń i teorii naukowych od faktów, natomiast w chwili falsyfikacji zależność teorii jest bezwzględna. W metodologii zaproponowanej przez Poppera sformułowanie teorii lub hipotezy jest zaledwie początkiem procedury jej oceny. Według Karla Poppera, teorie naukowe z reguły nie są, i nie muszą być, starannym indukcyjnym uogólnieniem wielu danych empirycznych. Zadaniem metodologii nauki nie jest - wbrew temu, co sądzili indukcjoniści - jedynie, ani przede wszystkim, zbadanie, jak prawidłowo i bez narażenia się na błędy przechodzić od danych zgromadzonych w eksperymentach lub obserwacjach do teorii naukowej, rozumianej jako system twierdzeń pozwalających na wyjaśnienie faktów zaobserwowanych i przewidywanie tych, które jeszcze zaobserwować można. Zdaniem Poppera, metodologia i filozofia nauki przede wszystkim winny się zająć tym, czy i jak można za pomocą badań eksperymentalnych **sfalsyfikować** daną teorię naukową.

Karol Popper uznawał, jak powiedzieliśmy, względną niezależność teorii czy pojedynczych twierdzeń naukowych od faktów empirycznych, co oznacza, że teoria nie musi być uogólnieniem obserwacji, może być efektem intuicji lub nawet zgadywania. Ocenianie teorii naukowej rozpoczyna się po jej zbudowaniu i wyrażeniu. Każda teoria naukowa musi zostać porzucona po zarejestrowaniu faktów pozostających z nią w sprzeczności, może zaś być utrzymywana tak długo, jak długo nie zostaną odkryte fakty empiryczne z nią niezgodne. Falsyfikacja teorii naukowej odbywa się według następującego sche-

[g] I. Lakatos: *The methodology of scientific research programmes.* Cambridge University Press, Cambridge 1978; I. Lakatos: *Pisma z filozofii nauk empirycznych.* Warszawa 1995.

A. J. Ayer *Weryfikacja i doświadczenie,* w: A. Koterski (red.): *Spór o zdania protokolarne,* wyd. cyt., s. 234.

matu: Po ostatecznym sformułowaniu teorii wyprowadzamy z niej szczegółowe twierdzenia, tak aby odnosiły się do możliwych do zarejestrowania faktów empirycznych. Dalej w drodze obserwacji lub eksperymentu poszukujemy faktów niezgodnych z takim twierdzeniem. Znalezienie ich zmusza do porzucenia teorii na rzecz innej. Każda naukowa teoria jest co najwyżej przybliżonym obrazem rzeczywistych zależności, jest jednocześnie falsyfikowalna. Nienaukowe są teorie tak skonstruowane, że zawsze można z nimi uzgodnić wszystkie fakty empiryczne. Takimi teoriami są - zdaniem Poppera - na przykład marksizm i psychoanaliza.

Zwracano uwagę[10], że w gruncie rzeczy konfrontujemy z wynikami obserwacji lub eksperymentu nie tyle same teorie, co teorie z wiedzą towarzyszącą (ta ostatnia jest często „milcząco zakładana", więc najczęściej wymyka się uwadze), poza tym przypominano, że nie jest możliwy czysty opis danych empirycznych, zawsze zawiera on jakiś element interpretacji. Ostatecznie nie wiadomo, co zostało sfalsyfikowane w eksperymencie, dana teoria czy wiedza jej towarzysząca, wyrażane *explicite* szczegółowe twierdzenie, czy *implicite* obecne w teorii podstawowe założenia ontologiczne.

W efekcie rozlicznych dyskusji poglądy Poppera zmieniały się nieco i doskonaliły, inni metodologowie[11] proponowali też swoje modyfikacje falsyfikacjonizmu. Imre Lakatos[12], który ostatnią fazę poglądów Poppera nazwał „metodologicznym falsyfikacjonizmem", zaproponował jeszcze inny model konfrontacji teorii z danymi empirycznymi zwany „metodologią naukowych programów badawczych" *(methodology of scientific research programmes).* Metodologiczny falsyfikacjonizm i metodologia naukowych programów badawczych podkreślają, że zarówno przyjęcie jak i odrzucenie teorii jest do pewnego stopnia sprawą konwencji czy mniej lub bardziej arbitralnej decyzji. Nie można mówić o teoriach ostatecznie potwierdzonych lub sfalsyfikowalnych. Są natomiast teorie lepiej lub gorzej uzasadnione. Metodologia nauki może co najwyżej podać reguły, w jakich warunkach można odrzucić daną teorię na rzecz innej, oraz warunki, kiedy możemy przyjąć, że nowa teoria jest „lepsza" niż stara. W sytuacji, gdy, jak to zwykle bywa w praktyce, część faktów zgadza się z jedną teorią, a część nie daje się z nią uzgodnić, decyzja o utrzymaniu lub porzuceniu danej teorii naukowej musi uwzględniać te reguły i zasady. Metodologiczny falsyfikacjonizm i metodologia naukowych programów badawczych przyjmują zasadę, że otrzymanie danych empirycznych sprzecznych z daną teorią nie jest dostatecznym

[10] I. Lakatos: *The methodology...,wyd.* cyt.

[11] Przede wszystkim: Imre Lakatos.

[12] I. Lakatos, jak wyżej.

warunkiem jej odrzucenia. Przede wszystkim musi istnieć inna doskonalsza teoria, którą można przyjąć w miejsce sfalsyfikowanej, jeśli:

- nowa teoria ma dodatkowy kontekst empiryczny, przewiduje nowe fakty, które są nieprawdopodobne lub niemożliwe w świetle starej,
- nowa teoria wyjaśnia fakty, których stara nie wyjaśniała,
- niektóre z dodatkowych faktów są już potwierdzone lub zaświadczone empirycznie.
- Do powyższych zasad, wspólnych dla metodologicznego falsyfikacjonizmu i metodologii naukowych programów badawczych, ta ostatnia dodaje jeszcze inne. Są to przede wszystkim zasady dotyczące konieczności wyróżnienia tzw. nienaruszalnego rdzenia *(hard core)* danej teorii, czyli twierdzenia lub systemu twierdzeń, które utrzymujemy najdłużej, pomimo rejestracji faktów zdających się być w sprzeczności z tymi twierdzeniami. Nienaruszalny rdzeń chroniony jest przez jakiś czas przed falsyfikacją, gdyż zgodnie z zasadami metodologii naukowych programów badawczych możemy tworzyć przez jakiś czas dodatkowe hipotezy pozwalające na pogodzenie z podstawowymi twierdzeniami teorii naukowej rejestrowanych empirycznie pozornie niezgodnych z nimi faktów[13].

Nie jest zadaniem niniejszego tekstu dokładne rozróżnienie metodologii Poppera i Lakatosa. Obydwaj autorzy mieli na siebie wpływ. Chciałem natomiast pokazać, że rozwój refleksji metodologicznej szedł w kierunku przyznawania teoriom naukowym coraz większej autonomii i dostrzegania względności zarówno potwierdzania, jak i falsyfikacji teorii.

Najważniejsze jest jednak to, *że Logika odkrycia naukowego* oraz dyskusje, jakie po niej nastąpiły, uświadomiły filozofom nauki, że nie istnieje jeden model konfrontacji danych empirycznych z teorią. Poza tym filozofowie nauki zaczęli przyglądać się temu, jak w rzeczywistości postępują badacze, tworząc lub odrzucając teorie naukowe. Zaczęto podkreślać, że w historii nauki łamano wszystkie niemal zasady metodologiczne i to najczęściej z dobrym skutkiem[14].

Przeciwnicy Kuhna i Feyerabenda zarzucają im, że uprawiają zamiast metodologii socjologię i psychologię nauki. Zarzut ten dotyczy przede wszystkim Kuhna, bo Feyerabend jest najczęściej określany mianem „metodologicznego anarchisty". Trzeba tu jednak dodać, że ani Kuhn, ani Feyerabend nie proponują w filozofii nauki jakiegokolwiek redukcjonizmu, a już na pewno nie proponują zastąpienia metodologu nauki socjologią nauki lub psychologią badań naukowych. Uważają natomiast, że dane psychologii

[13] Tamże.

[14] P. K. Feyerabend: *Jak być dobrym empirystą.* Warszawa 1979; P. K. Feyerabend: *Przeciw metodzie.* Wrocław 1996; Th. S. Kuhn: *Struktura rewolucji naukowych.* Warszawa 2001.

i socjologii nauki winny być uwzględnione w sporach o **naukową racjonalność.**

Mając na myśli fakt, że badacze postępują nieco inaczej niż zalecają to metodologowie i filozofowie nauki, zaczęto rozróżniać metodologię opisową (zbiór zasad, jakie faktycznie są przyjmowane w procedurach tworzenia i oceniania teorii w świetle danych empirycznych) i metodologię normatywną (zbiór zasad zalecanych przez filozofów nauki).

Rzecz jednak w tym, że „metodologii normatywnych" proponowano przynajmniej kilka. Imre Lakatos,[15] pokazując różne rodzaje metodologii, zamiast zwrotu metodologie lub logiki odkrycia naukowego używa najczęściej zwrotu Racjonalne rekonstrukcje" historii nauki lub „teorie racjonalności postępu naukowego".

„Racjonalnie zrekonstruowany" rozwój nauki odbywa się bowiem w świecie idei, w „trzecim świecie" Platona i Poppera, w świecie **wiedzy wyartykułowanej, która jest niezależna od podmiotów poznających** [podkr. **J. B.]** - pisał Lakatos[16], chcąc pokazać względną niezależność metodologii nauki i psychologii nauki. Można zatem powiedzieć, że ta lub inna metodologia normatywna (a jest ich wiele) lub inaczej „logika odkrycia naukowego", jest pewnym ideałem lub postulatem, do którego metodologia, jaką faktycznie stosują badacze, tylko się zbliża.

Relacje pomiędzy regułami, jakie faktycznie stosują badacze, a regułami określonej metodologii normatywnej przypominają relacje pomiędzy regułami, jakim podlegają faktycznie przebiegające (psychologiczne) procesy myślenia a regułami (tej lub innej) logiki. Są to relacje pomiędzy Ideą a jej kopią lub manifestacją w świecie materialnym. Trzeba jednak pamiętać, że chociaż cała filozofia jest tylko „zbiorem komentarzy do Platona", to jednak myśl jego, po wielu wiekach, nie może już być przyjmowana w sensie dosłownym. „Trzeci świat" Poppera nie jest dokładnie tym samym, co świat idei Platona. Podstawowa różnica polega na tym, że według Platona[17] boski budowniczy stworzył świat materialny patrząc na wzory w świecie Idei, natomiast filozofowie nauki tworzą swoje Racjonalne rekonstrukcje" badając to, co faktycznie czynią naukowcy. Geneza i zależności przyczynowo-skutkowe są tu całkiem odwrotne. Platon uważał, że to, co empiryczne (materialne), to, co niedoskonałe wynika z ideału, a przynajmniej następuje po nim. Współcześnie uważa się jednak, że ideał można stworzyć lub poznać obserwując to, co niedoskonałe. Najpierw istnieje więc praktyka badawcza, a dopiero po niej jej racjonalna rekonstrukcja.

[15] I I. Lalatos, jak wyżej.

[16] I. Lakatos: *Pisma z filozofii nauk empirycznych,* wyd. cyt., s.153.

[17] Platon: *Timaios, Kiritas,* przekł. W. Witwicki. Warszawa 1951, s. 27.

Druga istotna różnica polega na tym, że platoński Demiurg miał tylko jeden i wieczny wzór, tymczasem badacze, metodologowie, filozofowie nauki takich wzorów mają przynajmniej kilka; jedni są indukcjonistami, inni falsyfikacjonistami, jeszcze inni zwolennikami Lakatosa.

Jeżeli zatem ideał nie jest wieczny i odwieczny, jeśli nie poprzedza tego, co niedoskonale, to - możemy zapytać - skąd się bierze i jak powstaje? Możemy pytać dalej. Co decyduje o porzuceniu jednego „ideału" na rzecz innego? Co upoważnia lub przekonuje badaczy i metodologów do porzucenia jednego wzoru badań naukowych na rzecz innego?

Można oczywiście przyjąć, że poszczególne wzory uprawiania nauki, zwane niekiedy paradygmatami, to jakieś przypadkowe (lub całkiem nieprzypadkowe, jednak wynikające z pozanaukowych czynników) mutacje. Jednak chociaż istnieje wiele „racjonalnych rekonstrukcji" postępowania badawczego, to wszystkie są „racjonalne". Co oznacza, że istnieją jakieś jednolite, intuicyjne być może i trudne do identyfikacji, kryteria oceny postępowania badawczego.

Poszczególne teorie naukowe, tak jak cała nauka, czemuś służą, mianowicie mają nam opisywać i objaśniać rzeczywistość, mają pozwolić na przewidywanie zjawisk, jakie dookoła nas zachodzą, a dalej ułatwiać kierowanie tymi zjawiskami i osiąganie celów, jakie sobie stawiamy. Mówiąc krótko, dobra teoria naukowa to teoria pozwalająca na skuteczne działanie. Przy czym „skuteczne" nie oznacza koniecznie „rozsądne", „dobre", „racjonalne" (tu słowo „racjonalny" nabiera nieco innego sensu niż w zwrocie „racjonalna rekonstrukcja"). Każdą rozsądną teorię można wykorzystać całkiem nierozsądnie. Gdybyśmy nie mieli dobrych teorii biochemicznych, nie stworzylibyśmy dla sportowców środków dopingujących, których stosowanie nieuchronnie prowadzi do inwalidztwa.

Porzucamy zatem jeden „ideał" na rzecz innego, bo na ogół, choć nie zawsze, dochodzimy do wniosku, że ten następny lepiej nadaje się do realizacji naszych celów. W starożytnej Grecji celem nauki mogła być kontemplacja świata, współcześnie jest nim najczęściej skuteczne działanie. A trzeba jeszcze pamiętać, że zmieniają się także obszary rzeczywistości, w których działamy i chcemy działać.

Warto też zauważyć, że w powyższym cytacie świat Platońskich idei i Trzeci Świat Poppera zostały nazwane światem „wiedzy wyartykułowanej, która jest niezależna od podmiotów poznających". To, że wiedza naukowa ma być wiedzą niezależną od podmiotu - czyli wiedzą obiektywną - jest oczywiste i prawie jednoznaczne. Cóż jednak może znaczyć zwrot: „wiedza wyartykułowana"?

W języku potocznym „wyartykułować" oznacza „przedstawić swoje myśli w słowach". Wyartykułować coś, oznacza zatem uzewnętrznić, uczynić

dostępnym dla innych, a jednocześnie uzewnętrznić to w sposób zrozumiały, jasny i precyzyjny. Są to dokładnie te same cechy wiedzy, których domagają się bohaterowie *Dialogów* Platona. Wprawdzie w *Dialogach* orędownikiem wiedzy jasno i wyraźnie ujętej w słowa jest przede wszystkim Sokrates, nie będziemy jednak w tym miejscu rozstrzygać, w jakim stopniu wyraża on tam swoje poglądy, w jakim zaś poglądy Platona. Jedno jest pewne, dla Sokratesa-Platona wiedza zasługująca na zaufanie to wiedza, którą jasno i bez popadania w sprzeczność wyrazić można słowami. Odwieczny świat idei jest wprawdzie wcześniejszy, doskonalszy i niezależny od świata materialnego, świata Ateńczyków V i IV wieku p.n.e., można jednak zbliżyć się do niego ujmując swoje myśli w odpowiednie słowa.

Karol Popper jest przeciwnikiem natywizmu. Wiedza, także wiedza naukowa, nie jest dla Poppera przypominaniem sobie tego, co dusza obejrzała w świecie idei przed swoim narodzeniem w ciele, wiedza wyłania się z niewiedzy, podobnie do tego, jak życie wyłoniło się z materii martwej[18]. Trzeci Świat jest światem sztuki, nauki, języka, etyki, całego dziedzictwa kulturowego stworzonego przez ludzi, świat ten nie istnieje niezależnie (ani pierwotnie) od Świata Pierwszego, czyli świata mózgów ludzkich maszyn, napisów i komputerów[19]. Wyartykułowana wiedza naukowa to wiedza ucieleśniona i wyrażona w przedmiotach należących do świata kultury, najczęściej, choć nie wyłącznie, istnieje ona w postaci wykładów i publikacji naukowych. Nie jest to jednak wiedza wyrażona jakkolwiek. „W historii Świata 3 jako całości wydarzeniem najważniejszym, obok rozwinięcia języka, było wyłonienie się krytyki, a następnie takiego nastawienia do niej, że była ona w ogóle do przyjęcia”[20]. W rozwoju wiedzy naukowej i naukowej praktyki musiało w końcu dojść do etapu, w którym głoszenie niepopularnych w danym momencie poglądów nie narażało nikogo na konieczność popełnienia samobójstwa przez wypicie cykuty. Widzimy więc, że dla zaistnienia wiedzy obiektywnej konieczne są także odpowiednie postawy, nawyki intelektualne i zachowania ludzi. Można powiedzieć, że wiedza obiektywna to wiedza, która zwycięsko wychodzi z konfrontacji, konfrontacji z poglądami z nią niezgodnymi lub po prostu konfrontacji z rzeczywistością. W poprzednim zdaniu napisałem „wychodzi”, a nie „wyszła”, bo wiedza naukowa, czy jakakolwiek wiedza zasługująca na zaufanie, jak organizmy żywe, musi zmieniać się i przybierać nowe, doskonalsze (oczywiście „doskonalsze” według określonych i też zmieniających się kryteriów) formy. Tu i tam (to znaczy w historii nauki i historii ewolucji) sensowne jest mówienie o postępie, jednak „postęp”

[18] B. Magee: *Popper*. Warszawa 1998; K. Popper: *Nędza historycyzmu.* Warszawa 1984.

[19] K. Popper: *Wiedza obiektywna.* Warszawa 1992.

[20] B. Magee, jak wyżej, s. 69.

nie oznacza, że kryteria oceny tego, co postępowe, ustalone są raz na zawsze. Chociaż wiedza nauk empirycznych jest wiedzą dyskursywną, to jednak określona teoria w tym obszarze konfrontowana jest najpierw z rzeczywistością, a dopiero później z innymi teoriami.

Poza naukami empirycznymi współcześnie sprzęgniętymi z technologią i kompulsywnym przekonaniem o konieczności rozległych i skutecznych działań, a raczej ciągłych przekształceń otaczającej nas rzeczywistości, istnieją jeszcze nauki formalne, na przykład matematyka i logika. Te ostatnie wydają się być bliżej świata idei. Matematyk nie opisuje świata materialnego, nigdzie w świecie nie istnieją idealne trójkąty lub okręgi, a prawa logiki nie dają się wyprowadzić z praw empirycznej psychologii myślenia.

Tu właśnie, w świecie nauk formalnych, „ideał" poprzedza, lub zdaje się poprzedzać, materialną i empiryczną rzeczywistość. Można powiedzieć, że najpierw matematycy i logicy tworzą pewne „ideały", a dopiero potem przedstawiciele nauk empirycznych odkrywają, że „ideały" te jakoś tam pasują do rzeczywistości.

3 . Inne współczesne propozycje metodologiczne. 3.1. Względna autonomia teorii. Warto tu jeszcze powiedzieć kilka zdań zarówno o wspomnianym „anarchizmie metodologicznym" Paula Feyerabenda, koncepcji paradygmatów naukowych Thomasa S. Kuhna, jak i nie wymienionym do tej poty metodologicznym holizmie Willarda V. Quine'a. Trzeba przede wszystkim wyjaśnić, dlaczego przedstawiając skrót historii dwudziestowiecznej metodologii jestem skłonny wszystkich trzech znanych filozofów nauki umieścić raczej poza „głównym nurtem" tej historii (choć zdaję sobie sprawę z tego, że mogę być w takim poglądzie dość odosobniony).

Zacznijmy od poglądów T. S. Kuhna i problemu niewspółmierości teorii naukowych. Sam Kuhn[21] przyznaje, że koncepcję niewspółmiemości teorii naukowych przejął od L. Flecka, także przed Kuhnem pisał o niewspółmierności języków i zawartych w nich obrazów świata Kazimierz Ajdukiewicz .

Kuhnowi, tak jak wspomnianym poprzednikom i Paulowi Feyerabendowi, chodzi - między innymi, choć nie wyłącznie - o niewspółmierność języka teorii naukowej. Niewspółmiemość ta - jak pisał Kazimierz Jodkowski[23] - poza płaszczyzną języka, manifestuje się na poziomie obserwacji badanych empirycznie zjawisk. Te ostatnie widzi się zawsze w perspektywie jakiejś teorii naukowej, a więc te same dane empiryczne zwolennicy różnych teorii selekcjonują i porządkują całkiem odmiennie. Z różnymi teoriami zwią-

[21]Th. Kuhn: *Struktura rewolucji naukowych*, wyd. cyt, s. 8.

[22] K. Ajdukiewicz: *Obraz świata i aparatura pojęciowa; Język i znaczenie; Naukowa perspektywa świata*, w: *Język i poznanie*, t. 1. Warszawa 1985.

[23] K. Jodkowski: *Niewspółmiemość według Kuhna i Feyerabenda*, w: W. Sady: *Fleck. O społecznej naturze poznania.* Warszawa 2000, s. 118.

zane są też różne metody badawcze. Odmienne teorie naukowe opierają się też na odmiennych, nie zawsze wyartykułowanych *explicite,* podstawowych założeniach ontologicznych.

Wbrew temu, co byliby skłonni uznać zwolennicy idei postępu naukowego i kumulatywnego rozwoju wiedzy, nie można, na przykład, powiedzieć, że fizyka newtonowska opisuje zjawiska fizyczne w zakresie małych prędkości, a fizyka relatywistyczna w zakresie prędkości zbliżonych do prędkości światła. Nie można tak powiedzieć, między innymi dlatego, że w fizyce Newtona czas i przestrzeń są pierwotne, obiektywne, jednorodne, niezależne od materii, zaś w fizyce relatywistycznej nie tylko zmieniają się w zależności od masy i prędkości, ale właściwie bez nich nie mogłyby istnieć. Zatem w obydwu „fizykach" termin „czas" i „przestrzeń" znaczy coś zupełnie innego.

Założenie faktycznego istnienia niewspółmiemości ontologicznej, metodologicznej i językowej nie tylko zmusza do zakwestionowania idei naukowego postępu, ale ponadto pozbawia nas jakiegokolwiek kryterium pozwalającego na porównywanie teorii naukowych. Czy zatem możemy dorzecznie mówić, że pewne opisy rzeczywistości (w tym pewne teorie naukowe) są bardziej racjonalne niż inne? Czy zakładając niewspółmierność, w ogóle można mówić o racjonalności wiedzy naukowej? Czy można mówić o racjonalności naukowej, nie zakładając oczywistego i nieuchronnego postępu nauki? Odpowiedź na te pytania nieco inaczej wygląda w świetle metodologicznych propozycji Th. S. Kuhna i P. Feyerabenda, chociaż obydwaj utrzymują tezę o niewspółmierności.

Zgodnie z poglądami Th. S. Kuhna[24], zmiana paradygmatu naukowego, czyli teorii i sprzężonych z nią metod badawczych, następuje dlatego, że w końcu dochodzą do głosu poglądy uczonych spoza nauki instytucjonalnej *(normal science),* młodych (przeważnie) badaczy nieprzyzwyczajonych do pracy w paradygmacie starszym i oficjalnym, przeto bardziej wrażliwych na „anomalie", czyli te wszystkie dane empiryczne , które nie dadzą się pogodzić z teorią utrzymywaną przez naukowców pracujących w ramach nauki instytucjonalnej. Zatem zarówno utrzymywanie jakiejś teorii naukowej, jak i jej porzucenie wyznaczone są czynnikami psychologicznymi i socjologicznymi. Oczywiście nie tylko nimi, ale motywacja do utrzymania i potwierdzania danego paradygmatu powoduje lekceważenie lub wręcz pomijanie danych niezgodnych z aktualną teorią. Te ostatnie przyjmowane są wprawdzie kolejno jedna po drugiej, a właściwie panowanie każdej z nich następuje po okresie „naukowej rewolucji". Rewolucje naukowe, podobnie jak rewolucje społeczno-polityczne, następują dopiero wtedy, kiedy wyczerpują się już środki i metody umożliwiające utrzymanie „starego porządku".

[24] Th. Kuhn, jak wyżej.

Odwoływanie się do wielu teorii naukowych możliwe jest tylko w okresie rewolucji, po zapanowaniu i okrzepnięciu paradygmatu eliminuje się teorie niezgodne z przyjętymi przez naukę instytucjonalną. Wyjątkiem od tej reguły są dyscypliny humanistyczne - które w istocie są naukami mniej rozwiniętymi i zintegrowanymi, bo sytuacja w tych naukach przypomina sytuację nauk przyrodniczych przed XVII wiekiem - i w których zamiast jednego paradygmatu funkcjonuje kilka teorii odrębnych i mających dosyć wąski zakres wyjaśniania czy przewidywania zjawisk[25]. Mówiąc inaczej, w dobie nauki instytucjonalnej dominuje raczej dogmatyzm, zaś postęp naukowy gwarantują uczeni nie podlegający psychologicznym i socjologicznym mechanizmom poznawczego konformizmu.

Inaczej widzą to Lakatos i Feyearabend, dla których pluralizm teoretyczny jest nie tylko normalnym stanem nauki, ale wręcz najlepszym wskaźnikiem naukowej racjonalności. Wprawdzie Feyerabend unika terminu „racjonalny", jednak dla niego[26] „bycie dobrym empirystą" oznacza unikanie rozwiązań dogmatycznych: „Jednomyślność opinii może być odpowiednia dla Kościoła, albo dla przestraszonych ofiar jakiegoś (starodawnego czy. nowoczesnego) mitu, względnie dla słabych, uległych zwolenników jakiegoś tyrana; różnorodność opinii jest cechą konieczną wiedzy obiektywnej i metoda, która popiera różnorodność jest również jedyną metodą zgodną z humanistycznym poglądem na świat"[27]. Tak więc można być „dobrym empirystą" raczej wtedy, gdy pracuje się „z wieloma alternatywnymi teoriami niż z jednym teoretycznym punktem widzenia i «doświadczeniem»". Lakatos przedstawia dokładniej i bardziej jednoznaczne kryterium racjonalności. Racjonalne jest to, co ułatwia postęp naukowy, ten zaś z kolei polega na budowaniu teorii wyjaśniających i przewidujących coraz większy zakres obserwowanych i możliwych do zaobserwowania zjawisk.

Postulowany przez W. V. Quine'a metodologiczny holizm jest szczegółowym przypadkiem holizmu epistemologicznego[28]. W epistemologii przeciwieństwem holizmu jest fundacjonizm. W fundacjonizmie uważa się, że istnieją przekonania bądź sądy bazowe, które nie wymagają uzasadnienia ani dowodu. „Dla wielu teorii fundacjonistycznych przekonanie dotyczące tego, co spostrzegamy i niektóre rodzaje przekonań apriorycznych są przekonaniami bazowymi"[29]. „Według holizmu, człowiek zasadnie zmienia ogólną strukturę swoich przekonań, gdy owe zmiany prowadzą do powstania prostej, jednolitej

[25] Th. Kuhn, jak wyżej, s. 41.

[26] P. K. Feyerabend: *Science in a Free Society.* Verso, London 1978; P. K. Feyerabend: *Jak być dobrym empirystą,* wyd. cyt.

[27] P. K. Feyerabend: J*ak być dobrym empirystą,* wyd. cyt., s. 48-49.

[28] A. Morton: *Przewodnik po teorii poznania.* Warszawa 2002.

[29] Tamże, s. 135.

struktury, z zachowaniem minimalnej liczby przekonań, które stoją w sprzeczności lub nie mogą być wyjaśnione przez inne przekonania”[30].

Sam Quine[31] stanowisko holistyczne nazywa „empiryzmem bez dogmatu”. „Całokształt naszej tzw. wiedzy czy też przekonań, od najbardziej przypadkowych prawd geografii i historii, aż po najgłębsze prawa fizyki atomistycznej, a nawet czystej matematyki i logiki formalnej, jest tworem człowieka i styka się z doświadczeniem tylko wzdłuż swoich krawędzi. Mówiąc inaczej nauka jako całość podobna jest do pola sił, którego warunkami brzegowymi jest doświadczenie. Konflikt z doświadczeniem na brzegach pola powoduje odpowiednie przystosowanie w jego wnętrzu. Niektórym ze zdań zostaje przypisana inna wartość logiczna. Zmiana oceny jednych zdań powoduje zmianę oceny innych za sprawą ich logicznych związków, przy czym prawa logiki są po prostu dalszymi twierdzeniami systemu, pewnymi innymi elementami pola. Zmieniwszy wartość logiczną jednego zdania, musimy zmienić wartość logiczną niektórych innych, które mogą być zarówno zdaniami powiązanymi logicznie z tymi pierwszymi, jak i zdaniami ustalającymi same związki logiczne. Pole jako całość jest jednak na tyle nie zdeterminowane przez swe warunki brzegowe, tj. przez doświadczenie, że istnieje znaczna swoboda wyboru zdań, które wobec danego konfliktu z doświadczeniem mają być «przecenione»”[32]. I chociaż tylko część naszej wiedzy bezpośrednio styka się z doświadczeniem: „żadne poszczególne świadectwo doświadczenia nie jest związane z żadnym zdaniem z wnętrza pola; związek ten ma co najwyżej charakter pośredni, za sprawą równowagi pola jako całości”[33], to jednak nie można przyjąć - jak sądził to klasyczny (w terminologii Quine’a „dogmatyczny”) empiryzm - że wiedza naukowa wspiera się na przekonaniach „bazowych”. Zgodnie ze stanowiskiem holistycznym, nie ma przekonań bazowych, przekonań wyróżnialnych epistemologicznie w znaczeniu „niezmiennych”, „całkowicie oczywistych” czy „niewymagających uzasadnienia”. Nie są nimi jakiekolwiek aksjomaty geometrii czy logiki (bo te mogą być porzucone na rzecz innych, dla zbudowania innego systemu), nie są nimi też sądy oparte na bezpośrednim doświadczeniu (bo te same dane doświadczenia mogą prowadzić do całkiem odmiennych sądów, jak to ma miejsce w różnych paradygmatach czy teoriach naukowych).

Tak więc każdy system sądów o rzeczywistości, w tym każda teoria naukowa, stanowi tylko **względnie** zintegrowaną i względne spójną całość, i jako całość podlega zmianom i modyfikacjom. Przyczyną owej zmiany czy modyfikacji może być pojawienie się nowych danych empirycznych zgroma-

[30] Tamże, s. 136.

[31] W. V. Quine: *Dwa dogmaty empiryzmu*, w: B. Stanosz: *Empiryzm współczesny*. Warszawa 1991. W. V. Quine, jak wyżej, s. 157.

[33] Tamże.

dzonych w obserwacjach lub eksperymentach laboratoryjnych. „Schemat pojęciowy nauki jest w ostatecznym rachunku środkiem, który służy przewidywaniu przyszłego doświadczenia na podstawie doświadczenia minionego”[34].

Zatem Quine, podobnie jak Lakatos, krytykując „dogmatyzm” przeciwstawia się fundamentalizmowi. Obydwaj odrzucają pogląd, że jakikolwiek fragment wiedzy ludzkiej, jakakolwiek teoria, jakiekolwiek pojedyncze zdanie lub twierdzenie, można lub należy traktować jako nienaruszalny fundament, coś bezwzględnie prawdziwego, niezmiennego, niemożliwego do zakwestionowania. Jednocześnie obydwaj nie są relatywistami, to znaczy sądzą, że nie każdy pogląd (każda teoria, każde zdanie) jest równie dobry jak jakikolwiek inny. Teoria naukowa wprawdzie może być zastąpiona inną, jednak nie dowolną inną. Poglądy Quine’a są bardziej epistemologiczne niż metodologiczne, niewiele wynika z nich konkretnych wskazówek jak doskonalić teorię naukową ani jak porównywać rywalizujące ze sobą teorie czy programy badawcze.

Jeżeli zatem założymy, że linia prowadząca od neopozytywizmu do metodologii naukowych programów badawczych jest linią walki o utrzymanie w metodologii nauki jakiegoś kryterium racjonalności (i to kryterium pozytywnego mówiącego , co jest racjonalne, a nie tylko wskazującego, co racjonalnym nie jest), to Feyerabend, Kuhn i Quine z różnych powodów znajdą się poza tą linią. Feyerabend podważa samą ideę racjonalności i czyni to w sposób „postmodernistyczny”. Innym, po psychologistycznym, sposobem podważenia naukowej racjonalności jest Kuhnowska koncepcja *normal science.* Qineowski holizm odwołuje się do jakichś (nie sprecyzowanych bliżej) mechanizmów automatycznego przystosowywania się teorii do danych doświadczenia, oraz mechanizmów jej wewnętrznego równoważenia. Można mieć sporo wątpliwości, czy takie mechanizmy faktycznie istnieją. Zakładając jednak, że faktycznie istnieją, nie wiemy jak systematyczna refleksja metodologiczna mogłaby ich działanie przyspieszyć lub udoskonalić.

3.2. Względna autonomia eksperymentów. Omówione powyżej stanowiska metodologiczne, zwłaszcza należące do linii rozwojowej od neopozytwizmu do falsyfikacjonizmu, rozważały przede wszystkim problem zależności, bądź niezależności, teorii od danych eksperymentalnych. Tak czy inaczej, traktowana jest jako mniej lub bardziej adekwatna reprezentacja zjawisk obserwowanych lub badanych systematycznie w laboratorium naukowym, celem nauki jest więc tworzenie i doskonalenie takich reprezentacji, które w sumie składają się na „wiedzę naukową”.

Jeden z nurtów współczesnej refleksji metodologicznej zwany nowym eksperymentalizmem[35] opiera się, między innymi, na założeniu, że tworzenie

[34] Tamże, s. 159.

reprezentacji nie jest ani jedynym, ani najważniejszym zadaniem uczonych. Eksperymenty są najczęściej tworzeniem unikalnych i na ogół nie spotykanych w przyrodzie zjawisk, a raczej układów zjawisk. Eksperymentowanie i tworzenie teorii często odbywa się niezależnie od siebie, te dwa rodzaje aktywności naukowej zaczynają się splatać i łączyć dopiero w późniejszym okresie badania i analizowania danej dziedziny, czy obszaru rzeczywistości. Zadaniem eksperymentatora jest przede wszystkim ingerencja *(intervening)* w przebieg zjawisk, a wartość nauki leży w możliwościach ingerencji w zjawiska, jakie dają badania (eksperymenty) naukowe. Nowy eksperymentalizm jest jeszcze jedną krytyką klasycznej filozofii reprezentacji. Z punktu widzenia metodologii proponowanej przez Hackinga problem apriorycznośći i aposterioryczności wiedzy staje się problemem mało ważnym. Trzeba jednak przyznać, że nowy eksperymentalizm pośrednio jest pewnym głosem w dyskusji na temat pochodzenia wiedzy. Wypływa ona ze skutecznej praktyki. Jest więc, moim zdaniem, nowy eksperymentalizm rodzajem skrajnego pragmatyzmu i instrumentalizmu. Tradycyjny pragmatyzm i instrumentalizm (na przykład taki jaki proponowali William James i John Dewey) uważa, że tworzenie teorii jest tworzeniem nie tyle reprezentacji, co instrumentów działania, Ian Hacking zakłada, że samo przeprowadzanie eksperymentów może mieć taką funkcję. Działanie w laboratorium, zwane eksperymentowaniem, pozwala później na skuteczne działanie poza nim. Przedstawiciele nowego eksperymentalizmu powtarzają za pragmatystami, że „skuteczna praktyka wyprzedza swoją własną teorię", dodając: „także w nauce".

4. Konkluzje. Czym jest wiedza wyprzedzająca doświadczenie. Lekcja płynąca z historii nauki oraz sporów i przemyśleń metodologów oraz filozofów nauki pokazuje, jak sądzę, że możemy, wstępnie przynajmniej zaakceptować następujące twierdzenia: 1. Budując (indywidualnie lub grupowo) jakikolwiek system wiedzy (np. teorię naukową), przyjmujemy wstępnie pewną wiedzę, pewną liczbę sądów wyprzedzających nasze doświadczenie i następujące później procesy poznawcze. Mówiąc krótko, zawsze istnieje jakaś wiedza *a priori.* **2.** Wiedza aprioryczna wyprzedzająca doświadczenie i procesy poznawcze w danym momencie ma niekiedy charakter wiedzy *explicite* (to znaczy, może być łatwo sformułowana w postaci uświadomionych sądów, np. krótkich i jasnych zdań wyrażonych w języku naturalnym), częściej jednak jest to wiedza *implicite* (albo *tacit knowledge).* **3.** Przyjmując istnienie wiedzy apriorycznej nie musimy (i chyba nie mamy ku temu dostatecznych podstaw) utożsamiać jej z wiedzą wrodzoną. Wiedza *a priori* znaczy po prostu „wiedza wyprzedzająca doświadczenie danego podmiotu

[35] I. Hacking: *Eksperymentowanie a realizm naukowy, Czy widzimy przez mikroskop?,* w: D. Sobczyńska, Paweł Zeidler (red.): *Nowy eksperymentalizm. Teoretycyzm. Reprezentacja.* Poznań 1994.

w danym momencie". W innym momencie, nawet dla tego samego podmiotu, coś innego będzie wiedzą wyprzedzającą doświadczenie.

Nie odrzucam hipotezy wiedzy wrodzonej, usiłuję jednak ustalić, czy faktycznie istnieje konieczność jej przyjęcia, po drugie, doprecyzować rozumienie tego terminu. Jeżeli zatem zakładamy, że zawsze jest jakaś wiedza aprioryczna, to czy nie wynika z tego, że musi istnieć jakaś wiedza wrodzona, wiedza potrzebna podmiotowi w chwili, gdy niejako po raz pierwszy (zakładając, że da się taki moment uchwycić) zabiera się do poznawania rzeczywistości?

Po pierwsze, należy zauważyć, że wiedza, która nie pochodzi z doświadczenia danego podmiotu, może przecież być w jego umyśle, może pochodzić z doświadczenia podmiotów innych i być mu przekazana. Może zatem, mówiąc metaforycznie, jesteśmy nie zapisaną kartą, na której notatki robią inni ludzie? Jest to banał, jednak banał, o którym zapominają niekiedy budowniczowie teorii natywizmu.

Jest jednak jeszcze inny powód popularności teorii natywistycznych we współczesnym kognitywizmie. Powód ten związany jest ze specyfiką języka angielskiego i jego dominacją we współczesnej nauce. Polskie słowo *umieć*, tak samo jak słowo *wiedzieć* w języku angielskim najczęściej oddaje się tym samym angielskim *to know*. To zaciera nieco różnice pomiędzy wiedzą i umiejętnościami. Nie twierdzę bynajmniej, że użytkownik języka angielskiego nie może tych pojęć rozróżnić, twierdzą natomiast, że będzie miał z ich rozróżnieniem nieco większe trudności niż np. użytkownik języka polskiego. To powoduje, że tam, gdzie po polsku mówi się o wiedzy i umiejętnościach, po angielsku mówi się o dwu rodzajach wiedzy. Nazywając je najczęściej *knowledge that* i *knowledge how* lub *déclarative knowledge* i *procedural knowledge*. Skoro już umiejętności stały się wiedzą, to mogą się stać także teorią. Dlatego w anglojęzycznej psychologii poznawczej mówi się i pisze o teoriach w „umysłach" zwierząt , czy teoriach, jakie mają niemowlęta lub nienarodzone dzieci. Zatarcie różnicy między wiadomościami i umiejętnościami ułatwia akceptację teorii wiedzy wrodzonej. Jest oczywiste, że człowiek od samego urodzenia, a nawet wcześniej, wyposażony jest w pewien repertuar umiejętności, nie uczymy się oddychać, ani zwężać źrenicy przy nadmiernym świetle, i nawet w języku polskim nie razi zwrot „od urodzenia wiemy jak oddychać". Nic jednak nie wskazuje na to, że od urodzenia wiemy, iż „przedmioty materialne nie znikają, gdy przestajemy na nie patrzeć". Wrodzone są raczej umiejętności niż wiedza, a mówienie o wiedzy zwierzęcej wydaje mi się zwodniczą metaforą.

Raz zapoczątkowany proces rozmywania znaczeń pojęć opisujących funkcjonowanie ludzkiego systemu poznawczego trwa i rozwija się. Czego przy-

[36] D. Premack, G. Woodruff: *Does the chimpanzee have a theory of mind.* "The Behavioral and Brain Science",vol.l, no 4,1978, s. 515-526.

kładem mogą być coraz bardziej popularne we współczesnej psychologii teorie inteligencji emocjonalnej, zgodnie z którymi „wiedzą" są nie tylko umiejętności, ale także emocje. Powróćmy jednak do epistemologii i problemu natywizmu. Jak powiedzieliśmy, akceptacja poglądu, że istnieje wiedza a *priori* oznacza zatem uznanie, że żaden system wiedzy ludzkiej nie może być „zbudowany od zera". Teorie naukowe wspierają się na wiedzy potocznej, systemy sformalizowane, jak geometria czy logika, wspierają się na aksjomatach (do których przyjęcia skłania intuicja lub konwencja), wiedza potoczna danego podmiotu wspiera się na sądach zasłyszanych od innych, i wreszcie „czysto empiryczne doświadczenie" (zakładając, że takowe istnieje) wyprzedzają wrodzone bądź wyuczone nawyki podmiotu poznania, będące czymś, co współczesna hermeneutyka skłonna by była nazwać „przedrozumieniem" (a więc jednak nie „rozumieniem").

Słowem „nawyki" określić można zarówno nawyki działania, jak i nawyki percepcyjne. Współczesna psychologia poznawcza podkreśla zresztą, że każdy akt percepcji związany jest zawsze z jakimś działaniem (działaniem określonego podmiotu w określonym środowisku), a dokładniej jest częścią jakiegoś działania, zatem zdeterminowana jest jego przebiegiem .

Przyjęcie trzech wymienionych powyżej twierdzeń nie rozwiązuje problemu natywizmu, chociaż, jak myślę, pozwala na jego wyklarowanie. Ewentualnie istniejąca wiedza wrodzona jest tylko jedną z możliwych postaci wiedzy wyprzedzającej doświadczenie. Większość tej wiedzy (choć, być może, nie całość) ma charakter „wiedzy jak", a nie „wiedzy że", czyli wiedzy *implicite*, wiedzy na przykład zawartej w umiejętnościach. Przyjęcie, że taki właśnie charakter ma ludzka wiedza wrodzona, wydaje się być racjonalne, bo pokazuje, jak można od perspektywy spekulatywno-filozoficznej przejść do perspektywy nauk przyrodniczych. Należy po prostu ustalić, jakie ludzkie nawyki i umiejętności muszą wyprzedzać proces doświadczenia, a dalej odpowiedzieć na pytanie, które z tych umiejętności są umiejętnościami wrodzonymi, które zaś nawykami społecznie wyuczonymi.

Po przyjęciu proponowanej tu perspektywy widać też wyraźnie, że wrodzona wiedza biologiczna, będąc wiedzą wrodzoną naszego gatunku, nie jest wiedzą uniwersalną. Biologiczne cechy gatunków zmieniają się, a poza tym powstają nowe gatunki, zaś jakakolwiek przewaga jednego gatunku nad innym jest przewagą czasową i względną. Jak widać, znaturalizowanie epistemologii wcale nie zwiększa ani jej uniwersalności, ani pewności jej sądów. **Można zatem postawić pytanie, czy naturalizacja epistemologii** (a jest to dominująca tendencja we współczesnym kognitywizmie) **jest racjonalnym kierunkiem jej rozwoju?**

[37] D. M. Johnson, Ch. E. Erneling: *The Future of Cognitive Revolution.* Oxford 1997, cz. IV.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 35 2003

BOHDAN CHWEDEŃCZUK
Uniwersytet Warszawski

BEZSILNOŚĆ RACJONALIZMU

Przyjmuję za Kazimierzem Ajdukiewiczem, że na racjonalizm składa się następujące oświadczenie: Wolę poznanie racjonalne niż wszelkie inne. Poznanie racjonalne natomiast to poznanie wyrażone w zdaniu intersubiektywnie zrozumiałym i intersubiektywnie sprawdzalnym[1]. Częścią racjonalizmu jest empiryzm, bo doświadczenie odpowiada tu przynajmniej za część tego, co poznajemy.

Biorę teraz zdarzenie opisywane przez następujące zdanie: „Okupacyjne wojska Związku Radzieckiego opuściły Austrię w roku 1955".

Biorę następnie dwa wyjaśnienia tego zdarzenia:

(Wl) „Okupacyjne wojska Związku Radzieckiego opuściły Austrię w roku 1955 tylko dlatego, że Austriacy uprzednio usilnie się o to modlili".

(W2) „Okupacyjne wojska Związku Radzieckiego opuściły Austrię w roku 1955 tylko dlatego, że Austriacy przekonali przywódców Związku Radzieckiego, iż opłaci im się wyprowadzić ich wojska z Austrii"[2].

O wyjaśnieniu (W2) mówię, że jest racjonalne, bo intersubiektywnie zrozumiałe i intersubiektywnie sprawdzalne[3]. O wyjaśnieniu (Wl) mówię, że różni się, pod innymi także niż jego treść względami, od wyjaśnienia (Wl). W ślad za uznaniem odmienności tego wyjaśnienia idzie moje odrzucenie go jako wyjaśnienia. Odrzucam je: niczego mi nie wyjaśnia; gdy je słyszę, jestem dokładnie tam, gdzie byłem, zanim je usłyszałem - całe zadanie wyjaśnienia jest ciągle do wykonania. Wiem też, że odrzuca je wielu ludzi, i że nie ma dla niego miejsca w nauce współczesnej - nauka historii nie wyjaśnia dziś ruchów wojsk aktywnością modlitewną.

[1]Zob. Kazimierz Ajdukiewicz: *Zagadnienia i kierunki filozofii*, wyd. II. Warszawa 1983, s. 70-72.
Przyjmuję następujące prowizoryczne objaśnienia. Zdanie jest intersubiektywnie zrozumiałe, gdy mówi o stanie rzeczy, który wszyscy użytkownicy języka rozpoznaliby, gdyby go spotkali. Zdanie jest intersubiektywnie sprawdzalne, gdy istnieje dostępne wszystkim użytkownikom języka postępowanie, które doprowadziłoby każdego z nich do uznania lub odrzucenia zdania, gdyby uciekł się do tego postępowania. Poznanie racjonalne to zdanie odznaczające się tymi dwoma własnościami lub zbiór takich zdań.

[2] (Wl) usłyszałem z ust duchownego katolickiego, w nieco innej postaci, w radio Maryja w audycji z cyklu „Rozmowy niedokończone". (W2) to uogólniona przeze mnie wersja wyjaśnienia, które znalazłem w Henryka Wereszyckiego *Historii Austrii* (wyd. II., Wrocław 1986, s. 307-308). Zwrot „tylko dlatego" w zdaniach wyjaśniających świadczy, że mówią one tylko o warunku koniecznym wystąpienia zdarzenia wyjaśnianego.

[3] Wyjaśnienie racjonalne (W2) charakteryzuję ostrożnie przez własności tworzącego je zdania, nie zaś - jak to czyniłem w wykładzie z epistemologii - przez założenia, które trzeba przyjmować, by je utworzyć.

Wyjaśnienie (W 1) jest egzemplarzem ogromnej rodziny procedur. Wyciągam losowo: diagnozy i terapie medycyny niekonwencjonalnej, horoskopy astrologów, zalecenia różdżkarzy, tyrady nacjonalistów i rasistów, magiczne teorie dziejów czy psychiki ludzkiej, na przykład historiozofia Hegla czy psychoanaliza Freuda itd.[4].

Co upoważnia mnie do odrzucenia (Wl) i całej kultury wyjaśniania, której jednostkowym przejawem jest (Wl)?

Nic - dopóty, dopóki poprzestaję na dotychczasowym racjonalizmie.

Racjonalizm ten cierpi na niedomówienie - nie dopowiada mianowicie, w jakich tylko warunkach zdanie jest intersubiektywnie zrozumiałe, a tym samym nie dopowiada, kiedy tylko jest intersubiektywnie sprawdzalne; albo dopuszcza takie warunki zrozumiałości, a tym samym sprawdzalności zdania, w których uchodzi bez mała wszystko, co komu czy ślina, czy tradycja przynosi na język. Postępowanie swoje racjonalizm usprawiedliwia niekiedy wymogami racjonalności[5].

Racjonalizm dotychczasowy - bliski mojemu sercu i przenikający dzisiejszą naukę, a towarzyszący człowiekowi od najdawniejszych czasów w codziennym poznawaniu świata - nie wystarcza, by odrzucić wyjaśnienie (W 1). Wielu ludziom tymczasem wydaje się, że wystarcza. Warto więc w tym położeniu pokazać, że jest bezsilny.

Bezsilny jest, bo zwolennik wyjaśnienia (Wl) twierdzi, że w świetle racjonalizmu jest ono zasadniczo w tym samym położeniu co wyjaśnienie (W2), albo więc oba stoją, albo oba padają. Nie potrafię się skutecznie przeciwstawić jego twierdzeniu. Tę obronę wyjaśnienia (Wl) nazywam obroną wewnętrzną, dąży bowiem do celu nie wykraczając poza racjonalizm.

Mój antagonista, gdybym nawet udaremnił mu obronę wewnętrzną, ma jeszcze obronę, którą zwę zewnętrzną, bo podważa od zewnątrz racjonalizm, a sprowadza się do rezolutnego spostrzeżenia, że nie istnieje tablica z przykazaniem: Bądź racjonalistą! Istnieją tylko nasze postanowienia, te zaś są zasadniczo równosilne. Zewnętrznej obronie wyjaśnienia (Wl) też nie potrafię się skutecznie przeciwstawić.

Przedstawię obie obrony wyjaśnienia (Wl), ale przedtem opiszę dwa posunięcia, które mają oddalić spór, zanim się zacznie.

[4] By nie obrazić uczuć zwolennika Hegla czy Freuda, oświadczam, że w ich pismach znajduję przenikliwe spostrzeżenia i generalizacje, dotyczące biegu dziejów i osobliwości psychiki ludzkiej. Gdy się natomiast wspinam na metafizyczne wyżyny ich poglądów, spotykam tam utwory z tej samej rodziny co modlitewne wyjaśnienie ulgi, którą wojska radzieckie przyniosły w roku 1955 Austriakom.

[5] Czyni tak na przykład racjonalista krytyczny Karl R. Popper, gdy zastępuje wymogi semantyczne stawiane zdaniom nauki wymogami metodologicznymi. Zob. na przykład jego *Logikę odkrycia naukowego* (przełożyła U. Niklas. Warszawa 1977), § 6 *(Falsyfikowalność jako kryterium demarkacji)*, a także artykuł *Granice między nauką a metafizyką,* w: Karl R. Popper: *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje,* przełożył S. Amsterdamski. Warszawa 1999, s. 425-493.

Pierwsze to *redukcjonizm.* Polega na sprowadzeniu modlitwy do czynników fizycznych czy psychicznych, w których upatruje się sprawstwa zdarzenia wyjaśnianego za pomocą modlitwy. Innymi słowy, polega na przekładzie religijnego słowa „modlitwa" na areligijny język fizyki czy psychologii. Posunięcie to budzi różne wątpliwości, a jego wady niewątpliwej nie da się uniknąć inaczej niż przez ustanowienie, że nasze zabiegi na słowach przenoszą się na rzeczy. Nikt z nas nie potrafi jednak tego ustanowić.

Drugie posunięcie to *relatywizm.* Polega na oświadczeniu, że każde wyjaśnienie jest właściwe, gdy jest uznawane. Okoliczność, że to samo wyjaśnienie jest zarazem uznawane i nieuznawane nie wywołuje więc kolizji logicznej, a co najwyżej społeczną, której nie da się, gdy zachodzi taka potrzeba, usunąć siłą logiki, można ją natomiast usunąć logiką siły[6]. Posunięcie to budzi różne wątpliwości, a jego wadą niewątpliwą jest to, że samo się unicestwia. Nie ma bowiem na mnie sposobu, gdy uznam, że jest niewłaściwe, właściwe bowiem wówczas jest to, że owo posunięcie jest niewłaściwe. To zaś wykłada się następująco: relatywizm jest niewłaściwy.

A oto kampania, którą zwolennik wyjaśnienia (Wl) toczy w moim przeciwnym mu obozie. Atakuje mianowicie po stronie pojęciowej i po stronie doktrynalnej[7]. O pojęciach występujących w obu wyjaśnieniach powie, że mają zasadniczo ten sam status, a różnią się co najwyżej stopniem semantycznej przyzwoitości - pojęcie interesu kierowników państwa może, lecz nie musi być wyraźniejsze od pojęcia modlitwy, a pojęcie wywoływania ich decyzji przez ich interes może, lecz nie musi być wyraźniejsze niż pojęcie oddziaływania modlitw populacji na jej losy.

Po stronie doktrynalnej natomiast, czyli w obronie zasadności wyjaśnienia (W 1) jego rzecznik walczy różnie, zależnie od tego, z jakim racjonalistą się konfrontuje. Racjonalizm, gdy wypowiada się w kwestii natury poznania naukowego, ma dziś trzy odmiany. Są to: indukcjonizm, dedukcjonizm i holizm.

Indukcjonista utrzymuje, że ogólne twierdzenia nauki, bez których nie ma wyjaśnień naukowych, uzyskuje się przez generalizację zdań opisujących próbki domniemanej prawidłowości. Zwolennikowi wyjaśnienia (Wl) w to graj, sięgnie bowiem do standardowej mądrości racjonalisty i oznajmi, że indukcja jest zawodna, a nasze zaufanie do jej wyników ma charakter pozalogiczny. To zaś pozwoli mu powiedzieć, że generalizacje, z których

[6] Nasunęła mi się nieodparcie w tym miejscu ta parafraza spospolitowanego niestety powiedzenia Karola Marksa.

[7] Rozróżnienie strony pojęciowej i doktrynalnej teorii biorę od Willarda V. Quine'a. Strona pojęciowa teorii obchodzi mnie wtedy, gdy obchodzą mnie znaczenia jej wyrażeń, a strona doktrynalna, gdy obchodzi mnie prawdziwość jej twierdzeń (zob. W. V. Quine: *Epistemologia znaturalizowana,* w: tenże, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne,* przełożyła B. Stanosz. Warszawa 1986, s. 106).

korzysta wyjaśnienie (Wl), i te, z których korzysta wyjaśnienie (W2), są zawodne, a okoliczność, że różni ludzie ufają im w zgoła różnym stopniu to fakt społeczny, nie zaś poznawczy.

Dedukcjonista opisuje i zaleca następującą drogę dochodzenia do ogólnych twierdzeń nauki: wymyślamy je, a następnie, z pomocą uznanych już twierdzeń nauki, wywnioskowujemy z nich następstwa. Następstwa te z kolei sprawdzamy, a dopóki sprawdzanie daje wynik dodatni, twierdzenie wyjściowe uznajemy, gdy zaś daje ujemny - odrzucamy. Dedukcjoniście zwolennik wyjaśnienia (Wl) ma sporo do powiedzenia. Powie mianowicie, że nie ma niezawodnych reguł dyktujących, kiedy wolno uznać twierdzenie, gdy potwierdzamy jego następstwa; są co najwyżej zwyczajowe praktyki badaczy albo zawodne, i konwencjonalne w pewnej mierze, metody statystyczne, którymi szacujemy prawdopodobieństwo hipotezy ze względu na jej świadectwa. Co się zaś tyczy obalania twierdzenia po sfalsyfikowaniu jego następstwa, usłyszymy co następuje. Ogólnie, że obalenie nigdy nie jest imperatywne. Ogólnik ten mój antagonista uszczegółowi co najmniej na jeden z dwóch sposobów. Albo tak, że wskaże, iż w sprawach społecznych niewątpliwie, a być może też we wszystkich innych, nie istnieje eksperyment rozstrzygający. Nie ma zatem eksperymentu, który pozwoliłby rozstrzygnąć między wyjaśnieniem (Wl) a wyjaśnieniem (W2), to zaś pozwala uznać je za logicznie równoprawne bądź za komplementarne. Albo wyłoży swój ogólnik tak, że powie, iż odrzucanie przesłanki w obliczu fałszywości wniosku nigdy nie jest ruchem automatycznym, można bowiem kwestionować poprawność rozumowania, a gdy zarzut ten upada, można wspierać hipotezę wyjściową hipotezami *ad hoc*, kiedy zaś i to nie wychodzi, można podważać diagnozę fałszywości wniosku. Wszystkie te posunięcia, doda, zna historia nauki i codzienna praktyka uczonych. Jeśli więc rzecznik wyjaśnienia (W2) ma w potrzebie koło ratunkowe, maje też rzecznik wyjaśnienia (Wl). Osiągamy zatem kolejny parytet.

Wywód ten może, choćby przez skojarzenie, nasunąć pewien zarzut pod adresem mojego stanowiska, że racjonalizm jest zbyt ubogi, by odrzucić wyjaśnienie (Wl). Można mianowicie spytać, czy falsyfikacjonizm - postulat, że racjonalne są tylko te twierdzenia, które możemy sfalsyfikować - wraz ze spostrzeżeniem, iż rzecznik wyjaśnienia (W 1) zwykł bronić je w nieskończoność, nie dyskwalifikują tego wyjaśnienia[8].

Nie dyskwalifikują. Mój antagonista pokaże to na jeden z dwóch sposobów. Bądź tak, że odrzuci spostrzeżenie, iż jego wyjaśnienia są niefalsyfikowalne, bądź tak, że odrzuci falsyfikacjonizm jako zasadę racjonalności. Powie mianowicie, że wyjaśnienie (Wl) bywa wprawdzie uporczywie osłania-

[8] Zarzut ten wysunął w rozmowie prywatnej ze mną Piotr Pietrzak, doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.

ne przed obaleniem, podobnie jak osłaniane może być wyjaśnienie (W2), ale nic nie stoi na przeszkodzie - zważywszy stronę pojęciową wyjaśnienia (W 1) - by uczynić je podatnym na falsyfikację i, gdy trzeba, sfalsyfrkować. A ma też drogę bardziej agresywną: może mianowicie powiedzieć, że falsyfikacjonizm to doktryna filozoficzna, a więc w pewnej mierze produkt upodobań, których on nie podziela. Usłyszymy, że falsyfikcjonoista wprowadza falsyfikację, bo kieruje się pojęciem informacji, przy którym zdania niefalsyfrkowalne są informacyjnie puste. A na koniec padnie, że nie jest to bezwzględnie obowiązujące pojęcie informacji; przeciwnie, są inne do wyboru.

Z tą ostatnią uwagą wkraczam w obronę zewnętrzną przed racjonalizmem, dostępną zwolennikowi wyjaśnienia (Wl), przedtem jednak zajmę się jeszcze jedną jego antyracjonalistyczną akcją.

Przywykło się dziś patrzeć na naukę jako na całość, która ma postać sieci współzależnych zdań, rozpiętej jako całość - jak mawia jeden z holistów - przed trybunałem doświadczenia. Żaden ze składników tej sieci nie ma więc sobie tylko właściwych następstw w peryferyjnym obszarze doświadczenia.

Trudno o coś poręczniejszego dla zwolennika wyjaśnienia (Wl). Powie bowiem bez wahania, a nie bez słuszności, że w holistyczną sieć nauki można wbudować jego modlitewne wyjaśnienie owego fragmentu dziejów Austrii, a będzie to aneks uprawniony, jeśli tylko powiążemy go, wraz z jego otoczeniem, z empirycznym obrzeżem historii Austrii. Jeśli natomiast nie ustąpię i zauważę, że wyjaśnienia dziejów Austrii z wbudowanym aneksem modlitewnym nie pociągają żadnych konsekwencji doświadczalnych, których nie pociągałyby same te wyjaśnienia bez aneksu, usłyszę, iż dzieje się tak przy moim wąskim sensualistycznym pojęciu doświadczenia.

Odpowiedź ta prowadzi nieodparcie do obrony zewnętrznej przed racjonalizmem, którą rozporządza zwolennik wyjaśnienia (Wl). Przegląd chwytów obrony wewnętrznej pozwala natomiast na morał, że racjonalistyczne przeświadczenie, iż między naszymi wyjaśnieniami zachodzi zasadnicza różnica, jest złudne.

Mój przeciwnik może jednak z powodzeniem oddać pole. Choćby bowiem przyznał, że między wyjaśnieniami (Wl) i (W2) zieje przepaść, bo jedno jest racjonalne, a drugie irracjonalne, może powiedzieć, iż nie istnieje żadna hierarchia wprzód ustanowiona, która wynosi wyjaśnienia racjonalne nad nieracjonalne. To zaś znaczy, że żadne nie jest gorsze niż pozostałe; są tylko od siebie różne.

Umocnieniu tego stanowiska służą trzy argumenty: argument z postanowień, argument z ciągłości metod oraz argument z nieodzowności światopoglądu.

Argument z postanowień widzę, jak niżej. Wyjaśnienie (W2) powstaje tylko wtedy, gdy uprzednio posiadamy stosowną metodologię, na przykład

metodologię indukcyjnej antropologii, ekonomii, psychologii, politologii itd. Metodologia ta wchodzi do naszego inwentarza środków badawczych w wyniku postanowienia, by ją stosować. Samo to postanowienie nie ma ostatecznie innego umocowania niż nasza wola. Nie jest w szczególności racjonalnie umocowane, skoro dopiero dzięki niemu uruchamiamy racjonalne uzasadnianie. Wyjaśnienie (Wl), podobnie, powstaje dzięki stosownemu postanowieniu, które uruchamia metodologię pozwalającą sięgać do czynników nadprzyrodzonych w wyjaśnianiu dziejów człowieka. Mamy zatem symetrię: na dwóch krańcach dwa przeciwne postanowienia.

Jeśli odpierałbym ten argument przyznając, że postanowienie postanowieniu równe, nierówne natomiast są owoce postanowień - jak choćby owoc postanowienia, by kogoś uderzyć, i tego, by go pogłaskać - usłyszę, że są nierówne dopiero w świetle kryteriów powoływanych przez nasze postanowienia.

Jeśli argument z postanowień wydałby się komu nadto ekstrawagancki, znajdzie u mojego przeciwnika znacznie łagodniejszy - argument z ciągłości metod. Argument ten biegnie następująco. Metody stosowane przez ludzkość w wyjaśnianiu dziejów, i wszystkiego innego, tworzą spektrum: od szeroko do marginalnie stosowanych, od darzonych zaufaniem w uniwersytetach i wydawnictwach naukowych do zupełnie pokątnych. Sąsiadujące z sobą pasma tego spektrum różnią się niezauważalnie co do wartości swoich parametrów; dramatycznie różne są dopiero pasma przeciwległe. Różnica ta to jednak tylko efekt naszego gwałtownego skoku, któremu nic w naturze nie odpowiada. Każdy zatem podział tego spektrum na część lepszą i gorszą jest podwójnie arbitralny: bo traktuje jako dyskretne to, co ciągłe, oraz wykorzystuje oceny powstałe dzięki postanowionym przez nas kryteriom (zob. wyżej argument z postanowień).

Gdyby ktoś zlekceważył oba te argumenty, dostanie jeszcze jeden - argument z nieodzowności światopoglądu. Ten ma następującą postać. Stosowanie każdego sposobu wyjaśniania zjawisk wymaga, przynajmniej po stronie motywacji, ogólnych założeń światopoglądowych: nikomu, kto nie wierzy w przynależność człowieka do świata przyrody, nie zechce się prokurować przyrodniczych wyjaśnień zachowań zbiorowości ludzkich; podobnie, nikt, kto nie wierzy w Boga, nie sięgnie do wyjaśnień modlitewnych. Być może zależność ta idzie nawet głębiej, aż do logiki naszych przekonań, i polega na tym, że bez światopoglądowych założeń nie da się budować nauki[9]. Światopoglądy tymczasem są pod decydującymi poznawczo względami równorzędne: wyrażają nasze ogólne wyobrażenia o świecie i nasze

[9] Występując z tą sugestią, obrońca wyjaśnienia (Wl) może powołać się na przykład na badania racjonalisty Henryka Mehlberga (zob. jego artykuł O *niesprawdzalnych założeniach nauki.* „Przegląd Filozoficzny", rocznik XLIV, zeszyt 4 (Warszawa - Kraków 1948), s. 319-335).

wartości. I jednych, i drugich nie sięga żadna konkluzywna argumentacja. Jeśli zaś równorzędne są fundamenty, równorzędne jest to, co na nich stoi.

Zewnętrznej obronie wyjaśnienia (W 1), która daje ten wynik, że pozwala je honorować, choćby było nieracjonalne - obronie tej nie potrafię nic zadowalającego mnie przeciwstawić.

Co ma zrobić ten, kto podziela moją opinię, że jesteśmy bezradni? Ma do wyboru dwie postawy. Szeroko rozpowszechniona jest następująca: trzeba z tym żyć, robić swoje w naszych opłotkach. Nie ma to ostatecznie znaczenia dla naukowej i potocznej działalności poznawczej, że na poziomie spekulatywnej interpretacji tego, co robimy, tak właśnie sprawy się mają.

Mnie ta postawa nie odpowiada. Uważam ją za myślowo błędną, a społecznie niebezpieczną. Trzeba zatem szukać narzędzi pozwalających uznać wyjaśnienie (Wl) i wszystko to, co ono uosabia, za to, czym jest - za pseudowyjaśnienie. Narzędzia te są do znalezienia. Sprawa to jednak innej opowieści[10].

[10] Opowieść tę przedstawię w następnym artykule na łamach „Edukacji Filozoficznej". Rozwiązania upatruję tam w kryterium sensowności zdań.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 35 2003

MARIA WANAT-GORIACZKO
Szkoła Podstawowa nr 9
Ostrowiec Świętokrzyski

AKSJOCENTRYZM CZY PAJDOCENTRYZM? GŁOS POLEMICZNY

Prezentowane tu uwagi o pracy z dziećmi w szkole podstawowej składają się z dwóch części. W pierwszej odniosę się krytycznie do pracy Jana Zubelewicza: *Filozofia wychowania. Aksjocentryzm i pajdo centryzm.* Warszawa 2002. W drugiej części zaprezentuję własne przemyślenia na ten temat.

I. Jan Zubelewicz dzieli koncepcje wychowania na aksjocentryczne i pajdocentryczne. Pierwsze uwzględniają precyzyjną i ustaloną hierarchię wartości, poszanowanie tradycji i sprawdzonych rozwiązań. Drugie, pajdocentryczne - usiłują uwzględniać różnorodność osobowości uczniów, zmieniające się konteksty kulturowe i wiele innych w procesie wychowania i kształcenia. Autor nie ukrywa, że jest zwolennikiem pierwszej opcji. Rzecz jednak w tym, że czytelnik, zachęcony przez autora taką ofertą, nawet jeśli chciałby wzbogacić swoją wiedzę, nie wie, ku jakim wartościom, jakim epokom i jakim autorytetom dydaktycznym jest kierowany. Krótko mówiąc, nawet jeśli uznamy sensowność powyższej propozycji, to nie jest wiadome, jak ją wypełnić pozytywną treścią, jak ją przełożyć na doświadczenia codziennej pracy w szkole. Pozostaje jedno wyjaśnienie: propozycja Jana Zubelewicza nie jest kierowana do nauczycieli, a do teoretyków roztrząsających abstrakcyjne poziomy teorii wychowania.

Oto przykłady. Jan Zubelewicz pisze: „Aksjocentryzm przychyla się do odpowiedzi, że ludzie nie tyle ustanawiają, co odkrywają czy objawiają wartości. Jeżeli wyznajemy już jakieś wartości, to te wartości są dla nas niejako zniewalającym drogowskazem. Tak, jak istnieje fizyczne ciążenie ku ziemi, tak też istnieje duchowe ciążenie ku tym wartościom" (s. 26). W cytacie tym zawarte jest błędne przekonanie, że wartości są gdzieś zapisane na stałe, na wzór Platońskich idei, zatem autor kwestionuje proces ewoluowania kultury. Po drugie, zgodnie z zamierzchłą modłą scjentyzmu, utożsamia obiektywne i nienaruszalne prawidłowości świata przyrodniczego z zachowaniami ludzkimi. A przecież te ostatnie ujawniają się tak bądź inaczej, w zależności od szerokiego kontekstu społeczno-kulturowego.

Dalej: „W aksjocentryzmie model wychowania i nauczania kreowany jest przez ugruntowaną w tradycji kulturę duchową i społeczną" (s. 38). Autor nie przyjmuje więc do wiadomości oczywistego faktu, że tradycje są różne, że są one kształtowane przez odmienne, niekiedy wzajemnie wykluczające się modele aksjologiczne itd. itp. Natomiast o którą i o jaką tradycję kulturową

chodzi Janowi Zubelewiczowi - tego nie wiemy. Możemy życzliwie założyć, że autorowi chodzi o każdą tradycję, byleby była konsekwentnie uznawana i respektowana, zaś nauczyciel ma być jej wykonawcą i egzekutorem. Ponadto czytamy, że „W pedagogice aksjocentrycznej wychowanie i nauczanie opiera się na autorytecie" (s. 40), natomiast w pajdocentryzmie „(...) wszelkie oddziaływania wychowawcze powinny opierać się na partnerstwie" (s. 41). Aksjocentryzm jest więc ściśle związany z elitarną koncepcją wychowania (dominacja autorytetu nauczyciela, który nie stroni także od kar cielesnych), natomiast pajdocentryzm ściśle wiąże się z modelem egalitarnym (dominacja potrzeb dziecka, niekiedy mających charakter okazjonalny).

Autor słusznie protestuje przeciwko permanentnym reformom systemu nauczania i tworzeniu klas eksperymentalnych (s. 53). A przecież zmiany w systemie szkolnictwa nie polegają na nieustannym i nieodpowiedzialnym eksperymentowaniu: wprowadzane zmiany najczęściej mają charakter organizacyjny, a nie systemowy. Ponadto jednym z podstawowych założeń reformy oświaty jest odejście od pamięciowej metody nauczania, na rzecz metody aktywizującej samodzielne myślenie ucznia. Jednocześnie eksponuje się wychowawczą rolę szkoły, bez pomniejszania roli rodziny, Kościoła i państwa w tym zakresie.

Komentarz na marginesie. W szkole podstawowej, którą kieruję, elementy kulturowe związane z tożsamością narodową są wyraziście pielęgnowane, ale dzieci mają możność zapoznania się ze zwyczajami i wartościami wielu innych kultur. Propozycja Jana Zubelewicza zmierza natomiast do zasklepienia się w obrębie twartych i nienaruszalnych wzorów i modeli kulturowych, kto wie, może z negatywnym nastawieniem wobec kultur lokalnych, mniejszości narodowych itp. Autor nie neutralizuje takiego swojego, negatywnego nastawienia wobec odmienności, zatem czytelnik ma prawo dopowiedzieć takie intencje za niego. Innymi słowy: w dzisiejszych czasach, bogatych w najróżniejsze propozycje odnośnie do wartości, kiedy dziecko ma dostęp nie tylko do wzorów kreowanych przez rodzinę, księdza, ulicę, ale i Internet, gry komputerowe, a nawet wirtualne oferty i modele zachowań - obstawanie przy sztywnym kanonie wartości, który miałby ucznia uchronić przed niszczycielskim zalewem różnorakich propozycji, już nie wystarcza. Autor formułuje wielce bulwersującą tezę: „Tak jak rodzice są z reguły konserwatywni wobec wychowania, tak też nauczyciele przyjmują postawę zachowawczą wobec programów nauczania. W ten sposób rodzice i nauczyciele wyrażają szacunek wobec przeszłych pokoleń. Administracja oświatowa natomiast jest za ciągłym reformowaniem" (s. 54). Jestem zdania, że nikogo nie trzeba przekonywać do tego, iż wprowadzanie reform nie jest wyrazem braku szacunku wobec przeszłości, lecz wyrazem troski o przyszłość.

Podsumowując tę część rozważań można stwierdzić, że Jan Zubelewicz myśli o teorii wychowania dychotomicznie: rozdzielnie traktuje prymat nienaruszalnych wartości i autorytet nauczyciela, rodziny, Kościoła i państwa, z jednej strony, a z drugiej - problem partnerstwa i współdziałania nauczyciela z uczniem. Rzecz idzie o to, aby obydwa te punkty widzenia umieć pogodzić. Aby jednak temu sprostać, należy pójść do dzieci i stanąć twarzą w twarz z ich problemami.

Po drugie, na s. 70 czytamy: „Po prześledzeniu edukacyjnych celów i proponowanych środków do realizacji tych celów warto zastanowić się, jakie będą rezultaty edukacji, przeprowadzonej w duchu danego stanowiska". Niestety, uważna lektura książki nie upoważnia do stwierdzenia, że poza pielęgnowaniem tradycji w procesie wychowania, autor proponował jakieś inne cele i środki ich realizacji.

Po trzecie, gwoli sprawiedliwości trzeba dodać, że wiele uwag i sugestii Jana Zubelewicza ma racjonalne i praktyczne uzasadnienie. Nawet sam autor, w dalszej części książki (s. 71) dostrzega dobrodziejstwa płynące z zachodzenia praktycznych zakresów aksjo- i pajdocentryzmu. Sygnalizuje także, iż drastyczne rozdzielanie ról wychowawczych szkoły, rodziny, Kościoła i państwa nie jest możliwe do przeprowadzenia, a omawiane modele wychowania nigdy nie występują w postaci czystej i wzajemnie niezależnej. Słusznie, bo w polskim systemie oświatowym, jak dotychczas, obecne są tylko niektóre elementy składające się na model zwany w książce pajdocentryzmem.

II. W obecnym czasie działania szkoły poddawane są surowej krytyce. Uważa się, że nie potrafi ona w zadowalający sposób sprostać oczekiwaniom i potrzebom społecznym dzisiejszej doby.

Żyjemy w miejscu i w czasie potężniejącej z dnia na dzień lawiny zmian cywilizacyjnych, przerażającym swym tempem wielu ludzi. Często nie jesteśmy i nie czujemy się autorami tych zmian, ale nie możemy ich ignorować, ani od nich uciec. Czy tego chcemy, czy nie, zmiana jest nieodłącznym elementem rzeczywistości, w której przyszło nam żyć. Muszą sobie z tego zdawać sprawę wszyscy, ale szczególnie nauczyciele i wychowawcy. Są oni bowiem odpowiedzialni nie tylko za własne przystosowanie do owych zmian, ale także za przystosowanie innych osób. Nigdy bodaj szkoła nie była obarczona tak odpowiedzialną i trudną rolą. Aby się z niej wywiązać, musi nie tylko nadążać za zmianami cywilizacyjnymi, ale wręcz ustawicznie je inicjować.

Obecnie rozwój kształcenia nie nadąża za ogólnym rozwojem społeczeństwa, a w szczególności tych jego dziedzin, które sprzężone są z osiągnięciami nauki i technologii. Równolegle z tym niedostatkiem, głębokim przeobrażeniom uległy relacje między rodzicami a dziećmi, co przejawia się

m.in. w braku czasu na rozmowy z dziećmi, wspólne zabawy, wspólne rozwiązywanie ich problemów itp. Rodzice coraz bardziej są zaangażowani w budowanie własnego, osobistego sukcesu życiowego i są skłonni na szkołę przerzucić niemal wszystkie obowiązki wychowawcze. Tymczasem ich pociechy, pozostawione własnej inwencji „wychowawczej", ulegają presji mediów, informacji o konfliktach zbrojnych, korupcji, bandytyzmie, terroryzmie itp. Problemy te brutalnie wkraczają w świat ich życiowych doświadczeń, chociaż przerastają ich możliwości samodzielnego zrozumienia i przyswojenia. Paradoksalnie, bardzo często rodzice nie są w stanie sprostać oczekiwaniom dzieci w zakresie objaśnienia złożonych aspektów współczesności, bo... za chwilę okazuje się, że dziecko na jakiś temat wie więcej niż ojciec czy matka.

Ta sytuacja stawia nauczycieli przed niezwykłym wyzwaniem. Sprawia, że muszą włożyć ogromny wysiłek, by ze swoim bagażem wiedzy nadążać za nieustającym oczekiwaniem zgłaszanym pod ich adresem, aby tę wiedzę modyfikowali i pogłębiali, stosownie do zachodzących w świecie zmian. Z tego względu nauczyciel nie może już pełnić tradycyjnej roli przekaźnika wiedzy gotowej, trwałej i względnie stabilnej. Współczesny nauczyciel, poza przekazywaniem treści edukacyjnych, winien wyposażyć ucznia w umiejętność selekcjonowania wiedzy, w refleksyjność i krytycyzm.

W zderzeniu odmiennych perspektyw myślowych można ujrzeć to, czego nie dałoby się dostrzec w inny sposób. Wiedza, doświadczenie, własne przemyślenia stanowią pewne atuty nauczyciela w procesie nauczania, ale nie powinny dziś tworzyć arbitra, gdyż są obciążone także słabymi stronami - chociażby rutyną i konformizmem.

Aczkolwiek naturalny kierunek przepływu informacji biegnie od dorosłego do dziecka, od nauczyciela do ucznia - nie ulega wątpliwości, że dorosły i dziecko uczą się wzajemnie.

Janusz Korczak stwierdził, że: „... dobry wychowawca, który nie wtłacza a wyzwala, nie ciągnie a wznosi, nie ugniata a kształtuje, nie dyktuje a uczy, nie żąda a zapytuje - przeżyje wraz z dziećmi wiele natchnionych chwil".

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 35 2003

ULRICH SCHRADE
Politechnika Warszawska

SPÓR O FILOZOFIĘ WYCHOWANIA
POLEMICZNE UWAGI DO RECENZJI KSIĄŻKI ZUBELEWICZA

W numerze 34/ 2002 „Edukacji Filozoficznej" (s. 417-425) ukazała się recenzja książki Jana Zubelewicza Filozofia wychowania: aksjocentryzm pajdocentryz/n, wydanej przez wydawnictwo akademickie „Żak" w Warszawie pióra Andrzeja Wołosewicza zatytułowana Jak wychowywać? Stanowisko autora recenzji w sprawie oceny wartości teoretycznej i praktycznej tej publikacji jest mętne, gdyż przedstawione w formie dialektycznego, w złym tego słowa znaczeniu, choć skądinąd efektownym, eseju. Każdy akapit zaczyna się od jednoznacznej pochwały twierdzenia autora książki, mniej więcej w środku akapitu pochwała ta zostaje stonowana jakąś uwagą krytyczną, aby na końcu akapitu ukąsić zjadliwą uwagą znoszącą wszystko to, co zostało powiedziane wcześniej. I tak to idzie akapit po akapicie. Pisana w takiej konwencji recenzja nie spełnia wymogów krytyki, a tym bardziej recenzji naukowej. Przede wszystkim na jej podstawie czytelnik nie może się w ogóle dowiedzieć ani tego, jaka jest zawartość książki, ani też, jakie konkretnie zarzuty recenzent wysuwa wobec twierdzeń autora. Stąd po przeczytaniu całej recenzji książki Jana Zubelewicza Filozofia wychowania czytelnik nie wie, czy jest ona godna czytania, czy raczej ubolewania. Tymczasem jest to pozycja godna odnotowania, której warto i należy poświęcić znacznie więcej uwagi teoretycznej i krytycznej niżby to wynikało z omawianej recenzji. Kwestia wychowania dzieci i młodzieży nabrzmiewa bowiem z dnia na dzień, gdyż zalew litaratury pajdocentrycznej i jej nachalna propaganda czyni spustoszenia w umysłach rodziców i wychowawców. Wystarczy tu wymienić całą serię książek Thomasa Gordona Wychowanie bez porażek, czy równie seryjne wydawanie książek antypedagogicznych Hubertusa von Schoenebecka i innych przedstawicieli tego kierunku myśli pedagogicznej. O aksjocentryzmie wydaje się wprawdzie książki, jak choćby Jamesa Dobsona, ale są one na ogół przemilczane. Pajdocentryzm tryumfuje. Każdą zatem inicjatywę badawczą i publikację stawiającą tamę temu zjawisku należy powitać z prawdziwą radością. Głównym kanałem oddziaływań 'nowej pedagogiki'jest oczywiście szkolnictwo wyższe.

W ogólnej populacji studentów w roku 2002 pedagogika sytuuje się na drugim miejscu; zarządzanie i marketing studiuje 17,4%, a pedagogikę 8,8% młodzieży akademickiej. Pedagogika jest zatem drugim pod względem pupularności kierunkiem studiów. A na tym kierunku wykłada się przedmiot nazwany *Filozofią wychowania.* Jeżeli wykładają go pedagodzy, to robią to

w sposób zaproponowany przez Andreę Folkierską, Marię Nowicką-Kozioł, Wiesława Wojciecha Szczęsnego czy Janusza Humplowicza lub jeszcze kogoś innego; jeżeli filozofowie, to najczęściej wykładają filozofię z elementami antropologii, epistemologii i etyki. Jan Zubelewicz różni się od tych ujęć tym, że pisze o filozofii wychowania *sensu stricto*, a nie *sensu largo*. W zwięzłej formie, książeczka liczy 84 strony małego formatu, przedstawia zaplecze filozoficzno-teoretyczne głównej linii dzielącej współczesną myśl pedagogiczną na tradycyjną i nowoczesną wspierając się przy tym bardziej na filozofach niż pedagogach. Pedagodzy, szczególnie ci akademiccy, łatwiej ulegają bowiem różnym modom niż filozofowie, choć i ci nie są od tej słabości wolni. Takie ujęcie wnosi świeży powiew w myśl pedagogiczną i jest cenną pomocą dydaktyczną w nauczaniu i studiowaniu.

Andrzej Wołosewicz ocenę wartości teoretyczno-poznawczej książki Jana Zubelewicza zawarł na końcu swej recenzji. Wobec tego, że akapit końcowy jest dobrą ilustracją sposobu recenzowania, o którym pisaliśmy powyżej, przytoczymy ten przydługi akapit w całości, ale będzie to jedyny cytat z omawianej recencji. Więcej cytować nie będziemy. W ostatnim akapicie Wołosewicz stwierdza:

„Książka Jest warsztatowo sprawna (mimo incydentalnych potknięć), intelektualnie gorąca (myślę, że wywoła silne reakcje), poznawczo nie ispirująca (podsumowuje znane poglądy nie wykraczając poza nie), a wobec rzeczywistości procesu wychowawczego bezradna. Przyczyn tego stanu rzeczy upatruję w zaprezentowanym sposobie podejścia. Oto ono: człowiek jest z natury (jakiś), odniesienie się w procesie wychowawczym do jego natury skutkuje teoriami (pajdocentryzm bądź aksjocentryzm), które osłabiają (pierwsza) lub wzmacniają (druga) autorytet wychowujących (rodziców i nauczyciela), co wpływa na zmianę stosunku do kar i nagród (w przypadku pajdocentryzmu dochodzi do wyraźnego łagodzenia kar i przymusu), zmianę osłabiającą potencjalne ofiary, jednocześnie rozbestwiającą agresora. W tym schematycznym łańcuchu przyczynowo-skutkowym wskazującym naprawdę w wielu miejscach na przenikliwość analizy umyka, naszym zdaniem, to, że 'wisi' on niejako w pustce, pustce kulturowej: człowiek (zapewne) jest z natury jakiś, ale istota bycia człowiekiem zakorzeniona jest w kulturze. Odniesienia do skomplikowań kultury brakuje w książce ewidentnie. Podejrzewam, że Z tego braku (częściowo) bierze się Jej klarowność: Filozofia wychowania (...), zajmując się filozofami i pedagogami, nie ma żadnych kłopotów z wychowaniem, bo się nim nie zajmuje! Jeżeli taki był cel książki, to nic mi do tego, ale obawiam się, że wówczas i „nic do tego" może być rodzicom i nauczycielom żywotnie zainteresowanym wychowaniem. Ale w takim razie dla kogo jest ta książka" (podkreślenia - U. S.).

W takim stylu jest napisana cała recenzja książki Zubelewicza *Filozofia wychowania*. Zamiast zebrać jej plusy i minusy recenzent przekomarza się z czytelnikiem, że oto mamy dobrą i złą, a właściwie niewiadomą (ślepą teoretycznie) książkę. Ale autor nigdzie wyraźnie nie wskazuje, co w tej książce jest dobre, a co jest złe. Szczególnie zarzuty merytoryczne i formalne

powinny być sformułowane jasno i jednoznacznie. Wobec tego, że niestety nie są, musimy je sami tak sprecyzować, aby było wiadomo, o co chodzi. Dopiero po takiej operacji da się w ogóle z nimi polemizować.

Zacznijmy od ostatniego zarzutu, że książka jest niepotrzebna, bo nie jest pomocna w rozwiązywaniu konkretnych problemów wychowawczych. Z tego wynika, że Wołosewicz oczekuje, iż filozofia wychowania powinna być poradnikiem wychowawczym dla rodziców i nauczycieli, tj. wskazywać sposoby rozwiązania konkretnych problemów wychowawczych, z którymi rodzice i nauczyciele stykają się najczęściej w życiu codziennym. Skoro jednak *Filozfia wychowania* Zubelewicza nim nie jest, to jest niepotrzebna. Aby ocenić wagę tego zarzutu trzeba się zastanowić nad miejscem filozofii wychowania w całokształcie wiedzy (dyscyplin) pedagogicznej.

Pedagogika nie jest nauką, a jest wiedzą praktyczną. W odróżnieniu od nauk teoretycznych, nauki praktyczne wskazują niezawodne metody i środki realizacji założonych celów. W naukach praktycznych (techniczno-medycznych i ekonomicznych) cele narzucają się same, i tak: celem inżynierii budowlanej jest opracowanie technologii budowania najtańszych inwestycyjnie i ekspoloatycyjnie oraz najtrwalszych budynków użyteczności publicznej lub mieszkaniowej; w medycynie jest nim ratowanie życia i zdrowia pacjenta; w wojskowości - siła i skuteczność rażenia na polu bitwy itp. W wychowaniu nic nie determinuje w sposób jednoznaczy jego celów. Nie znaczy to wcale, że cele te są obojętne; są one najważniejszym problemem, który muszą rozstrzygać społeczności ludzkie. Od tego rozstrzygnięcia zależy bowiem ich teraźniejszość i przyszłość. Pedagogika nie jest w stanie jednoznacznie wskazać celów wychowania, a przez to i niezawodnych metod ich realizacji, gdyż, w przeciwieństwie do inżynierii budowlanej czy medycyny albo wojskowości, nie narzucają się one same przez się, a przez to naturalnie muszą także być wątpliwe i środki prowadzące do ich realizacji. Ale nawet mając jasno określone cele i tak proponowane metody oraz środki ich realizacji, mogą one okazać się zawodne lub niedopuszczalne. Człowiek, szczególnie mały i młody, jest istotą jeszcze dość, choć w wyraźnie zaznaczonych granicach, plastyczną i można go - oczywiście w danych mu granicach - dowolnie kształtować. Kwestia, czy można zmienić jego charakter, jest sporna, natomiast bezsporne jest to, że człowiek jest układem z pamięcią i można go tego i owego nauczyć również w zakresie dobrych manier i zachowań społeczno-moralnych. Ustalenie celów wychowania i metod ich realizacji jest zatem kwestią naczelną wiedzy pedagogicznej. Wobec jednak tego, że pedagogika nie jest w stanie osiągnąć w tych kwestach jednoznaczności, nie jest ona nauką, a jest wiedzą i to praktyczną, tj. podaje tylko hipotetyczne metody i środki realizacji spornych skądinąd celów. Inaczej mówiąc, pedagogika nie jest imperatywną nauką praktyczną, a jest jedynie

optatywną (doradczą) wiedzą z zakresu działalności wychowawczej. A między nauką a wiedzą leży przepaść. W pedagogice, inaczej niż w budownictwie czy medycynie, rozbieżność stanowisk pojawia się już na poziomie celów. - Co ma być celem szeroko pojętego wychowania (teleologia wychowania) i jakie metody prowadzą do ich realizacji (metodyka wychowania).

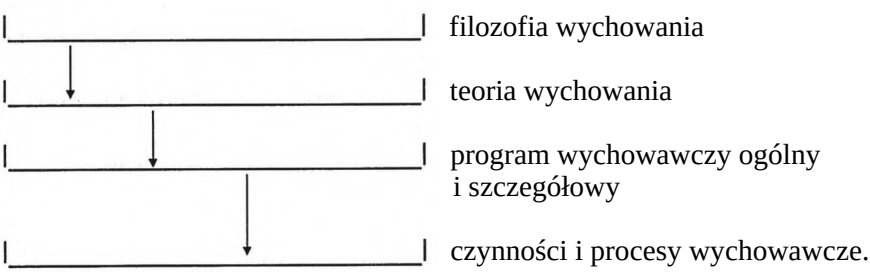
Uzasadnienie celów wychowania wymaga odwołania się do innych dyscyplin nauki niż sama myśl pedagogiczna, ale do jakich konkretnie?

Podstawy uzasadnienia celów wychowania można czerpać z psychologii, socjologii, ideologii bądź z metafizyki człowieka (antropologii osoby ludzkiej), wreszcie z religii. Współcześnie dominuje tendencja do osadzenia wiedzy pedagogicznej na psychologii, ze szczególnym uwzględnieniem psychologii społecznej. Psychologia i socjologia, moim zdaniem, się do tego nie nadają. Za dużo w nich sprzecznych koncepcji i różnorodności poglądów. Psychologia nadaje się, a nawet jest nieodzowna, owszem, do ustalania metod wychowania, ale nie ma nic wspólnego z celami wychowania. Cele wychowania są z innego królestwa, z królestwa idei, a nie faktów. Ideologia jako postawa wychowania też się skompromitowała. Pozostaje zatem religia i filozofia, oczywiście licząca się z doświadczeniem historycznym pedagogiki - z efektami wychowawczymi praktykowanych koncepcji wychowania. Najwybitniejsi przedstawiciele myśli pedagogicznej - John Locke, Jean Jaques Rousseau, Johann Friedrich Herbart i John Dewey - czerpali ją z filozofii, a znów równie wybitni, jak: Johann Heinrich Pestalozzi, Maria Montessori czy Janusz Korczak, brali ją z doświadczenia. Choć Jan Zubelewicz nie mówi tego wyraźnie, to jednak sądzimy, że łączy on oba te podejścia. Dla niego podstawą formułowania celów wychowania jest po prostu filozofia, ale skonfrontowana z efektami (rezultaty) wychowawczymi, do których różne wizje celów w rzeczywistości prowadzą. W ’Podsumowaniu: tabelka’ wskazuje się wyraźnie, że pedagogika, którą Zubelewicz preferuje, ma charakter filozoficzno-empiryczny, ale w klasycznym tego słowa znaczeniu, tj empirii zaobserwowanej z punktu widzenia określonej wizji metafizycznej świata i człowieka. Jak wiadomo, nie ma czystego doświadczenia, a już w szczególności pedagogicznego.

Uzasadnieniem celów wychowania jest i powinna być najogólniejsza wiedza: o człowieku, gdyż on jest bezpośrednim przedmiotem oddziaływań wychowawczych; o życiu, bo przecież do niego przygotowuje się dzieci i młodzież; o kulturze (= ogół wartości transcendentnych realizowanych przez człowieka) - szczególnie o ludzkich możliwościach w tym zakresie; i wreszcie o wartościach, gdyż one są drogowskazem dla ludzkich działań. Z założeń filozoficznych rozstrzygających te kwestie da się wyprowadzić cele wychowania: według zwolenników pajdocentryzmu jest nim samorealizacja, a według zwolenników aksjocentryzmu - homokreacja. Ujmując

sprawę od innej strony można rzec, że zwolennicy pajdocentryzmu chcą dostosowywać świat do człowieka i jego zmiennych potrzeb, a zwolennicy aksjocentryzmu - człowieka do niezmiennych wymogów życia i kultury. Cele te są przy tym jasne, gdyż precyzyjniej ujęte głoszą: pajdocentryzm - uformowanie i rozwój wszystkich sił twórczych i zaspokojenie potrzeb każdego ucznia na danym etapie jego naturalnego rozwoju; aksjocentryzm natomiast uznaje, że celem wychowania jest kształtowanie zalet umysłu i formowanie charakteru w oparciu o obiektywnie istniejący świat wartości. Zwolennik aksjocentryzmu naturalnie uwzględnia też w swoich działaniach stan kultury, o który Wołosewicz tak się upomina, ale tylko o tyle, o ile kultura rzeczywiście realizuje prawdziwe wartości. Stąd jego przywiązanie do tradycji, a nie nowinkarstwa. Mając jasno i precyzyjnie określone cele, trzeba oczywiście wskazać skuteczne środki ich realizacji. Cele mogą bowiem być bardzo wyszukane (’ja was zjadaczy chleba w aniołów przemienię’), ale niemożliwe do zrealizowania. Jeżeli więc pedagogika ma być wiedzą praktyczną, to musi wskazać skuteczne środki realizacji przyjętych celów. Podobnie jak cele, tak i środki mogą być mniej lub bardziej ogólnie albo konkretnie wskazane. Najogólniejsze wskazuje właśnie filozofia wychowania. Rozstrzyga się w niej takie na przykład kwestie: czy można skutecznie wychowywać bez autoryteu w oparciu o partnerstwo; czy przymus i dyscyplina są zbędna czy niezbędne w procesie wychowawczym; czy niesubordynowanego ucznia należy wysłać do ’kąta’, czy do psychologa; czy w imię błędnych koncepcji pedagogicznych należy stale reformować szkołę, czy może lepiej porzucić owe nowatorskie koncepcje?

Ustalając więc miejsce filozofii wychowania w systemie nauk pedagogicznych musimy przyjąć, że formułuje ona najogólniejszą wiedzę o celach i metodach wychowania. Z niej wyprowadza się dopiero i buduje ’teorię wychowania’. Z teorii wychowania wyprowadza się ogólne programy wychowawcze (np. szkoły), na podstawie których nauczyciele i wychowawcy podejmują i realizują określone cząstkowe czynności wychowawcze. Schematycznie rzecz przedstawia się następująco:



Z powyższego schematu widać, że filozofia wychowania formułuje pewne ogólne dyrektywy odnośnie do wychowania, a nie mówi nic o konkretnych działaniach, które należy podjąć, gdy np. dziecko jest uparte. W tym sensie książeczka Jana Zubelewicza *Filozofia wychowania* rzeczywiście, co wytyka jej Wołosewicz, „nie ma żadnych kłopotów z wychowaniem, bo się nim nie zajmuje", gdyż nie jest to poradnik wychowawczy dla rodziców i nauczycieli. Jej przedmiotem nie jest opis skutecznych czynności i procesów wychowawczych przydatnych w szkole niepublicznej czy na koloniach letnich, a są nim najogólniejsze założenia ścierających się także i w dzisiejszej Polsce koncepcji pedagogicznych. Jest ona właśnie filozofią wychowania, a nie poradnikiem wychowawczym.

Nie znaczy to jednak, że z *Filozofii wychowania* nic dla wychowania nie wynika. Owszem, wynika i to bardzo dużo, gdyż przesądza się w niej ogólne nastawienie do celów i metod wychowawczych. Zwróćmy bowiem uwagę, że jeżeli ktoś uznaje życie za radosną i pasjonującą przygodę, to będzie młodzież przygotowywał do niego inaczej niż ten, kto uznaje je za zmaganie się z samym sobą i bliźnimi. A problem jest przecież realny; czy bezrobocie jest pasjonującą przygodą, czy raczej zmaganiem się z rzeczywistością, lub czy „wkuwanie" całek jest pasjonującą przygodą czy raczej zmaganiem się ze słabościami umysłu i charakteru? Podobnie konkretne są wszystkie inne kwestie poruszone przez Zubelewicza i aż dziw bierze, że recenzent nie dostrzega tej ich aktualności i wagi dla ustawienia współczesnego wychowania i szkoły.

Aksjocentryzm i pajdocentryzm dzieli rozłącznie i wyczerpująco całość spektrum możliwych stanowisk w zakresie filozofii wychowania. Wprawdzie antypedagogika chce być poza tym podziałem; trawersując Nietschego, chce być poza wychowaniem i nihilizmem wychowawczym. Nie sądzę jednak, aby tak było. U Zubelewicza zostało to wyraźnie stwierdzone i wskazane. Podział ten funkcjonuje zresztą w literaturze pedagogicznej, choć pod innymi nazwami, np. Mieczysław Łobocki przeciwstawia wychowanie kierujące rozwojem (aksjocentryzm) wychowaniu wspomagającemu rozwój dzieci i młodzieży (pajdocentryzm). Inni jeszcze inaczej nazywają tę opozycję.

Podział ten chwyta istotę sporów żywych w myśli pedagogicznej przynajmniej od Oświecenia, jeżeli nie od starożytnych sofistów i Sokratesa. Jan Zubelewicz znacznie jednak wzbogaca te ich charakterystyki i już to czyni jego książkę oryginalną i poznawczo wartościową. Ukazanie zaplecza filozoficznego aksjocentryzmu i pajdocentryzmu w pewien sposób obnaża te koncepcje i przez to łatwiej ustalić, po czyjej stronie leży prawda teoretyczna i racja praktyczna.

Przejdźmy zatem do konkretnych zarzutów Wołosewicza w stosunku do książki Zubelewicza, ale tylko tych znaczących.

Wołosewicz zarzuca *Filozofii wychowania, że* nie ustosunkowuje się do reformy systemu edukacyjnego, która obecnie dokonuje się w Polsce z inicjatywy byłego rządu AWS Jerzego Buzka (reforma Handkego). Istotę tej reformy można najogólniej ująć jako zepchnięcie polskiego systemu edukacyjnego z torów aksjocentryzmu na pajdocentryzm. Mówiono o tym wielokrotnie w czasie dyskusji poprzedzającej reformę. *Filozofia wychowania* Zubelewicza pokazuje zatem, co porzucamy i w co wchodzimy wraz z nową koncepcją edukacji. Nie idziemy bowiem w nieznane. System pajdocentryczny został, pod wpływem Deweya, wdrożony w życie w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej i jego efekty są doskonale znane. Amerykanie chcą się z niego wycofać (służy temu m.in. idea bonu edukacyjnego). Na przeszkodzie zmianom stoi jednak potężne lobby administracyjno-związkowe, które doskonale czuje, że ideologia pajdocentryzmu jest główną podporą jego wagi i interesów. Pajdocentryzm służy etatyzmowi. Tego nie da się ukryć.

Nieco dalej Wołosewicz kwestionuje kompetencje pedagogiczne Bogusława Wolniewicza, który, nawiasem pisząc, jest przedmiotem szczególnej niechęci autora recenzji. Powiada, że aby wygłaszać jakiekolwiek tezy o wychowaniu, trzeba mieć doświadczenie pedagogiczne. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że większość ludzi ma jakieś doświadczenie pedagogiczne. Wolniewicz go rzekomo nie ma. Co to znaczy doświadczenie pedagogiczne, a dokładniej, co jest jego miarą? Czy dla jego posiadania wystarczy wychować jedno dziecko, czy może trzeba wychować pięcioro, a może trzeba być wychowawcą w nauczaniu zintegrowanym lub gimnazjalnym, albo w domu poprawczym, czy jeszcze gdzie indziej? Pewne jest tylko to, że 45 lat pracy dydaktycznej na Uniwersytecie Warszawskim i innych uczelniach, jak w przypadku prof. Wolniewicza, nie wystarczy. Zgadzamy się, że wyważone tezy o nauczaniu i wychowaniu może wygłaszać tylko ktoś, kto ma doświadczenie pedagogiczne, ale doświadczenia te są niestety bardzo różne. Janusz Korczak, postać wielce szlachetna, miał doświadczenie pedagogiczne zdobyte w dzielnicach nędzy i sierocińcach i dlatego zapewne stał się zwolennikiem pajdocentryzmu w jego kolektywistycznym wydaniu, choć czasem i w nim rodziły się wątpliwości co do słuszności tej metody wychowania. Po koloniach z dziećmi od trzech do pięciu lat zanotował:

„Wśród grupy biernych zarysowały się wyraziście złe duchy gromady. Dokąd się zwróciły —łzy, krzyk.... Nie więcej niż troje - czworo wśród czterdziestu. Ale dokąd zwróciły swe kroki, złośliwie psuły pogodny nastrój.... Złośliwość logicznie nieuzasadniona. Nie brak zainteresowań, a wyraźny popęd do mącenia, brużdżenia. Zbudują coś - zręcznym, podstępnym ruchem zwali, uderzy i zabierze, piaskiem oczy zasypie. Patrzy i uśmiecha się. Rozejrzy się, czy wychowawca nie widzi - i uszczypnie, uderzy, zręcznie, z nagła - odejdzie, szuka nowej ofiary. W lesie - na obszernej polance. Drepcze niewprawnie lub przysiądzie i wybiera. I już zdecydowanie podąża" (J.Korczak: *Dzieci występne w wieku przedszkolnym).*

Korczak nawet rozmyślał, czy nie byłoby lepiej takich małych złoczyńców uśpić, aby przez najbliższe pięćdziesiąt lat nie rozsiewali zła wokół. W ich poprawę nie wierzył. Z usypiania pięciolatków zgodził się jednak, pod wpływem Marii Grzegorzwskiej, ustąpić, ale izolację złoczyńców w domu poprawczym uznał za konieczną. Złych należy bezwzględnie izolować. Tak oto pajdocentryczne idee rozbijają się o rafy doświadczenia.

Dodajmy, że John Locke, jeden z twórców nowożytnej pedagogiki, nie miał właściwie większego doświadczenia pedagogicznego, natomiast twórca pajdocentryzmu, Jan Jakub Rousseau, miał tylko takie doświadczenie w tym zakresie, że swoje własne dzieci oddał do przytułku na wychowanie, gdyż przeszkadzały mu w pisaniu 'mądrych' książek o pedagogice. Nie przeszkodziło mu to zająć miejsca jednego z najbardziej wpływowych myślicieli pedagogicznych. Zgadzam się z Wołosewiczem, że być może - przez ten brak doświadczenia wygłaszał nieodpowiedzialne tezy pedagogiczne, ale i to nie przeszkodziło ich wielkiemu oddziaływaniu społecznemu. Nie należy zatem przesadzać z wymogiem doświadczenia pedagogicznego. Pedagogika jest bądź co bądź jakąś wiedzą, a wiedzy można się nauczyć, i to z książek, a przy tym być wielkim w tym zakresie znawcą.

Sporo uwag krytycznych zajmuje u Wołosewicza ujęcie kwestii agresji w książce Zubelewicza. Przede wszystkim autor recenzji uważa za nie do przyjęcia rozróżnienie agresji czynnej i biernej i określenia tej drugiej jako takiej sytuacji, gdy „agresor uniemożliwia ofierze zrealizowanie zaplanowanego celu"- należałoby tu dodać - celu dopuszczonego i gwarantowanego przez prawo. Może i rozróżnienie agresji czynnej i biernej nie jest fortunne, ale mimo to dobrze opisuje pewnien stosunkowo młody fenomem rzeczywistości społecznej, którego twórcą wydaje się być Gandhi. Podobnie jak istnieje anarchizm terrorystyczny i pacyfistyczny, tak też istnieje agresja aktywna (związana z użyciem przemocy) i pasywna (bez użycia przemocy). W agresji pasywnej nie atakuje się się nikogo, tylko uniemożliwia mu realizację jego celu - celu praworządnego (= łamanie prawa). Agresja bierna jest blokowaniem możliwości wykonania prawa. Przykładem tego rodzaju agresji jest blokowanie przejazdu pociągów w materiałem radioaktywnym przez kładzenie się na torach, a jej dynamika przejawia się w przyspawaniu się do owych torów. Jej wyższym stopniem jest rozbieranie całych odcinków toru kolejowego. A bywało i tak, że dla zablokowania przejazdu pociągu z odpadami radioaktywnymi kładzono na tory niemowlęta. Jest to niewątpliwie jakąś forma agresji, w której się ofiary nie wyzywa, znieważa, czy bije, ale rzuca na szalę siebie, swoje życie i zdrowie, aby wymusić na ofiarze rezygnację ze swoich celów, wiedząc przy tym, że jeżeli ofiara nie zrezygnuje, narazi się na potępienie moralne opinii publicznej. Podobne sytuacje mogą się wydarzyć w wychowaniu. Dziecko powierzone naszej opiece odmawia

jedzenia lub odpowiedniego do temperatury ubrania się, wiedząc, że gdy się rozchoruje, my będziemy odpowiadać. Podobnie, uczeń prowokuje nauczyciela do rękoczynów wiedząc, że gdy nie zapanuje nad sobą i uderzy, to wyleci z pracy. Ta forma szantażu moralno-prawnego nazywana jest przez pajdocentrystów nieposłuszeństwem obywatelskim (biernym oporem) i jest zalecana jako metoda walki o przeforsowanie swoich racji. Legalne marsze przeciwko przemocy nie są oczywiście żadną formą agresji, ale uznaną formą rozładowania frustracji, która, jak pokazuje Zubelewicz, jest źródłem agresji.

Ważną uwagą Wołosewicza jest pytanie o związek między pajdocentryzmem i etatyzmem. Zubelewicz twierdzi, że pajdocentryzm sprzyja rozwojowi etatyzmu w systemie edukacji. Recenzent takiego związku zdaje się nie dostrzegać. Związek ten jednak łatwo pokazać. Polega on na dodatnim sprzężeniu zwrotnym między jednym i drugim. To pajdocentryści wymyślili rzecznika praw dziecka, rzecznika praw ucznia, centralne i regionalne komisje egzaminacyjne, nadzory kuratoryjne i różne inne urzędnicze ciała. Urzędnicy intensywnie rozmyślają nad tym, jakby w ramach pajdocentrycznej filozofii wychowania uzasadnić potrzebę powołania nowych ciał administracyjnych, np. nadzoru nad wdrażaniem reformy, szkoleń i przeszkoleń nauczycieli i tym podobne. W ten sposób etatyzm wciaska się tam, gdzie dotychczas nie miał dostępu, np. właśnie owe zewnętrzne komisje egzaminacyjne. Pajdocentryzm i etatyzm idą w parze, a jego rozszerzanie przez obecną reformę jest niezależne od tego, czy robi ją AWS czy SLD, czy jeszcze ktoś inny. Etatyzm jest całkowicie niezależny od opcji politycznej, gdyż należy do konstytutywnych cech pajdocentryzmu.

Kończąc swe rozważania odnośnie do pierwszego rozdziału *Antropologiczne założenia* książki Jana Zubelewicza *Filozofia wychowania,* Wołosewicz stwierdza, że poruszona w niej kwestia statusu ontologicznego wartości (obiektywne czy subiektywne) jest kwestią dawno przebrzmiałą, a istotną jest sprawa, jak wartości działają. O przebrzmiałości sporu o status ontologiczny wartości ma świadczyć artykuł Romana Ingardena *Czego nie wiemy o wartościach?* Tytuł tego artykułu jest głęboko mylący. To, czego Ingarden nie wiedział o wartościach, wiedział doskonale mu współczesny Henryk Elzenberg. Od niego wie to też Zubelewicz i wobec tego powoływanie się na autora, który nie został ani razu przywoływany w książce, jest nierzetelne. Mniej jasna jest kwestia działania wartości. Co to znaczy tu ’działają’; jak wpływają na dusze ludzkie, na praktykę społeczną, czy na postawę uczniów i nauczycieli względem siebie? Jak one działają, o tym może nas pouczyć psychologia. Natomiast dla wychowania o wiele ważniejszy jest status ontologiczny wartości. W epoce powszechnego relatywizmu nauczyciele są zdezorientowani, czy w ogóle są jeszcze takie wartości, które bez sprzeciwu i szkody dla siebie i ucznia może on wdrażać w duszę ludzką. Taka wiedza daje mu prawo

do konsekwentnego działania w imię tych wartości. I można tylko ubolewać, że nauczyciele nie otrzymują tu odpowiedniego wsparcia od filozofów. Zaznaczmy jeszcze, że już kwestią metodyczną jest problem środków stosowanych w wychowaniu.

W kwestii celów wychowania Wołosewicz zdaje się, bo i to nie jest do końca jasne, akceptować stanowisko Zubelewicza, ma natomiast zastrzeżenia co do proponowanych przez niego środków. Zastrzeżenia te, tym razem jasne, grupuje w czterech punktach: (1) że nie sposób oddzielić od siebie w języku i praktyce autorytetu od partnerstwa, (2) że nie podał warunków istnienia autorytetu, (3) że wymóg przestrzegania form jest, wbrew tezie Zubelewicza, iście pajdocentrycznym środkiem wychowawczym, (4) że akceptacja samego siebie nie wyklucza, jak twierdzi Zubelewicz, zdolności odróżniania dobra od zła.

Pierwszy zarzut jest niesłuszny i na poziomie językowym, i praktycznym. Definicyjnie odróżnienie autorytetu od partnerstwa jest w książce przeprowadzene jasno i wyraźnie, a i w praktyce stosunkowo łatwo rozstrzygnąć, czy rodzice lub nauczyciele wychowują dzieci w posłuszeństwie wobec autorytetu, czy na zasadzie partnerstwa. Pierwsze z brzegu przejawy partnerstwa to: mówienie do rodziców po imieniu (Moniko, Wacku), tragowanie się z dzieckiem o godzinę powrotu do domu na obiad, zgoda na negocjowanie stopnia z klasówki, czy przyzwolenie na słuchanie w obecności nauczyciela wulgarnych piosenek wziętych zespołów młodzieżowych. Wychowawca chcący posiadać i zachować autorytet na to nigdy nie pozwoli.

Zastrzeżenie drugie jest słuszne i godne szerszej analizy. Dziś bowiem obserwuje się powszechne i zmasowane niszczenie autorytetu rodziców i nauczycieli. Moglibyśmy nawet to i owo w tej kwestii powiedzieć, ale nie będziemy tego czynić pozostawiając to Zubelewiczowi.

Przypisywanie pajdocentrystom woli zmieniania osobowości wychowanków przez narzucenie im form grzecznościowych jest jawnym nieporozumieniem. Pajdocentryczny wychowaca niczego dzieciom i młodzieży nie narzuca i nie chce w nich niczego zmieniać. Ekspresja wewnętrznych stanów uczuciowych ma być bezpośrednia i naturalna. Dobrze ilustruje to cytat z A.S. Neilla, który wyraża zadowolenie z tego, że dzieci w jego szkole szybko oduczyły się mówić: „przepraszam, ale idę do toalety", a nauczyły: „odpieprz się, idę do sracza" (s. 50). Chodzi jeszcze tylko o to, aby zewnętrzne otoczenie przyjmowało taki język jako normalny, a może nawet literacko wyszukany. Nie widać tu zatem żadnej niekonsekwencji w „kategorycznej autorskiej semiotyce językowej". Świat, w którym żyjemy, został ukształtowany przez kulturę tradycyjną. Obowiązywały w nim dobre maniery, które stanowiły barierę dla bezpośredniego wypływu na zewnątrz negatywnych wewnętrznych stanów cielesnych i psychicznych, czyli po prostu chamstwa i pros-

tactwa. Pajdocentrysta uważa je za zbędne i w kierunku ich znoszenia zamierza zmienić świat

Wreszcie uwaga, że akceptacja samego siebie nie wyklucza możliwości odróżnienia dobra od zła. Sama teza wymagałaby oczywiście precyzyjniejszych narzędzi pojęciowych niż obiegowe. Mimo to sądzimy, że jednak Zubelewicz ma rację. Skrajna bowiem akceptacja samego siebie polegałaby na tym, że uznaję, iż jestem istotą nieskończenie dobrą, a więc wolną od wszelkiego zła. Jeżeli nawet niekiedy czynię zło, to tylko wskutek niesprzyjających warunków zewnętrznych utrudniających mi realizację moich potrzeb. Przez to źródeł zła będzie on poszukiwał nie w sobie, a poza sobą. Tytuł jednej z książek Hubertusa von Schoenebecka głosi: *Kocham siebie takim, jakim jestem. Droga od nienawiści, bezsilności i egoizmu ku miłości wobec samego siebie,* a treść osnuta jest wokół tego, jak to zrobić nawet wobec faktu stwierdzonego ewidentnie zła w sobie. Najpierw trzeba sobie uświadomić, że wszelkie zło we mnie bierze się z nakazów i zakazów wychowawczych, a więc trzeba się z nich wyzwolić. Zło bierze się z roszczeń pedagogicznych otoczenia, a nie ze mnie.

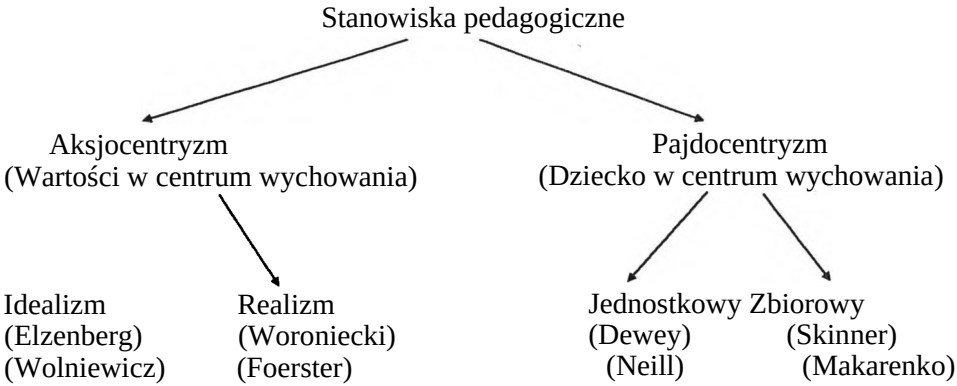
Wreszcie ostami zarzut Wołosewicza w stosunku do książki Zubelewicza. Uważa on, że cała praca wspiera się na dwu 'nieprzychylnych' sobie filarach: Elzenbergu-Wolniewiczu i chrześcijaństwie. Rzeczywiście, Zubelewicz do aksjocentryzmu pedagogicznego zalicza i idealizm zbudowany na gruncie aksjologicznym Henryka Elzenberga i Bogusława Wolniewicza, a także i realizm w duchu o. Jacka Woronieckiego, autora znakomitej *Katolickiej etyki wychowawczej,* który nawet nie dostąpił zaszczytu umieszczenia jego nazwiska w *Nowym słowniku pedagogicznym* Wincentego Okonia, czy Friedricha Foerstera, dla którego także zabrakło miejsca w *Nowym słowniku pedagogicznym.* Na stronie 425 Wołosewicz zapytuje: czy aby on (Elzenberg) jest do pogodzenia z katolicyzmem i dalej dodaje, że podobnie skądinąd rzecz ma się z Wolniewiczem. Uważa zatem, że tradycja chrześcijańska i elzenbergowska do siebie nie przystają i nie mogą być *en bloc* przeciwstawione pedagogice skinnerowsko-miczurinowskiej. (Dlaczego miczurinowskiej, tego nie wiemy. Iwan Miczurin kojarzył nam się dotąd z wielkimi osiągnięciami radzieckiej biologii rozsławiając ją mrozoodpomymi sadzonkami ciepłolubnych drzew. Radziecką pedagogikę raczej rozsławił Antoni Makarenko i jego, grywany w teatrach, *Poemat pedagogiczny).* Zwróćmy przede wszystkim uwagę, że podział stanowisk pedagogicznych na aksjocentryzm i pajdocentryzm jest podziałem najogólniejszym, a więc jest podziałem na rodzaje. W obrębie każdego z tych rodzajów mogą istnieć i istnieją różne gatunki i mutacje w zakresie gatunków. Do gatunków, a nie do rodzajów, należy też pedagogika behavioryzmu i kolektywizmu. Burrhus Frederic Skinner reprezentuje behaviorystyczną pedagogikę społeczną, Anton Sie-

mionowicz Makaranko - kolektywistyczną pedagogikę komunistyczną. Sądzić zatem należy, że autor recenzji źle zrozumiał opozycję między pajdocentryzmem i aksjocentryzmem. Nie jest to bowiem opozycja między elzenbergowsko-chrześcijańską a skinnerowsko-makarenskowską pedagogiką. O ile dobrze rozumiem obiekcję autora, chodzi mu o to, że aksjocentryzm w ujęciu Zubelewicza bardziej przypomina pedagogikę behaviorystyczno-kolektywistyczną (Skinner/Makarenko) niż konserwatywno-chrześcijańską (Elzenberg/Woroniecki). Skojarzenie takie jest jednak niesłuszne. Skinner reprezentował prospołeczne wychowanie technokratyczne dopuszczające nawet operacje na mózgu modyfikujące zachowanie młodzieży *(behavior modification)*, a Makarenko - prokomunistyczne wychowanie kolektywistyczne niszczące wszelkie przejawy indywidualizmu i troski o siebie. Są to dwa gatunki w obrębie rodzaju pajdocentryzm; ten pierwszy służy dobremu przystosowaniu się dziecka do wymogów życia społecznego, a drugi - do wintegrowania i roztopienia się w kolektywie. Oba jednak miały na względzie dobro dziecka, ale to dobro widziały w możliwie bezkonfliktowym funkcjonowaniu jednostki w życiu społecznym lub kolektywnym. Istnieją po prostu dwie odmiany pajdocentryzmu; społeczno-kolektywistyczny i indywidualistyczno-anarchistyczny. Tym, co ich łączy, jest skupianie się wokół potrzeb i sił twórczych dzieci. Podstawowy aksjomat pajdocentryzmu w wersji społecznej głosiłby, że człowiek jest mądry i dobry mądrością społeczności do której należy, a w wersji kolektywistycznej - że człowiek jest mądry i dobry mądrością i dobrocią kolektywu, a samorealizacja jest możliwa tylko na gruncie społeczeństwa lub kolektywu. Podobnie rzecz ma się z potrzebami. Pojęciem potrzeb można dość dowolnie manipulować i używać je w znaczeniu jednostkowym lub zbiorowym.

Dzisiejsi pajdocentryści są na ogół zwolennikami indywidualizmu w jego liberalno-anarchistycznej formie. Widzimy zatem, że u podstaw opozycji aksjocentryzm - pajdocentryzm leży kwestia wartości, a nie metod wychowawczych. To samo dotyczy kwestii Elzenberg a chrześcijaństwo. Kwestia, na ile Elzenberg i chrześcijaństwo są 'nieprzychylnymi' sobie filarami, jest istotną i słusznie podniesioną przez recenzenta. Tradycja elzenbergowska jest bardziej zdecydowana i jednoznaczna w widzeniu dobra i zwalczaniu zła niż tradycja chrześcijańska. W chrześcijańskiej pedagogice w tle zawsze widać więcej zrozumienia dla ludzkich słabości (kto z was jest bez grzechu, niech pierwszy rzuci na nią kamień) i miłosierdzia w ich karaniu, którego nie widać w pedagogice elzenbergowskiej. Niemniej, oba te stanowiska mają więcej punktów stycznych i zbieżnych niż przeciwstawnych i rozbieżnych, a przez to tworzą dwa gatunki w obrębie jednego rodzaju - aksjocenryzmu właśnie. Przede wszystkim łączy je obiektywizm aksjologiczny. Chcąc jednak charakterystykę różnych filozofii wychowania dokonać na niższym

szczeblu ogólności, należałoby dokonać rozróżnienia między platońskim idealizmem a arystotelesowskim realizmem. Ten pierwszy reprezentuje pedagogikę bardzie rygorystyczną niż drugi.

Ostateczny podział stanowisk w zakresie filozofii wychowania przedstawia się zatem następująco:



Uwagi i zastrzeżenia do recenzji Andrzeja Wołosewicza poświęconej książce Jana Zubelewicza *Filozofia wychowania* nie oznaczają, że książka ta jest ona bez zarzutu. Wiele kwestii jest w niej zbyt skrótowo ujętych i przez to mogą czasem prowadzić do mylnej ich interpretacji. Trudno jednak doszukać się wad akurat tam, gdzie recenzent je wskazuje.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 35 2003

STANISŁAW MYSTKOWSKI
Seal Fast Inc., Londyn

OPTYMALIZACJA HOMOCENTRYCZNEGO SPOSOBU BYCIA

Wstęp. W procesie poznawania i budowania wiedzy o rzeczywistości, w tym o prawdzie, podmioty przyjmują jakieś postawy, stanowiska (relacje) wobec komunikowanych kwestii o rzeczywistości. Wszelkie przeżywane, poznawane, uświadamiane zagadnienia i kwestie, które są zawarte w ludzkiej wiedzy *o tym, co uważamy za* rzeczywistość w stosunku *do tego, co to jest* rzeczywistość, prowadzą poszczególne podmioty działające w teoretycznych zmaganiach do nieuniknionego bycia w relacjach w rzeczywistości, które koncentrują się na ich postaci organicznej.

Pojęcie „homocentryzm" określa naturalny sposób bycia (istnienia) w relacjach każdego rozumnego (myślącego, mówiącego językiem) człowieka w rzeczywistości, który jest wynikiem krzyżujących się interakcji z trzech pozycji językowo zapożyczonych i koncentrujących się na jego osobie. Człowiekiem rozumnym jest zawsze jakiś osobnik biologiczny, którego możemy, za T. Kotarbińskim, zamiennie określić pojęciem „podmiotu działającego", ponieważ do jego istoty „należy osobowość i świadomość celu i wywieranie impulsu dowolnego, żadnej zaś z tych własności nie można słusznie przypisać ani samemu kolektywowi, ani kolektywowi wraz z jego aparaturą" [1, s. 431, T. Kotarbiński].

Każdy podmiot doświadcza i przeżywa rzeczywistość „tu i teraz", na co dzień, istniejąc w konkretnych interakcjach i kontekstach (o zestrukturyzowanych relacjach), o czym komunikuje swoje środowisko w pozycji językowo zapożyczonej interakcji w osobie pierwszej. Podmioty są zdolne również poprzez refleksję spostrzegać siebie jako uczestnika interakcji z pozycji językowo zapożyczonej w osobie drugiej. Ponadto, podmioty są zdolne przyjmować postawy obiektywizujące, jako bierni obserwatorzy w stosunku do rzeczywistości, jako zewnętrzne byty autonomiczne (niezależne) w stosunku do rzeczywistości, z językowo zapożyczoną interakcją w osobie trzeciej. Z perspektywy obiektywnego obserwatora, z językowo zapożyczoną interakcją w osobie trzeciej, wszystko staje się zreifikowane.

Nie można tego uniknąć. Przez pojęcie rzeczywistość rozumiem wszystko co istnieje, co nas otacza, włącznie z nami samymi. Poszczególne podmioty różnie sobie radzą z takim sposobem (homocentrycznym) istnienia, ponieważ z niego płyną określone możliwości, ale zarazem stwarza to określone trudności i paradoksy w poznaniu, interpretacji faktów i syntezy krzyżujących się interakcji. Przykładów jest tak wiele, jak wiele istnieje i działa

podmiotów w rzeczywistości. Każdy odbiera i przeżywa rzeczywistość ze swojego punktu widzenia, ale czyni to z perspektywy krzyżującej się językowo, zapożyczonej interakcji trójosobowej. To, co nas wszystkich łączy, to homocentryczny sposób, czyli sposób bycia (istnienia) w krzyżujących się relacjach, które koncentrują się na poszczególnych podmiotach działających, myślących i mówiących językiem. Koncentracja relacji na dany podmiot jest teoretycznym zagadnieniem, ponieważ wynika ona z teoretycznych przesłanek, jakie niesie stosowany język i jego aparat pojęciowy.

Można przyjąć, że wiedza o języku, który jest cząstką rzeczywistości, i wiedza o rzeczywistości - przenikają się wzajemnie, a mówiące podmioty są w centrum zależności przyczynowych, ponieważ język nie spadł z nieba, lecz został stworzony przez mówiące podmioty. Mówiąc, nie tylko odzwierciedlamy rzeczywistość, ale zarazem dokonujemy jakichś działań komunikacyjnych, które są społeczną interakcją. Możemy zatem powiedzieć, że język reprezentuje nie tylko rzeczywistość „samą w sobie". Język, w swej wielopostaciowości, jest jej istotną cząstką. Bez uciekania się do naszej wiedzy o rzeczywistości, a opierając się jedynie na samej analizie, nie moglibyśmy w ogóle dowiedzieć się czegokolwiek o logicznych i semantycznych strukturach języka, który stosujemy. Poza funkcją narzędzia służącego do przekazywania i utrwalania wiedzy, język jest również, poprzez swój aparat pojęciowy, czynnikiem współokreślającym przeżywaną rzeczywistość indywidualnie. Dlatego zasady poznania tej rzeczywistości przez podmioty są uzależnione od charakteru pojęciowego języka i uświadamianych przez podmioty relacji. Przykład *Słownika polszczyzny potocznej* J. Miodka ukazuje przykład aparatu pojęciowego właściwy mowie potocznej, który odzwierciedla antropocentryczną strukturę słownictwa i frazeologii potocznej i wprowadza nas w świat rządzący się swoistymi prawami preferujący określone wartości.

Z tym również wiążą się kwestie relatywizmu i subiektywizmu. Interesują mnie te tematy tak dalece, jak dalece one współgrają (które można wyważyć) z innymi kwestiami, które równorzędnie nas dotyczą, jak: obiektywizm, prawdopodobieństwo, intersubiektywizm, arbitralność, wiara etc. Każdy badacz postępujący jako podmiot, a zarazem będąc przedmiotem poznania, w swym sprzężonym postępowaniu krzyżowania interakcji czyni, że znana prawda jest zrelatywizowana (według definicji Tarskiego) do języka i interpretacji. Stąd też nie jest możliwy „czysty" opis świadomości podmiotów, o czym mówi fenomenologia realistyczna. Nie zamierzam koncentrować się na samym relatywizmie i subiektywizmie, ponieważ wiele zostało już powiedziane na te tematy dotychczas. W tym samym duchu sądzę, że mamy dostatecznie wiele materiału ukazującego różne doktryny reprezentacjonistyczne, które są szczególnym przypadkiem homocentrycznego sposo-

bu bycia, to jest szczególnymi kierunkami interpretacji faktów i informacji wyznawanych przez podmioty, które to podlegają intersubiektywnej weryfikacji. Stąd też są interesującym materiałem poznawczym, z którego można wyłuskać cenne informacje do dalszego wysiłku poznawczego.

Moim dążeniem jest całościowe rozumienie rzeczywistości *sui generis*, które wypływa z takiej filozofii, która zawiera tezę o homocentrycznym sposobie bycia podmiotów. Mogę powiedzieć za Heideggerem, że rozumienie jest nie tylko epistemologicznym zagadnieniem, lecz również sposobem istnienia w rzeczywistości - jest to zagadnienie ontologiczne. W procesie rozumienia, uwzględniając podmiotowe i przedmiotowe warunki rozumienia i porozumienia, chodzi nie tylko o ustalenie, co podmioty mówiące mają na myśli, ale chodzi również o egzystencjalną wymowę i znaczenie komunikowanych wypowiedzi w celu ustalenia uniwersalnych i uprawomocnionych metod działania - jest to postulat obiektywizacji w tworzeniu wiedzy. Taka metodyka działania opiera się na hermeneutyce filozoficznej na drodze podmiotowego przezwyciężania paradoksów i problemów oraz przerzucania mostów między różnymi zagadnieniami, tezami, teoriami i doktrynami, jakie pojawiają się w różnych dziedzinach i sferach życia, w wyniku homocentrycznego sposobu działania podmiotów. Dlatego status nauk humanistycznych i ich autonomii w relacji do nauk przyrodniczych jest specyficzny. My sami istniejąc musimy orzekać, jak mają wyglądać nauki społeczne i humanistyczne, czyli o sobie, i ustalić, co jest prawdą. Jakkolwiek znajdowanie prawdy jest wysiłkiem podmiotowym, to jest ono skorelowane uwarunkowaniami społecznymi, historycznymi, ekonomicznymi, kulturowymi, organicznymi itd. Ponieważ poznanie jest procesem podmiotowym w czasie, to na złożoność rozumienia składają się zdroworozsądkowe poglądy powiązane z intuicją, wiarą i wiedzą obiektywną.

Słowo „homocentryzm" składa się z dwóch członów: z łacińskiego *„homo"* - człowiek i wyrazu „centryzm" - z łacińskiego „centralis", nakierowany dośrodkowo, ponieważ tezę o homocentryzmie opieramy na innym łacińskim pojęciu *Homo sapiens.*

Jak optymalizować homocentryczny sposób bycia? By odpowiedzieć na powyższe pytanie, należy wpierw odpowiedzieć na poniższe pytania i ustalić, jakie wynikają z tego wzajemne powiązania, co do istnienia których nie ma wątpliwości. Wątpliwości budzi to, w jakim stopniu, jak dalece takie powiązania są konieczne, czy są możliwe, i czy są racjonalnie uzasadnione.

1. Jakie są skutki zaistnienia *Homo sapiens?*
2. Jakie są kryteria prawdy?
3. Jaka jest rola języka?
4. Na czym polega całościowe (globalne) rozumienie wiedzy?
5. Jakie są uniwersalne elementy w postępowaniu podmiotów działających?

Ad. 1. Teorie naukowe (np. darwinizm), które dowodzą zaistnienie w procesie ewolucyjnym przedstawicieli istot rozumnych *Homo sapiens* - są dostatecznie ugruntowane jako obiektywne teorie, do czego przyczyniły się ba- dania naukowców z wielu dziedzin. Obecnie prace w biologii przynoszą zaskakujące wyniki nad zagadaniem: dlaczego, mimo tego, że aż 98,7 % naszej informacji genetycznej pokrywa się z genomem szympansa-naszego najbliższego krewnego, występują tak wielkie różnice między nami i małpami? Zdaniem naukowców, zawdzięczamy to procesowi odczytywania genów (tzw. ekspresji genów) w jednym ważnym organie - mózgu. Wyniki wskazują, że na mózg człowieka wywierana była silna presja ewolucyjna, dzięki której *Homo sapiens* odważył się wyjść na sawanny, podczas gdy krewni pozostali w oswojonym środowisku tropikalnego lasu. Prof. Andrzej Jerzmanowski z Wydziału Biologii UW i Instytutu Biochemii i Biofizyki PAN nie waha się nazwać różnicy w ekspresji genów mózgów człowieka i małpy istotą człowieczeństwa. Ciekawe będą dalsze wyniki badań naukowych w tych dziedzinach i ich skutki na nasze rozumienie siebie w stosunku do pojmowania rzeczywistości.

Jeżeli wiedza wrodzona jest ucieleśniona w ludzkim biochemicznym organizmie jako wynik ewolucyjnego zaadaptowania się *Homo sapiens,* a w tym ucieleśnienie oczekiwań mentalnych, w rezultacie prób i błędów do środowiska, to doznania zmysłowe i mentalne są tym, cośmy obiektywnie odziedziczyli. Sposób wykorzystywania i przekładania przez człowieka wiedzy wrodzonej, która jest wynikiem apriorycznej struktury ludzkiego organizmu, za pomocą doznań zmysłowych i mentalnych w procesie poznawania, interpretowania i oceny informacji (fragmentarycznych) na wiedzę a *posteriori* o rzeczywistości jest składnikiem homocentrycznego sposobu bycia. Nasza inteligencja jest skończona i nie możemy postępować z pozycji wszechwiedzącej, nieograniczonej uwarunkowaniami umiejscowienia w realiach dnia codziennego. Nie unikniemy perspektywy, z której patrzymy na rzeczy i zagadnienia, jak twierdził H. G. Gadamer. Z tym wiąże się, że: „nie istnieje metoda, która minimalizowała jednocześnie prawdopodobieństwa wszystkich możliwych błędów. Czyli nie ma metody bezspornie najlepszej. Zakładam tutaj, że prawdopodobieństwo nie jest pojmowane jako subiektywna ocena szans. Czym się wobec tego badacz kieruje w doborze metody weryfikacji twierdzeń probabilistycznych? Względną wagą błędów najogólniej mówiąc. Ale pojęcie względnej wagi błędów nie jest intersubiektywne, to przecież sprawa indywidualnej oceny. Mówiąc nieco ogólniej: nauka nie mogłaby się rozwijać bez wartościowania uzyskanych twierdzeń" [2, s. 12--17, K. Szaniawski].

Ad. 2. Twierdzę, za Leszkiem Kołakowskim, że skoro *my sami musimy zdecydować, co jest prawdą,* to musimy zgodzić się z tezą, że „bez absolut-

nego podmiotu nie jest możliwe prawomocne używanie predykatu *«prawdziwy»*. Nie wynika stąd wcale, abyśmy, zakładając podmiot absolutny, wiedzieli, gdzie leży prawda i jak oddzielić ją od błędu. Chodzi o kwestie logicznie wcześniejszą; nie pytamy o kryteria prawdy, lecz chcemy wiedzieć, jakie są konieczne założenia prawomocnego posługiwania się tym pojęciem" [3, s. 92, L. Kołakowski]. Jest wiele zdań logicznych, które podmioty mogą wypowiedzieć z przekonaniem o ich logicznej prawdziwości, dzięki swojej lub innych podmiotów pracy twórczej i ich wynikom zmagazynowanych w książkach, publikacjach ogólnie dostępnych i ogólnie zrozumiałych. To prawda, że zdanie może być prawdziwe nawet wtedy, gdy nikt nie zna jego prawdy (zdanie A). Gdyby wszystkie dotychczas istniejące podmioty nie były rozumnymi (myślącymi, mówiącymi językiem) ludźmi, czyli wszyscy my bylibyśmy istotami żyjącymi tylko „tu i teraz" i nie mielibyśmy zdolności refleksji nad naszymi interakcjami i nie posiadalibyśmy zdolności obiektywnego badacza, to wtedy zdanie A byłoby absolutnie prawdziwe, a my bylibyśmy tylko szczególnymi małpami. Wtedy takie rozważania nie miałyby miejsca.

Prawdziwość poznania nie jest cechą immanentną samych treści poznawczych, ponieważ intencjonalna czynność poznawania prowadzi poprzez ewolucję do uzyskania rozumienia, by w efekcie doprowadzić w czasie do prawdopodobnie obiektywnej wiedzy, którą posiada podmiot. Dlatego nie możemy przyjąć pozytywistycznej idei prawdy obiektywnej niezależnej od danych obserwacyjnych w stosunku do teorii na drodze poznania naukowego. Natomiast tworzenie wiedzy (w tym nauki), która cechuje się pogłębiającą złożonością faktów, jest uzależnione od podmiotowych zdolności epistemologicznych i umiejętności stosowania metod normatywnych, oraz jest skorelowana społecznym podziałem pracy i podziałem wiedzy. Wiąże się to z takim rozwojem wiedzy, która może ewoluować, i z pojawieniem zestawu pewnych możliwości (np. instrumentalnych, metodologicznych, teoretycznych) do przyswojenia, których jeszcze nie przewidzieliśmy. Każdy badacz postępujący jako podmiot, a zarazem będący przedmiotem poznania, w swym sprzężonym postępowaniu czyni, że znana prawda jest zrelatywizowana (jak w definicji Tarskiego) do języka i interpretacji. Dlatego tak ważny jest postulat znalezienia złotego środka adresowany, za pomocą krytyki języka, tylko do podmiotów, by uniknąć groźby subiektywizmu, relatywizmu, mentalizmu, ideologizacji, uteoretyzacji, solipsyzmu, nihilizmu, idealizmu, scjentyzmu itp.

Teza o homocentryzmie mówi, że wiedzę, świadomość, rozumienie rzeczywistości osiągamy i czerpiemy podmiotowo (indywidualnie) poprzez bycie w krzyżujących się na danej osobie językowo zapożyczonych trzech postawach, co prowadzi do kompleksowych doświadczeń i przeżyć różnej

natury. Mamy doświadczenia zdecydowanie empiryczne, czyli takie, które opierają się na spostrzeżeniach zmysłowych „tu i teraz". Ale mamy również przeżycia intelektualne, intuicyjne, twórcze, które są elementami naszej refleksji czy postawy obiektywizującej. W naszej dążności do poznania i osiągnięcia wiedzy korzystamy z informacji z różnorodnych źródeł, które były lub są podmiotowymi doświadczeniami i przeżyciami różnych podmiotów, a które zostały wyartykułowane i zmagazynowane w książkach, publikacjach lub mediach, czy komunikowane w bezpośrednich relacjach intersubiektywnych, bądź poprzez własne intymne przeżycia. Czerpiemy informacje z różnych źródeł faktologicznych (opisowych), indukcyjnych, dedukcyjnych, interpretacyjnych.

W naszym dążeniu do wiarygodnej wiedzy jesteśmy zobligowani do tego, by opierać się na wiedzy szeroko rozumianej, aby była ona optymalnie wiarygodna. Przeciwstawiamy się jednostronności doktryn reprezentacjonistycznych, np. fizykalizmowi, naturalizmowi czy scjentyzmowi, zatem poglądowi, że wszelka wiedza opiera się jedynie na zmysłowych spostrzeżeniach przedmiotów materialnych i na indukcyjnym ustalaniu praw przyczynowych. Przeciwstawiamy się systemom spekulatywnym. Stąd wychodzenie z doświadczeń i przeżyć podmiotowych, z tego, co dane, ale dalsze rozszerzanie i pogłębianie analiz, które wykraczają poza własne czysto zmysłowe doznania własnego ciała poznającego podmiotu, w jego dążeniu do wiedzy obiektywnej ku uniwersalnym strukturom rzeczywistości, w której całościowe rozumienie wiedzy o rzeczywistości, w której istnieją inne podmioty i nie jest wyrazem po prostu pewnych postaw indywidualnych. Nasze podmiotowe działania, które, według tezy o homocentryźmie, są byciem w krzyżujących się zapożyczonych językowo trójosobowych postawach, sprawia, że nasze działania są nieustannie sprzężone. To daje pewne możliwości, ale i utrudnienia dla niedoświadczonego, nierzetelnego podmiotu działającego. Często nie potrafimy rozgraniczyć i przyznać się do własnych postaw trójosobowych - do homocentrycznego sposobu działania. Często traktujemy swoje działania monolitycznie, które w podtekście są dla nas, oraz mają być dla innych osób absolutnymi prawdami. Nie potrafimy rozgraniczyć nasze działania subiektywne od obiektywizujących.

Można powiedzieć, że podmioty dokonują indywidualnej syntezy doświadczeń i przeżyć z homocentrycznego sposobu bycia. Stąd nie możemy mieć tylko obrazu rzeczywistości „samej w sobie", czy „czystego opisu świadomości". Wiedza obiektywna, gdy jest poznawana podmiotowo, jest przeżywana i doświadczana „tu i teraz". Stąd podmioty działające kroczą po cienkiej linii rozgraniczającej pomiędzy tym co obiektywne, a tym co subiektywne, ponieważ w obu przypadkach są działaniami tego samego podmiotu. Stąd podmioty przerzucają mosty pomiędzy różnymi doktrynami repre-

zentacjonistycznymi. Możemy korzystać z teoretycznych założeń fenomenologii, ale odrzucamy przesłanki fenomenologii transcedentalnej idealistyczny aspekt, mówiący o czystej świadomości na rzecz podmiotowego przeżycia i doświadczenia jako przedmiotowego opisu faktów w sposób rzetelny przez podmioty. Wtedy istnieje większe prawdopodobieństwo dotarcia do prawdy bardziej (optymalnie) obiektywnej.

Ad. 3. Naturalny język i zawarty w nim stosowany aparat pojęciowy w swej autonomiczności jest istotną cząstką poznawanej rzeczywistości. Wiedza o języku i wiedza o rzeczywistości przenikają się wzajemnie, a myślące, mówiące podmioty znajdują się w centrum zależności przyczynowych dzięki ich kreacyjnej interpretacji „wytwarzania" człowieka. A proces ten można rozpatrywać w perspektywie zarówno ontogenetycznej, jak i filogenetycznej. Pozycja społeczna jest jedynie korelatem, a nie źródłem odrębności myślenia, a za tym idą funkcjonalne odmiany danego języka etnicznego. Logika sama przez się nie może implikować żadnej konkretnej doktryny epistemologicznej. Zachodzi też i zależność odwrotna: przeświadczenia epistemologiczne nie pociągają za sobą żadnych rozstrzygnięć czysto logicznych. Z drugiej strony, taka czy inna logika może motywować określoną epistemologię i na odwrót. Związek motywacyjny nie jest jednak więzią logiczną, ma charakter luźniejszy, a przeto nic dziwnego, że różni filozofowie mają odmienne motywacje i dochodzą do odmiennych rezultatów. Ponieważ mówiąc, nie tylko odzwierciedlamy rzeczywistość, ale zarazem dokonujemy jakichś działań, które są przejawem naszego indywidualnego postępowania, i które są zarazem społeczną interakcją (i *vice versa).* Stąd też np. *Słownik polszczyzny potocznej* J. Miodka przynosi obraz takiego świata, który odzwierciedla antropocentryczną strukturę słownictwa i frazeologii potocznej i wprowadza nas w świat rządzący się swoistymi prawami i preferujący określone wartości.

Zatem szukanie i ustalanie prawdy o rzeczywistości poprzez formułowanie naszych myśli za pomocą języka wynika z naszej wiedzy o zależnościach przyczynowych - czyli naszej wiedzy o relacjach, w których my istniejemy i istnieją wszelkie rzeczy. Za pomocą twierdzenia Bayesa możemy sformalizować proces podejmowania decyzji w postępowaniu, w której wykorzystuje się zarówno informacje aprioryczne, jak i informacje uzyskane z doświadczenia, a to sprawia, że odpowiedzi są formułowane w kategoriach probabilistycznych, w formie prawdopodobieństwa aposteriorycznego [4, W. Nalimov]. Stąd hipotetyczny charakter twierdzeń o obiektywności lub tendencyjności badacza. Tak rozumiana w najpowszechniejszym odczuciu obiektywność jest utożsamiana z bezstronnością i jest przeciwieństwem tendencyjności. Tendencyjność polega na preferowaniu określonych rozwiązań ze zbioru jako możliwych rozwiązań danego problemu. Interpretacja ta wy-

maga pewnych uściśleń, ponieważ każdy wybór zakłada pewną preferencję. Zatem i wybór mniej lub bardziej obiektywnego badacza jest wyrazem jego preferencji. Żądanie, aby było inaczej, jest po prostu niewykonalne.

Te relacje poznające podmioty określają w swojej indywidualnej czasoprzestrzeni, w procesie trzech krzyżujących się interakcji, językowo zapożyczonych, które są elementami zależności przyczynowych. Stąd język poprzez swój aparat pojęciowy jest czynnikiem współokreślającym przeżywaną rzeczywistość. A rzeczywistość jest dynamiczna i należy odrzucić ideę prawdy jako klasycznej korespondencji (niezależna od umysłu) z rzeczywistością o zastanej strukturze, ponieważ każdy z nas tkwi ze swoimi przekonaniami wewnątrz, a nie na zewnątrz, naszego układu pojęciowego. Stąd sens języka stosowany przez podmioty wynika z ich homocentrycznego postępowania.

Ad. 4. Twierdzę, że nasze wysiłki budowania wiedzy szeroko, a zarazem całościowo (globalnie) rozumianej, która zawiera pewną filozofię o rzeczywistości, opartej na tezie o absolutnym podmiocie i jego homocentrycznym sposobie postępowania, jest racjonalną alternatywą dla nas wszystkich. Mamy na uwadze, że tworzenie wiedzy (w tym nauki), przy pogłębiającej się złożoności faktów, jest wynikiem społecznego podziału pracy i podziałem wiedzy współpracujących podmiotów. Ponieważ społeczeństwo istnieje zarówno jako rzeczywistość obiektywna, jak i subiektywna, pełne jego zrozumienie musi obejmować oba te aspekty. Trzeba jednak podkreślić, że odpowiedniość między rzeczywistością obiektywną i subiektywną nie może być całkowita. Dwie te rzeczywistości korespondują ze sobą, jednak nie pokrywają się. Zwykle dostępnej jest znacznie więcej rzeczywistości obiektywnej niż jej zakresu zintemalizowanego w jakiejkolwiek jednostkowej świadomości. Jest tak po prostu dlatego, że treść internalizacji jest zdeterminowana społecznym podziałem wiedzy. Żaden podmiot nie interalizuje wszystkiego, co w jego społeczeństwie zostało zobiektywizowane jako rzeczywistość, nawet jeżeli to społeczeństwo i jego świat są stosunkowo proste. Z drugiej strony, zawsze istnieją pewne elementy rzeczywistości subiektywnej (intymnej), których źródłem nie jest socjalizacja. Podmiot działający spostrzega siebie jako byt istniejący zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz społeczeństwa. „Wynika z tego, że odpowiedniość między rzeczywistością obiektywną i subiektywną nie jest nigdy ustalonym raz na zawsze, statycznym stanem rzeczy. Musi być ona ciągle tworzona i odtwarzana *in actu.* Innymi słowy, związek między jednostką i obiektywnym światem społecznym przypomina akt nieustannego chwytania równowagi” [5, s. 202, 209, P. L. Berger i T. Luckmann].

Przykładowo, jeżeli spory pomiędzy pojęciami racjonalizmu, modernizmu, postmodernizmu, pragmatyzmu, relatywizmu, materializmu historycz-

nego itp. przetniemy w oparciu o krytyczne rozumienie tych pojęć w stosunku do koncepcji wiedzy jako całości o wzajemnie powiązanych elementach i przy odrzuceniu koncepcji o niejako automatycznie toczących się procesach zachodniego świata racjonalizmu i nowoczesności, w oparciu o koncepcję kreacji (autokracji) poszczególnych podmiotów działających homocentrycznie, w tym skorelowanych społecznie, to wtedy możemy uniknąć wielu tradycyjnych sprzeczności, w jakie popadamy przy ich interpretacji, wpadając w pułapki doktryn reprezentacjonistycznych. Z drugiej strony, podmioty mogą prowadzić naukowe badania i proponować diagnostyczne hipotezy w ramach danej doktryny reprezentacjonistycznej w celu wyciągania naukowych wniosków. Nieskończenie alternatywna ilość subiektywnych postaw i stanowisk (relacji), jaką mogą obrać podmioty w konkretnych kontekstach sprawia, że ten fakt przemawia za ich faktyczną względnością między sobą. Nie jest to jednak przejaw niczym nieokiełzanego relatywizmu poznawczego. Nie wszystkie te alternatywne postawy i stanowiska są obarczone tą samą względną wagą błędów, rozumianych obiektywnie. To jest przecież sprawa indywidualnej oceny i wartościowania uzyskanych twierdzeń oraz wyboru logicznie najmocniejszego, dokonanego przez mniej lub bardziej obiektywnego badacza. Na przykład, pragmatycznie rozszerzona teoria znaczenia wykracza poza językową funkcję przedstawiania faktów. Podobnie, semantyka prawdy stwierdza wewnętrzny związek sensu i ważności, ale sama w sobie nie redukuje tego związku do ważności prawdy obiektywnej. Dopiero z dystansu krytycznego badacza umiejscowionego w realiach dnia codziennego można osiągnąć konstruktywny, relatywistyczny punkt widzenia i pragmatyczne do pewnego stopnia podejście, które, wzmocnione intersubiektywnymi (społeczno-kulturowymi) działaniami, może prowadzić nas do budowania optymalnej wiedzy globalnej (w tym nauki), a zarazem pomóc unikać krańcowych postaw i poglądów. Krytyka ta, w tym krytyka języka, może dotyczyć tylko podmiotów działających. Przyjęcie tezy o homocentrycznym sposobie postępowania wszystkich istniejących podmiotów może przyczyniać się do optymalizacji ludzkiej rzeczywistości, bez popadania w *petitio principii*. Jest to minimalne wspólne kryterium dla każdego podmiotu działającego, zderzających się nawzajem sposobów widzenia rzeczywistości, mających własne reguły prawomocności, odmawiania uznania kryteriów drugiego. Niezdolni do wzajemnego przekonywania się, zwolennicy tych nie dających się pogodzić widzeń próbują zmusić się nawzajem do skrajnej konsekwencji, do wyciągania z własnych założeń ostatecznych wniosków. Jest to możliwe tylko wtedy, gdy konsekwencję czy spójność uznaje się, choćby w pewnych granicach, za wspólnie obowiązującą regułę homocentrycznego sposobu postępowania.

Antropocentryzm, z definicji uznający człowieka za centrum całej rzeczywistości, a w wersji umiarkowanej akcentujący wyjątkową pozycję człowieka w świecie, jest jedną z możliwych doktryn, jest wytworem i praktykowaną filozofią przez niektóre osoby. Dlatego tak rozumiany, jest również szczególnym przypadkiem homocentrycznego sposobu bycia, ponieważ teza o homocentryzmie mówi, że postępujemy nieustająco homocentrycznie, bez względu na jakiekolwiek nasze preferencje.

W realiach dnia codziennego musi przejawiać się to akceptowaniem heterogeniczności ludzkiego działania indywidualnego i społecznego, w oparciu o ich integralnie wiarygodne urzeczowienie (instytucjalizacja) i przestrzeganie konstytucyjnych praw jednostki oraz służebną rolę instytucji społecznych w relacji do podmiotów. W kontekście zobiektywizowanego zasobu wiedzy wspólnej dla danej społeczności występuje typizacja, która mówi o rolach jako typach działania podmiotów w określonych kontekstach. Wtedy tworzenie typologii ról jest nieodzownym korelatem instytucjonalizacji postępowania indywidualnego podmiotów. Dzięki internalizacji ról rzeczywistość staje się dla poszczególnych podmiotów subiektywnie realna. „Zatem uobecnianie instytucji w rolach i za pośrednictwem ról jest uobecnianiem *par excellence*, od którego wszystkie inne uobecnienia są pochodne". „Zawężając to do kwestii ról, możemy powiedzieć, że z jednej strony porządek instytucjonalny jest rzeczywisty jedynie na tyle, na ile jest on urzeczywistniany w pełnionych rolach, oraz że z drugiej strony, role oddają porządek instytucjonalny, który definiuje ich charakter (a także związaną z nimi wiedzę) i z którego czerpią one swój obiektywny sens" [5, s. 126, 130, P. L. Berger i T. Luckmann]. Obiektywność społecznego świata oznacza, że człowiek staje przed nim jak przed czymś zewnętrznym wobec samego siebie. Decydujące jest, czy człowiek zachowuje ciągle świadomość, że zobiektywizowany świat społeczny jest dziełem ludzi i w związku z tym może być przez nich zmieniany. Tracenie tej świadomości prowadzi ludzi do reifikacji, która jako skrajny przejaw w procesie obiektywizacji prowadzi do nadmiernego uteoretyzowania (doktrynerstwa) oraz, z definicji, do odhumanizowania rzeczywistości ludzkiej. Społeczeństwo jawi się jako sfera obiektywnych faktów, a w istocie tworzą je działania, w których wyrażają się subiektywne znaczenia poszczególnych żywych podmiotów działających. Ten właśnie dualistyczny charakter społeczeństwa znajduje wyraz w obiektywności faktów i subiektywności znaczeń, czyni je „rzeczywistością *sui generis"*, co, według P. L. Bergera i T. Luckmann a, badanie tego jest zadaniem socjologii wiedzy. Dlatego przyjmujemy taką filozofię wiedzy, która opiera się na całościowym rozumieniu „rzeczywistości *sui generis"*, w której zawarta jest teza o homocentrycznym sposobie bycia podmiotów. Nie widzę innej rozsądnej alternatywy.

W przeciwnym razie będziemy popełniać stare błędy, prowadzące do nierzetelnego wygrywania jednych aspektów rzeczywistości w stosunku do innych aspektów, prowadząc do rozchwiania własnej tożsamości podmiotów działających, kiedy pewne jednostki lub grupy społeczne podmiotów, przy pomocy pewnych instytucji, będą decydować o losie nas wszystkich w oparciu o doktrynalne rozumienie dotyczących nas wszystkich pojęć, prowadzące do instrumentalnej reifikacji relacji społecznych i samookreślenia się podmiotów. Większość zostanie pozbawiona wielu naturalnych praw ludzkich. Taki obrót spraw, prędzej czy później, musi prowadzić do utraty sensu istnienia i konfliktogennych uwarunkowań (niedobrych relacji).

Filozofujący podmiot musi również oznaczać się racjonalną interpretacją fragmentarycznych (subiektywnych) zasobów wiedzy, a w tym nad metodologią uprawiania filozofii, w dążeniu do jej obiektywizacji. Nie można opisać roli i funkcji filozofii abstrahując od słuszności i stopnia uzasadnienia poszczególnych poglądów filozoficznych, tak jak nie można abstrahować od prawdziwości i fałszywości teorii naukowych i ich postępu w nauce. Gdyby nie związek z prawdą, filozofia i nauka nie odgrywałyby na dłuższą metę żadnej roli w kulturze. Rozwiązania metafizyczne nie zakorzenione w konkretnym filozoficznym poglądzie na rzeczywistość i nie generujące nowych wyników ściśle filozoficznych wydają się być niekonkluzywne.

Przedmiotem filozofii jest rzeczywistość traktowana jako całość - kolektywne rozumiane uniwersum wzajemnie powiązanych elementów - zaś nadrzędnym jej celem było i pozostaje całościowe rozumienie rzeczywistości. Innymi słowy, filozofia jest „teorią wszystkiego", ale teorią organiczną, systemową, a nie zbiorem niezależnie uprawianych dyscyplin. Teoria filozoficzna jest prawomocna, jeśli jest racjonalna w najmocniejszym sensie tego słowa - zarazem racjonalistyczna, realistyczna i całościowa. Wymóg spójności jest jednak wewnętrznym wymogiem samej filozofii, narzucanym przez autonomiczny cel jej dociekań, a nie zewnętrzną względem tego celu.

W rozważaniach nad rzeczywistością, jakie tutaj prowadzimy postępując homocentrycznie, nie można pominąć żadnych przejawów ludzkiego postępowania, ponieważ wszystkie te fakty są równorzędnie istotne w naszych badaniach i wymagają one naszego rzetelnego zastanowienia się i wyciągnięcia właściwych wniosków (interpretacji) na drodze poszukiwania prawdy. Taka filozofia musi uwzględniać realizm krytyczny. Dlatego mogę przyjąć postulat optymalizacji ludzkiego postępowania jako najsłuszniejszy dla każdego podmiotu działającego. Wtedy tylko my sami możemy prawdopodobnie współtworzyć najlepszą, najkorzystniejszą, najbardziej sprzyjającą rzeczywistość ludzką, która współistnieje jak najlepiej w rzeczywistości szeroko rozumianej. Optymalne działanie musi posługiwać się działaniem racjonalnym - rozumem, które to działania podlegają kwalifikacji prawdziwości

na drodze naukowych procedur sprawdzających, czyli zasięgnąć metodologicznej konsultacji w prakseologii. Optymalne działanie musi również uwzględnić działania twórcze (kulturotwórcze), które, nie będąc dziełem rozumu, są wytworem intuicji. Wszystkie dzieła kultury, tzw. wytwory ludzkiego ducha, są tworami intuicji (zarówno w sztuce, w literaturze, w religii, w poezji, w nauce i filozofii). W tym sensie ludzki świat staje się oswojony dzięki procesem twórczym. Twory intuicji mogą być poddawane, do pewnego stopnia, w zależności od kontekstu, procedurom racjonalizacji i uzasadniania (jak to się dzieje w nauce, w artykułowaniu języka i prowadzeniu dyskursu). W procesie nieustającego wyważania właściwych proporcji optymalnego działania (homocentrycznego), winniśmy uwzględniać teorie, poglądy wielu teoretyków i myślicieli oraz własne doświadczenia i przemyślenia. Alternatywnym wyjściem jest preferowanie reżimu oświeceniowego racjonalizmu, w swej radykalnej postaci, który sprzyja totalitaryzmowi ideologii fizykalizmu czy scjentyzmu, tępiąc po drodze wszystko, co wykracza poza procedury rozumu. Jakoby tak pojęty rozum był jedyną zdolnością i wyłącznie właściwą (prawdziwą) postawą ludzką wobec tego, co się zdarza. Ograniczanie w dostrzeganiu ludzkich możliwości i wysiłków w oswajaniu rzeczywistości nie tylko okalecza mu podległą myśl filozoficzną, ale, jak każde ekstremalne, jednostronne nastawienie - wyłączna identyfikacja tylko z takim nastawieniem - prowadzi nieuchronnie do postawy radykalnie reprezentacjonistycznej.

Ad. 5. Obiektywizacja ludzkiej wiedzy musi również prowadzić do odrzucenia pewnej koncepcji podmiotu działającego, według której, gdy podmiot uprawia poznanie w sposób naukowy, to może być całkowicie autonomiczny, czyli niezależny od swych cech przyrodniczych, warunków społecznych, w których nauka jest uprawiana, kultury, w jaką jest uwikłana, aparatu pojęciowego, dzięki któremu artykułuje rzeczywistość, oraz języka, w jakim wiedza jest formułowana, tradycji i osobniczego doświadczenia, wszelkich partykularnych okoliczności. Podmioty działające ze swoimi przekonaniami, które *de facto* są realnymi faktami epistemologicznymi, są wewnątrz, a nie na zewnątrz naszego układu pojęciowego, który jest względny. Zgodne jest to z tezą, że sama idea, iż jest jakiś problem dotyczący tego, w jaki sposób język zahacza o rzeczywistość, opiera się na nieporozumieniu dopóty nieuchronnie, dopóki pozostaje w mocy model umysłu jako czegoś wewnątrz nas, model milcząco przyjmowany przez funkcjonalizm. W konsekwencji H. Putnam proponuje porzucenie wizji funkcjonalistycznej na rzecz obrazu alternatywnego. Nie należy uważać umysłu za żaden organ, lecz za ustrukturyzowany układ dyspozycji warunkowych. Dyspozycji, o których mowa nie tylko nie da się opisać pomijając warunkujące je rzeczy poza

organizmem, ale nie da się opisać języka, który nie dopuszcza pojęć intencjonalnych i normatywnych.

Wszystkie kwestie i problemy do rozstrzygnięcia możemy ująć tylko przy pomocy języka, a zarazem musimy nieustannie uświadamiać sobie, że sposób używania języka jest również jednym z czynników współokreślających sposób bycia (postępowania) w procesie przyczynowo-skutkowym. To sprzężone działanie jawi się nam jako dychotomia pomiędzy percepcją faktów a wartością jaką te fakty dla nas mają po naszej ich ocenie, pomiędzy byciem subiektywnym a obiektywnym, pomiędzy opisem a normatywnym aspektem, pomiędzy pojęciem ciała a pojęciem ducha, pomiędzy nauką a codziennym (zwyczajnym) życiem, czego nie da się rozdzielić wyraźną przegrodą. Przysłowiowa druga strona medalu jest taka, że alternatywne postępowanie prowadzi do konkretnych postaw, które możemy nazwać np. relatywistyczne, materialistyczne, sceptyczne, nihilistyczne itd.

Trudności w utrzymaniu niezachwianej pewności w stanowiskach na tematy socjologii, filozofii i innych nauk społecznych i humanistycznych mają swe źródło w tym, że prędzej czy później stajemy przed dylematem: czy opisujemy faktyczny stan rzeczy, czy raczej staramy sobie uzmysłowić, jak powinniśmy postępować? Nie możemy istnieć i postępować jedynie odzwierciedlając rzeczywistość tylko w sposób mechanistyczny. My sami mamy orzekać (jak najbardziej obiektywnie), jak ma wyglądać socjologia, filozofia, psychologia, historia, etyka itd. Hipotetyczny charakter twierdzeń o obiektywności lub tendencyjności badacza (która jest składnikiem etyki naukowca), w przypadku uprawiania nauk społecznych i humanistycznych napotyka szczególnie na większe trudności niż w przypadku uprawiania nauk przyrodniczych (biologia, fizyka, chemia). Każdy z nas może być ekspertem w wąskiej specjalności i znać jej najprawdopodobniej obiektywne prawdy, ale dzięki homocentrycznemu sposobowi postępowania istniejemy w jakiś szczególnych (subiektywnych, indywidualnych) relacjach do wszystkich kwestii, jakie składają się na teoretyczną strukturę rzeczywistości.

Brak wiedzy i nieświadomość jest też szczególnym przypadkiem homocentryzmu, podobnie jak posiadanie błędnych teorii. Szczególnym przypadkiem jest intuicyjnie wyczuwana teoretyczna struktura rzeczywistości, co zwykle nazywamy zdrowym rozsądkiem, popartym tzw. życiowym doświadczeniem, bez potrzeby przeprowadzania dowodu w sposób naukowy. Skutki takich przypadków mogą być bardzo znamienne i odmienne. Nasza wiedza o naukach społecznych i humanistycznych musi zawierać również składniki arbitralności, wiary, intersubiektywnych relacji wobec całościowej wiedzy. „Są to stanowiska, w których zadania nauk społecznych formułowane są nie tylko w kategorii opisu, lecz również celu, jakiemu opis ten ma być przyporządkowany” [6, s. 277, M. Marody]. Stąd też rozumiem tezę

prof. M. Marody, że model *kreacji (autokreacji)* jest alternatywną interpretacją „wytwarzania" człowieka, a proces ten można rozpatrywać w perspektywie zarówno ontogenetycznej, jak i filogenetycznej. Pozycja społeczna jest jedynie korelatem, a nie źródłem odrębności sposobów myślenia, a za tym idą funkcjonalne odmiany danego języka etnicznego. Idąc dalej tym tropem, coraz częściej, zwłaszcza w psychologii, pojawiają się postulaty, które mają służyć tzw. zdrowiu psychicznemu, które traktować można jako wyraz szerzej rozumianego twierdzenia o autokreatywności człowieka. *Homocentryczne* postępowanie pozwala nam przyjąć jakiekolwiek stanowisko (relacje), choćby i absurdalne, które określamy za pomocą języka. Z jednej strony, mamy możliwość, by nieskończenie wiele razy przyjmować stanowiska (relacje) w rzeczywistości. Z drugiej strony, przyjmując takie stanowiska, musimy sprostać konkretnym uwarunkowaniom twardej rzeczywistości i ponosić wszelkie konsekwencje tego, w sposób nader egzystencjonalny. Ponieważ nie jesteśmy zdolni stworzyć epistemologicznego absolutu i nasza inteligencja jest skończona, to musi oznaczać, że sami musimy wybierać pomiędzy byciem w regresie w nieskończoność, probabilistyczną logiką i naszą egzystencjonalną realnością. Wtedy kryterium prawdy, przy tak zdefiniowanym pojęciu homocentrycznego sposobu działania podmiotu, jest prawomocne. To pozwala, że możemy posiadać fragmentaryczną wiedzę i probabilistyczną prawdę i Zarazem kreować, mniej lub bardziej, obiektywną jak i subiektywną ludzką rzeczywistość.

Innymi słowy, podmioty poznając rzeczywistość i wprzęgając racjonalne oceny (wartościowania), dokonują w nieustannym procesie idealizacji relacji (związku przyczynowo-skutkowego) i modelowania alternatywnego obrazu rzeczywistości. Z jednej strony, racjonalne oceny (wartościowania) są możliwe tylko w ramach określonej tradycji. Z drugiej strony, sprzeciwiając się relatywizmowi i imperializmowi kulturowemu, tradycje również podlegają krytyce. Jest to nieustannie towarzyszące nam napięcie pomiędzy naturalistycznymi tendencjami w epistemologii, a jej funkcją normatywną, powstałe m.in. na skutek utożsamiania prawdy z racjonalną akceptowalnością. Skala wartości ujawnia się tylko w rzeczywistym (faktycznym) działaniu. Dlatego niedozwolone jest przeciwstawianie skali wartości rzeczywistemu działaniu i traktowanie takiej skali jako kryterium oceny działań. Skoro przyjmujemy, że rzeczywistość jest światem przyczynowości i ilościowych relacji między przyczyną a skutkiem oraz, że podmiot działający wybiera możliwości (z punktu widzenia prakseologicznego), to w ostateczności podmiot będzie kierował się ocenami obiektywnych wartości użytkowych. To oznacza, że podmioty działają z różnych pozycji, o różnych międzyosobowych interakcjach i ich stosunki z rzeczywistością są bardziej lub mniej udaną próbą optymalizacji homocentrycznych relacji.

Skoro *homocentryzm* dotyczy nas wszystkich, w naukach społecznych i humanistycznych znaczenie metodologiczne ma *empatyczne rozumienie*, o którym mówi H. Putnam [7, H. Putnam]. Dlatego obiektywizacja ludzkiej wiedzy musi również prowadzić do odrzucenia pewnej koncepcji podmiotu działającego, według której, gdy podmiot uprawia poznanie w sposób naukowy, to może być całkowicie autonomiczny, a podmioty działające ze swoimi przekonaniami i preferencjami, które *de facto* są realnymi faktami poznania, są wewnątrz, a nie na zewnątrz naszego układu pojęciowego, który jest względny. To oznacza innymi słowami, że każdy istniejący podmiot, w tym również naukowiec, który dąży maksymalnie do biernej postawy badacza, nie może pozbyć się krzyżujących i koncentrujących na jego osobie trzech postaw, o których mówi teza o homocentryzmie. Taki sposób postępowania sprawia, że kroczymy wąską linią pomiędzy tym, co możemy nazwać subiektywne a tym, co możemy nazwać obiektywne. Często robimy to nie zdając sobie sprawy z istoty takiego sposobu zachowań. Najczęściej dopiero nabywając życiową mądrość mamy tego jasną świadomość. Taki dylemat jawi się również podmiotom najostrzej wówczas, gdy zastanawiamy się nad moralnym aspektem postępowania. Gdy mówimy o społeczeństwie, prawie, historii, religii itd., i jeśli rozumiemy te pojęcia w sposób czysto techniczny, to znaczy nie uwzględniamy postępu w naukach społecznych i humanistycznych, które wynikają również z empatycznego rozumienia kontekstów sytuacyjnych, to prowadzi to nas do „bezdusznej" (formalistycznej) interpretacji litery tak rozumianej wiedzy, do doktrynerstwa w jej interpretacji.

Nieodłącznym elementem naszego działania są również próby wyprowadzenia uniwersalnej etyki. Zdajemy sobie sprawę, że przestrzeganie norm etycznych lub ich przekraczanie jest pożyteczne ze względu na zaobserwowane efekty społeczne. Przy czym jest to nieustający problem, których norm należy przestrzegać i w jakim stopniu. Pluralizm moralnych wizerunków świata z punktu widzenia podmiotu działającego jest faktem. Skutki społeczne dominujące w skali masowej, takie jak zanik wzajemnego zaufania w grupie, w której ludzie kradną i kłamią, są oczywiste, wyjąwszy tych, którzy kradną i kłamią i uważają taki stan rzeczy za normalny. Przy podejmowaniu decyzji wciąż obowiązuje Arystotelesowska zasada złotego środka, która oddaje trafnie charakter naszych ocen i norm moralnych. Bowiem dobro i zło nie są oddzielone jakąś wyraźną przegrodą i każdy z nas, po naradzie z własnym sumieniem, musi wyznaczyć ich granice. „Przy podejmowaniu decyzji liczymy się często z mniejszym złem, czyli zakładamy posiadanie jakiejś hierarchii wartości, które mogą być i moralnego, i pozamoralnego charakteru" [8, s.233, M. Ossowska]. Etycy badają m.in. postępowanie ludzkie z pewnej perspektywy, a ich próby ustalenia racjonalnych zasad postępowania opierają się na założeniu, że rzeczywistość ma „wpisaną w sobie

jakąś strukturę teoretyczną", z której wynikają dla nas jakieś prawdy *a priori* (gdy intuicyjnie myślimy i mówimy, że lepiej jest być dobrym człowiekiem niż złym), które w procesie poznania naukowego osiągają stan wiedzy *a posteriori*. W przeciwnym razie, teorie o odmiennych strukturach mogłyby równie prawidłowo opisywać rzeczywistość, a prawda straciłaby swój absolutny charakter (niezależny od perspektywy).

Odpowiedzialne filozofowanie, jeżeli da się odnieść do prawdy i fałszu, to wtedy może dać sens naszemu istnieniu. Zdajemy sobie sprawę z faktu, że sens jest kategorią zdecydowanie subiektywną. Nie można go ani nabyć, ani się nauczyć, ani zapożyczyć od kogoś innego. Na sens, nieodłącznie związany z poczuciem sensowności istnienia, trzeba zapracować. Każdy musi być twórcą własnego sensu. Innymi słowy, osiąganie sensu, własnej tożsamości i poznanie prawdy jest nieodłącznie powiązane z naszym istnieniem, ponieważ homocentryczne postępowanie naszego działania sprawia, że nasze postępowanie obiektywnie faktyczne i subiektywnie prawdziwe jest sprzężone nierozerwalnie w naszych alternatywnych wersjach postępowania, na które składają się nasze działania internalizacji, socjalizacji i ekstemalizacji. Dopiero istniejąca spójność pomiędzy osiągniętym sensem, własną tożsamością i spełnieniem kryterium prawdy czyni, że nasze postępowanie staje się w pełni prawdziwie obiektywne i faktycznie subiektywne. Ale, jak dobrze wiemy, jest to pewien ideał, do którego dążymy przez całe nasze życie, podobnie jak dążymy do nieosiągalnego stanu szczęśliwości.

Zakończenie. Przy formułowanie procedur w podejmowaniu decyzji, jakie mogą być użyteczne w próbach optymalizowania homocentrycznego postępowania, nie powinniśmy kierować się rygorystyczną interpretacją, ponieważ zrozumienie ich wymaga sporej wyobraźni. Przyjęcie modelu *kreacji (autokreacji)* w oparciu o naturalny *homocentryczny* sposób postępowania nie oznacza, że wolno nam kojarzyć taki model z „samowytwarzaniem" jako produkcją własnych produktów, a tym bardziej kojarzyć z „samourzeczywistnianiem". W ten sposób bowiem hipostazowalibyśmy proces porozumienia jako zapośredniczenie, a rzeczywistość przeżywana stałaby się totalnością podmiotu wyższego rzędu, jak duch w filozoficznej refleksji. Gdy decyzje rodzaju tak lub nie, na których opiera się codzienna praktyka komunikacyjna, nie sprowadzają się do oczekiwanej normatywnej zgody, ale wynikają z kooperujących interpretacji samych uczestników, wtedy konkretne formy życia i ogólne struktury wiedzy o życiu rozchodzą się.

Jeżeli czytamy lub słyszmy, że: przechodzę od krytyki pojęcia „niezależnej od języka określonej rzeczywistości" ku krytyce zastosowań pojęć uniwersalistycznych, takich jak np. „istota człowieczeństwa", przy krytyce instytucji społecznych czy obiegowych przekonań moralnych, to wtedy proponuję, by poprzestać na wygrywaniu jednych części naszego umysłu prze-

ciwko innym, lub próbować wznieść się ponad umysł (umysły) słowami i przekonaniami obecnie w nim (nich) zawartymi. Powinniśmy kusić się o to, co możliwe i szukać oparcia dla stóp, a nie rozglądać się za transcendentalnym punktem zaczepienia. Gdybyśmy, dla przykładu, przyjęli tylko pragmatyczny punkt widzenia jako „kryterium prawdy", to akceptujemy pogląd, że „ciągnąc za sznurek etnocentryzmu w praktyce musimy uprzywilejowywać nasze ugrupowanie, mimo iż może okazać się, że takiej postawy nie sposób uzasadnić nietautologicznie" [9, s. 47, R. Rorty]. Nie da się tego racjonalnie uzasadnić, bez popadania w zbyt daleko idącą arbitralność i wiarę w słuszność ludzkiego postępowania. Przyjęcie tezy o homocentryzmie przesuwa ciężar rozważań, koncentrując się na poszczególnych podmiotach istniejących, którzy są konkretną egzemplifikacją tego, co możliwe *a priori* w rzeczywistości, a zarazem są równorzędnie bazą epistemologiczną do tego, że podmioty działające mogą (współ) kreować rzeczywistość ludzką *a posteriori.* Każdy z nas do pewnego stopnia określa relacje strukturalnie powiązane, lub, używając nowoczesnej terminologii, może zarządzać własnymi relacjami, istniejąc w rzeczywistości, w której pojawiają się różnego rodzaju możliwości z różnymi konsekwencjami, posługując się przy ich poznaniu i ocenie różnymi szczególnymi metodami postępowania.

Bibliografia:

1. T. Kotarbiński: *Traktat o dobrej robocie.* Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Warszawa 1969.
2. K. Szaniawski: *O nauce, rozumowaniu i wartościach.* PWN, Warszawa 1994.
3. L. Kołakowski: *Jeśli Boga nie ma...* Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1988.
4. W. Nalimov: *Probabilistyczny model języka.* PWN, Warszawa 1976.
5. P. L. Becker i T. Luckmann: *Społeczne tworzenie rzeczywistości.* PWN, Warszawa 1983.
6. M. Marody: *Technologie intelektu.* PWN, Warszawa 1987.
7. H. Putnam: *Wiele twarzy realizmu i inne eseje.* PWN, Warszawa 1998.
8. M. Ossowska: *Normy moralne. Próba systematyzacji.* PWN, Warszawa 1970.
9. R. Rorty: *Obiektywność, relatywizm i prawda.* Aletheia, Warszawa 1999.

Summary

In the process of cognition and knowledge constructing of the reality, including the truth, subjects take some attitudes, positions (relations) in the presence of communicated matters on the reality. The proposition of homo-

centrism defines natural way of existence in relations of every rational Human Being (Homo Sapiens) who thinks and speaks with a language, which is a result of criss-crossing interactions from three language-adopted positions and concentrating on his/her person. Each subject experiences and lives out reality „here and now", every day existing in concrete interactions and context, what he/she communicates his/her environment from a language-adopted position in the first person. Subject are also capable by reflection to see themselves as a participant of interactions from a language-adopted position in the second person. Moreover, subjects are capable to adopt objective position, as passive observers in relation to the reality, as outside entities independent of the reality, from a language-adopted position in the third person.

Any lived out, cognizable, realized matters, which are included in the human knowledge on that, what we project as the reality in relation to that, what it is the reality lead particular acting subjects in his/her theoretical strife to inevitable existence in relations in the reality, which concentrates on the organic form of each subject. Those relations subjects designate in then-individual space-time by their natural language with its utilized notional apparatus.

If we ourselves must decide what is the truth, so we have to agree with the proposition by L. Kołakowski that without an absolute subject it is not possible valid utilization of the predicate truthful. It does not mean that by adopting absolute subject we know absolutely where is the truth and how to separate it from any error. It applies a preemptive logically question, we do not ask for criteria of truth, but we want to know, what is the indispensable assumption to utilize validly this idea of truthful. Therefore, I can accept a postulate of optimization of the human conduct as probably the most reasonably valid way for each subject. Language does not represent only reality in itself. As another form of knowledge, it must have probabilistic character (Bayesian theory of signs perceptions). Knowledge of a language and knowledge of the reality penetrates each other and a speaking human being is in the center of the process of causality. Mind is not an organ but a structured system of conditioned dispositions. It is not possible to describe a language as long we do not accept intentional and normative notions.

Our knowledge of Social and Humanistic Sciences must also have elements of arbitration, belief, intersubjective relations towards global knowledge. Such attitudes are formulated not only in the category of description, but also in the category of a purpose, for which the description must be set in order. So that a model of creation / auto-creation is an alternative interpretation of „making" a Human Being, and this process can be reviewed both in ontogenetic and phylogenetic perspective.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 35 2003

MARIA SPYCHALSKA
Uniwersytet Warszawski

CZY JESTEŚMY W OCZYWISTY SPOSÓB ZNACZNIE MĄDRZEJSI OD WSZYSTKICH INNYCH ISTOT?*

„Czy jesteśmy w oczywisty sposób znacznie mądrzejsi od wszystkich innych istot?" Jak każdy problem filozoficzny, tak i ten można zdegradować do rangi problemu werbalnego. Co to znaczy „mądrzejsi"? Jeśli zdefiniujemy „mądrość" jako posiadanie pewnego ilorazu inteligencji, który można zmierzyć (testem w rodzaju testu kwalifikującego do Mensy), to istotnie jesteśmy „w oczywisty sposób znacznie mądrzejsi od wszystkich innych istot"[1]. Trzeba by uściślić jeszcze, co rozumiemy pod pojęciem „istota". Załóżmy, że „istota" to wszelkie ziemskie stworzenie żywe, którego występowanie na naszym globie zostało empirycznie stwierdzone. Nie możemy przecież uznać za pewne, że nie istnieją jakieś inne istoty żywe, które dorównywały by nam mądrością, bądź nas nawet przewyższały. To, że dotychczas się z nimi nie spotkaliśmy, nie jest dowodem na to, że ich nie ma. Wszechświat jest ogromny. Gdybyśmy więc byli jedynymi inteligentnymi istotami zamieszkującymi go, to byłaby to ogromna strata przestrzeni![2]. Przy takim rozumieniu słowa „mądry" oraz słowa „istota" rzeczywiście jesteśmy mądrzejsi od innych istot - przynajmniej w świetle naszej potwierdzonej indukcyjnie wiedzy. Dotychczas wszak nie zdarzyło się, by jakiemuś zwierzęciu udało się rozwiązać choćby jedno zadanie takiego testu na inteligencję.

Takie potraktowanie tego zagadnienia byłoby jednak uproszczeniem. Pytanie o to, czy jesteśmy w oczywisty sposób mądrzejsi od innych istot jest, jak sądzę, pytaniem o *istotę istoty* jaką jest człowiek - o to, kim jesteśmy - czy tylko zwierzęciem o trochę lepiej rozwiniętym mózgu, czy też kimś stojącym znacznie wyżej? Krótko mówiąc - czy różnica jest tylko ilościowa, czy jakościowa?

Pytanie powyższe nie zostało wybrane w sposób przypadkowy. Jest reakcją na tezę postawioną przez J. Fodora w jego książce *Eksperci od wiązów*. Podsumowując wykład swojej teorii Fodor stwierdza: „Jesteśmy w oczywisty sposób znacznie mądrzejsi od wszystkich innych istot; fakt ten domaga się wyjaśnienia. Tylko najbardziej otumanieni zwolennicy ciągłości ewolucyjnej mogliby upierać się przy tezie, że pozorna różnica pomiędzy nami

Publikowany tekst jest przykładem rocznej pracy pisemnej. Autorka jest słuchaczką III roku Kolegium Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych w U. W.

[1] Zostawiam problem, na czym miałaby polegać „oczywistość" tego faktu!

[2] Jest to cytat pochodzący z filmu *Kontakt*, reż. R. Zemeckis.

a innymi gatunkami ma wyłącznie charakter ilościowy”[3]. Stanowisko J. Fodora jest więc jednoznaczne. To, że różnimy się jakościowo od innych stworzeń nie ulega, według niego, żadnej wątpliwości. Odpowiedzi wymaga jedynie pytanie - „Dlaczego tak jest?”. „Dlaczego jesteśmy tak bardzo mądrzy?”. Tej zaś powinna udzielić „dobra teoria umysłu”, która wyjaśniłaby: „cóż takiego tkwi w naszych umysłach; a w szczególności jaka to cecha naszego umysłu pozwala nam posiadać naukę”[4].

„Istota wiedząca co czyni treść jej myśli prawdziwą, i znająca przyczyny jej powstawania znajduje się w bardzo korzystnym położeniu epistemologicznym: jest zdolna do świadomego powodowania, że jej myśli są prawdziwe”[5]. Według Fodora, jesteśmy „prawdopodobnie” jedynymi takimi istotami. Dlatego właśnie jesteśmy tacy mądrzy - ponieważ potrafimy świadomie budować sytuacje, w których „myśl P będzie wywoływana wtedy i tylko wtedy, gdy jest prawdziwa”[6] - czyli przeprowadzać eksperymenty. Eksperyment polega na zadawaniu pytań. Można pytać o godzinę osobę posiadającą zegarek (jest to konsultacja z ekspertem), można pytać Matkę Naturę, jakimi rządzi się prawami. Zastanawiamy się : „’Jaki wynik przekona mnie, że P?’ i ’Jaki wynik przekona mnie, że nie-P?’ Następnie staramy się tak ustawić sprawy, aby otrzymać zjawisko pierwszego rodzaju wtedy i tylko wtedy, gdy P jest prawdziwe oraz zjawisko drugiego rodzaju wtedy i tylko wtedy gdy P jest fałszywe”[7]. „Tylko istota wiarygodnie przewidująca, co może w niej wywołać przekonanie, że P, jest w stanie stosować tego rodzaju strategię”[8].

Eksperyment to „manipulowanie środowiskiem w celu stworzenia sytuacji, dzięki której osiągamy prawdziwe przekonania” - jest to „rzadki i mniej lub bardziej samoświadomy przejaw czegoś co w myśleniu nieformalnym odbywa się w sposób bezrefleksyjny”[9]. Odruchowe działania polegające na dążeniu do uzyskania przekonań prawdziwych są powszechnie obecne w świecie zwierzęcym. Pies - tropiciel poszukujący zaginionej osoby najpierw wietrzy zapach, zanim zdecyduje się na wybór kierunku. (Można powiedzieć, że dąży do uzyskania przekonania, że należy iść w tę, a nie inną stronę, dokładnie wtedy, kiedy jest to właściwy kierunek.) Zwierzę zaalarmowane jakimś nietypowym dźwiękiem ustawi się tak, by mieć źródło hała-

[3] J. Fodor: *Eksperci od wiązów*, przeł. M. Gokieli. Warszawa 2001, s.135.

[4] Tamże, s.135.

[5] Tamże, s.137.

[6] Tamże.

[7] Tamże, s.141.

[8] Tamże, s.142.

[9] Tamże, s.147.

su w zasięgu wzroku[10]. Co różni instynktowne zachowania od eksperymentu planowanego? Według Fodora, odruchowe działanie jest jedynie „jedną ze sztuczek stosowanych przez Matkę Naturę w celu zapewnienia (...) że przekonanie P zostanie wywołane w organizmie wtedy i tylko wtedy, gdy P"[11]. Jako rodzaj biologicznego mechanizmu samozachowawczego jest wspólne dla całego świata organicznego. Świadomie i szczegółowo planowany eksperyment ma być jednak osiągnięciem wyłącznie ludzkim!

Przyjmując powyższe założenie, Fodor dąży do zbudowania teorii umysłu, która wytłumaczy, dlaczego tak jest. Jak twierdzi: „Samoświadoma inżynieria poznawcza możliwa jest, tylko jeśli znajomość treści myśli jest w stanie wyjaśnić, co czyni je prawdziwymi i co jest ich przyczyną". Dlatego właśnie Fodor usiłuje połączyć pojęcie treści szerokiej (treść myśli uwarunkowana przyczynowo przez jej związek ze światem zewnętrznym) z przekonaniem o obliczeniowym charakterze procesów psychologicznych (przekształcających jedne symbole w drugie - w tym jedne prawdziwe symbole w inne symbole prawdziwe). Kwestia jednak, czy mu się to udaje, okazuje się nieistotna. Interesującą nas wątpliwością nie jest bowiem to, czy teoria języka myśleńskiego spełnia stawiane jej przez autora wymogi. Wątpliwością naprawdę interesującą i filozoficznie ważną jest bowiem: „Czy jesteśmy mądrzejsi od innych istot w sposób oczywisty?", a nie, jak twierdzi Fodor - „Dlaczego tak jest?" (przy założeniu, że tak jest).

Teoria Fodora, *o ile jest słuszna*[12], tłumaczy jedynie, jak musi funkcjonować umysł, aby istota nim obdarzona była zdolna do przeprowadzania świadomych eksperymentów. Fodor twierdzi też, że tylko ludzie są takimi istotami. Czy istotnie jednak świadomie i szczegółowo planowany eksperyment jest osiągnięciem wyłącznie ludzkim? Czy ów - opisany wyżej - pies - tropiciel działa wyłącznie na zasadzie odruchu? Czy nie planuje swoich poszukiwań choćby w ten sposób, że najpierw ustala ich kierunek, a dopiero potem rozpoczyna pościg? Skąd wiemy, że nie czyni tego świadomie? Gdzie przebiega granica między działaniem, które nazwalibyśmy świadomym i takim, które na to miano nie zasługuje? Czy jest to granica ostra? Możemy oczywiście arbitralnie ustalić, że świadome jest tylko postępowanie człowieka, ale takie ustalenie nie będzie miało żadnej wartości poznawczej. Wówczas nadal będzie istniał problem, czy to, co nazywamy świadomością, jest wynikiem różnicy jakościowej między nami a resztą świata organicznego, a jeśli tak, to na czym miałaby ona polegać?

[10] Tamże.

[11] Tamże, s. 149.

[12] Nie twierdzę, że nie jest (ani że jest) - po prostu się tym nie zajmuję.

Różnica jakościowa miedzy przedmiotem P i S byłaby wówczas, gdyby przedmiot P posiadał taką własność W, że nie istniałaby żadna rodzajowo zwierzchnia własność, której gatunkami byłyby własność W i własności Vl...Vn przysługujące przedmiotowi S. Wówczas nie byłoby możliwe, aby przedmiot S zyskał, w wyniku zmian ilościowych, własność W. Krótko mówiąc, nie może ilość przejść w jakość, ani jedna jakość w drugą jakość. Definicja powyższa jest pewną propozycją terminologiczną (choć oczywiście nie nową w tradycji filozoficznej). Potocznie (a także w żargonie naukowym) używa się pojęcia jakości w sposób bardziej dowolny. Mówi się o przemianach chemicznych czy fizycznych jako o zmianach jakościowych. Jednak z filozoficznego punktu widzenia takie rozumienie różnicy jakościowej, jakie proponuję, jest uzasadnione - pozwala uczynić problem umysłu ludzkiego problemem nietrywialnym - zmienia perspektywę z naukowej na filozoficzną. W świetle powyższej definicji pytanie o to, czy w ogóle istnieją dwa przedmioty różniące się jakościowo, jest odwiecznym pytaniem o ilość substancji tworzących rzeczywistość[13]; natomiast ewentualna różnica jakościowa między nami a zwierzętami oznaczałaby, że posiadamy własność, która nie powstała w wyniku żadnych przemian ilościowych - w tym ewolucji. W szczególności własnością tą mógłby być fakt posiadania umysłu (lub jakaś wyjątkowa cecha naszego umysłu)[14]. Można także przyjąć, że tą własnością jest posiadanie duszy.

Pojawia się pytanie: czy jakakolwiek teoria umysłu jest w stanie wykazać, że różnica miedzy nami a zwierzętami jest natury jakościowej (zdefiniowanej jak wyżej)? Sadzę, że nie. Moja teza jest taka, że jest to problem nierozwiązywalny. Gdyby fantastyczna wizja z *Planety Małp* się sprawdziła, to byłby to mocny argument za tym, że powstanie umysłu jest efektem ilościowych zmian ewolucyjnych, a co za tym idzie, że granica między nami a światem zwierzęcym nie jest granicą nieprzekraczalną. [Dlaczego nie byłby to dowód? Dlatego, że zawsze istnieje teoretyczna możliwość, że owe szczególne cechy umysłu małpy zyskały nie w procesie ewolucji, ale w jakiś nadprzyrodzony sposób.] Takie sformułowanie zagadnienia, które czyni je nierozstrzygalnym, jest oczywiście celowe. (Na tym polega właśnie owa zmiana perspektywy.) Istotne nie jest bowiem to, by pokazać, czym różnimy się od zwierząt. To jest, jak sądzę, stosunkowo proste. Faktem jest, że zwierzęta nie tworzą nauki, nie piszą książek, nie mówią, nie budują świątyń, nie przeprowadzają skomplikowanych eksperymentów chemicznych czy fizycznych (choć z tym, czy w ogóle nie planują swojego działania

W sensie genetycznym.

[14] Gdyby założyć, że zwierzęta także mają umysł (niecielesny) - to trzeba by przyjąć, że umysł ludzki jest specyficzną trzecią substancją, jakościowo różną od umysłu zwierzęcia (dość dziwaczna możliwość).

w sposób świadomy, jestem skłonna polemizować), [sądzę też, że nie opowiadają sobie baśni, co zresztą uważam za najważniejszą cechę wyróżniającą człowieka - jeśli istotnie jest ona właściwa tylko nam. Kto może wiedzieć o czym śpiewa słowik?]. Człowiek zajmuje więc w pewnym sensie wyróżnione miejsce we wszechświecie. Stojąc na szczycie filogenetycznego drzewa stał się - ujmując to poetycko - świadomością wszechświata. „Oklaski dla Wielkiego Wybuchu rozległy się dopiero 15 miliardów lat po tym jak nastąpił"![15]. Jak już jednak powiedziałam, nie to jest istotą problemu. Opisem różnic miedzy człowiekiem a zwierzętami zajmują się odpowiednie nauki (biologia ogólna, neurobiologia, psychologia, antropologia etc.). Jesteśmy znacznie mądrzejsi od wszystkich innych istot, ale co z tego! Jest to fakt, z którego nic nie wynika, dopóki nie ustalimy, czy granica miedzy nami a resztą świata ma charakter absolutny - ośmielę się go nazwać *metafizycznym.*

Naprawdę istotne problemy filozoficzne mają to do siebie, że są nierozstrzygalne. Te, na które można znaleźć odpowiedź, są zwykle proste i prędzej czy później stają się przedmiotem nie filozofii, lecz nauki. Pytanie o status człowieka we wszechświecie należy właśnie do tych problemów, które ostatecznie muszą pozostać nierozwiązane. Jeśli tak, to czy jest sens zajmować się nimi? Oczywiście! Choćby po to, by formułować różne możliwe odpowiedzi na nie. Co nam to daje? Pokazuje nam, jak powinniśmy żyć. Skoro możliwe jest, że jesteśmy tylko lepiej rozwiniętymi małpami, to powinniśmy traktować resztę świata z takim samym szacunkiem jak własny gatunek. (Choć to drugie także przychodzi nam z trudem.) Historia uczy, do czego prowadzi myślenie w kategoriach: gorszy i lepszy. [Wszak nie tak dawno jeszcze uważano, że to biały człowiek jest tą istotą w oczywisty sposób wyższą od innych]. Traktujmy inne stworzenia tak, jak chcielibyśmy, aby one nas traktowały, gdyby przypadkiem zajęły nasze miejsce - okazały się silniejsze i rozumniejsze (!) od nas. *(Planeta Małp!).* Nie szczyćmy się czymś, o czym nie wiemy, czy do nas należy. Jednocześnie nie chodzi o to, aby odwrócić Zakład Pascala! Przeciwnie. Jest tu pełna zgodność. Uważam, że człowiek winien postępować tak, **jakby był** istotą wpisaną w perspektywę wertykalną - ale w zakresie obowiązków, które z tego powodu na nim ciążą, a nie praw, jakie z tej racji sobie uzurpuje.

Chodzi wszak o to, by żyć godnie. Czy zaś nie jest takim życie w poszanowaniu innego życia?

[15] J. Gaarder „*Maja"*. Warszawa 2000.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 35 2003

JONA. MILLER
University of Toronto

PO CO STUDIOWAĆ FILOZOFIĘ?*

„Filozofię moralną, czyli naukę o naturze ludzkiej, można ujmować w sposób dwojaki; każdy z nich ma swoje zalety i może przyczynić się do zadowolenia, nauki i poprawy ludzkości. Jedni uważają człowieka za istotę zrodzoną głównie do działania, zależną w swoim postępowaniu od upodobań i uczuć, dążącą do rzeczy jednych, a unikającą innych, stosownie do wartości, jaką zdają się posiadać, oraz do tego, z jakiej bierzemy je strony. (...) Filozofowie drugiego rodzaju widzą w człowieku istotę raczej myślącą niż działającą i starają się bardziej wykształcić jego rozum niż udoskonalić obyczaje".

David Hume: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*

Większa część pierwszego rozdziału *Badań* Hume'a jest poświęcona dyskusji na temat różnych sposobów uprawiania filozofii moralnej. Po ograniczeniu się do „dwóch różnych rodzajów filozofii", Hume przechodzi do rozważenia każdej z nich, opisując jej metodologię, oceniając jej słabe i mocne strony oraz porównując jedną z drugą. Podczas gdy uwaga badaczy w ogólności była skupiona na takiej analizie, pierwsze zdanie w tekście Hume'a podnosi inną i tylko nieco mniej interesującą kwestię. Gdy Hume utrzymuje, że każdy sposób traktowania filozofii moralnej „może przyczynić się do zadowolenia, nauki i poprawy ludzkości", nie rozstrzyga, jak naprawdę filozofię należy uprawiać, dlaczego się ją uprawia lub powinno się to czynić. Odwołując się do Hume'a, można wskazać trzy przyczyny, dla których filozofia jest lub powinna być studiowana: dla zadowolenia, dla nauki i dla poprawy ludzkości.

W niniejszym artykule zmagam się z pytaniem, które wydaje się być ukryte już na samym początku *Badań* Hume'a: po co studiować filozofię? Ostatecznie, podobnie jak Hume, proponuję trzy odpowiedzi. Stawiam to pytanie nie jako znawca jego myśli, ale jako wykładowca filozofii. Najpierw pokażę, że to pytanie było pomijane w literaturze uwzględnianej w nauczaniu filozofii. W drugiej części zajmę się analizą samego pytania, w celu wyjaśnienia dwuznaczności, którą ono zawiera. Potem zaproponuję trzy różne, chociaż wzajemnie dopełniające się odpowiedzi. Każda z nich jest

* Jon A. Miller: Why Study Philosophy? "Teaching Philosophy", 23:4, Dec. 2000. Przekładu tekstu dokonali studenci Instytutu Filozofii UW w ramach filozoficznego translatorium angielskiego w roku akad. 2001-2002, w składzie: Anna Chomiak, Marcin Dolecki, Karolina Janson, Alicja Kira, Przemysław Miłaszewski, Michał Nowak, Florian Nowicki, Małgorzata Petryczko, Monika Ruszkawska, Katarzyna Sajdak, Paweł Sieczka, Jakub Skibiński, Paulina Sosnowska, Ewa Wiktor.

całkowicie abstrakcyjna, stosownie do abstrakcyjnej natury samego pytania. Aby moją odpowiedź uczynić bardziej przystępną poprzez odwołanie się do konkretnych sytuacji dydaktycznych, włączam wiele zabiegów, z których nauczyciele mogą skorzystać, gdy z ogólnego pytania „dlaczego studiować filozofię?" przechodzą do bardziej szczegółowych, jakie są często zadawane przez studentów, rodziców, duchownych, wychowawców, polityków i przez inne osoby. Po udzieleniu trzech odpowiedzi, uzasadnię ich wyższość nad innymi, które zostały sformułowane w przeszłości. Podsumowując „uruchomię" proces uzasadniania moich odpowiedzi poprzez wykazanie, jak mogą one być wykorzystane do formułowania odpowiedzi na inne, bardziej konkretne pytania. Mój nieustający wysiłek mający na celu wykazanie doniosłości pytania „po co studiować filozofię?", skupia się na tym, aby wykazać jego niezwykłą złożoność, oraz na tym, jak może ono kształtować hipotetyczne odpowiedzi. Zasugeruję odpowiedzi najbardziej użyteczne i podstawowe, jakich mogą udzielać wykładowcy filozofii.

Kogo to interesuje? Można by sądzić, że wielokrotnie zadawane pytanie o to, jak studiować filozofię, da się rozumieć jednoznacznie. Jestem jednak skłonny wykazać, że pewien jego aspekt był dotychczas pomijany. Filozofowie próbowali udzielić odpowiedzi na to pytanie, ale rozumiane jako pytanie ściśle filozoficzne; w rzeczy samej w cytowanym fragmencie Hume wydaje się tak właśnie czynić. Jednak podczas gdy istnieją odpowiedzi interpretujące to pytanie jako ściśle filozoficzne, ja chcę dowiedzieć się, jak można na nie odpowiedzieć stosując interpretację pedagogiczną. Jeśli to pytanie potraktować jako wyzwanie dla nauczycieli filozofii, to nie znajdziemy na nie zadowalających odpowiedzi - przynajmniej nie znamy ich w formie drukowanej. Jest to luka, jaką będę próbował wypełnić, tj. zapewnić odpowiedzi, których nauczyciele mogliby udzielić swoim studentom, administratorom szkolnym i innym osobom. Aby podsumować ten paragraf, podam przykłady na to, jak pytanie to było traktowane w literaturze filozoficznej poświęconej nauczaniu filozofii, ukazując, iż było ono zaniedbywane.

Na początek przyjrzyjmy się dwóm popularnym podręcznikom uniwersyteckim, które są właściwym punktem wyjścia do dyskusji wokół naszego kluczowego pytania. Jak można uzasadnić studiowanie filozofii? Joel Feinberg we wstępie do swojej niezwykle poczytnej książki *Reason and Responsibility* utrzymuje, że „problemy, które trapią filozofów (tj. te, które są głównym problemem tej książki i zawarte są w jej podtytułach - prawdę mówiąc stanowią jej główne wątki), nie są jedynie czczymi zagadkami, ale żywotnymi problemami, które winny interesować każdego myślącego człowieka"[1]. O ile mi wiadomo, jest to jedyny argument Feinberga na rzecz studiowania

[1] J. Freinberg (red.): *Reason and Responsibility*, wyd. IX. Belmont 1996, s. XI.

filozofii. Niestety, nie jest on zbyt dobry, dopóki problemy wskazane przez niego (wolna wola, determinizm, tożsamość osoby, śmierć, poczucie obowiązku itp.) będą żywo interesować tylko część z nas, innym zaś wydawać się będą workiem bez dna, którego badanie byłoby bezużyteczne i ryzykowne[2]. Niektórzy z moich studentów reagowali w ten drugi sposób, chociaż trudno o nich mówić, że są bezmyślnymi ludźmi. Tych winien przekonać sam życiowy wymiar pytania o sens studiowania filozofii - proste deklaracje nic tu nie zdziałają.

Louis Pojman prezentuje podobną bezradność w swojej książce *Philosophy. The Pursuit of Wisdom.* Zaczyna obiecująco rozdziałem zatytułowanym *Moje osobiste słowo do studentów,* w którym opowiada czytelnikom o swoim ekscytującym spotkaniu z filozofią, a następnie przechodzi do listy kilku fundamentalnych pytań. Po ich postawieniu Pojman pisze: „Jeśli kiedykolwiek zadawałeś takie pytanie i szukałeś na nie odpowiedzi, uznasz, że lektura tej książki będzie pożyteczna. Jeżeli nie poświęciłeś dużo czasu na myślenie o tego rodzaju sprawach, mógłbyś samego siebie zapytać, czy są to pytania istotne i naszkicować własną na nie odpowiedź. Dopóki nie sformułujesz pytań, udzielenie odpowiedzi może przypominać zabawę w głuchy telefon"[3]. Pojman idzie dalej niż Feinberg w proponowaniu rozwiązań przez zachęcenie swoich czytelników do rozpoczęcia refleksji nad kwestiami filozoficznymi. Jednak, podobnie jak Feinberg, nie podaje on niezależnych racji uzasadniających ważność refleksji nad tymi problemami, a jest to jedynie warunek wstępny, dzięki któremu moglibyśmy czerpać korzyści z czytania tej książki.

Żeby być uczciwym w stosunku do Feinberga i Pojmana powiem, że większość innych podręczników, które przejrzałem, nie wypada pod tym względem lepiej. Aby być uczciwym wobec tych autorów, którzy przy tworzeniu swoich książek muszą wziąć pod uwagę wiele okoliczności - stwierdzam, że filozofowie są bardziej przekonywujący, gdy piszą dla siebie nawzajem. Przegląd dwóch najbardziej znaczących dyskusji na tematy pedagogiczne odnoszące się do filozofii - „Teaching Philosophy" i philosopher as Teacher" jako dział czasopisma „Metaphilosophy" - odsłania tylko jeden artykuł, który z grubsza odpowiada naszym zainteresowaniom[4]. Jest to dla filozofii sytuacja nie do pozazdroszczenia, bowiem pytanie „Po co studiować filozofię?" nie tylko ujawnia interesujące kwestie metafilozoficzne dotyczące natury i wartości filozofii jako takiej, ale też satysfakcjonująca odpowiedź na nie mogłaby pomóc w obronie filozofii przed atakami, jakie

[2] Tacy ludzie mogliby zaakceptować A. Bierce'a definicję filozofii podaną w jego pracy *The Devil's Dictionary.* „Filozofia to droga prowadząca z nikąd do niczego".

[3] L. Pojman: *Philosophy. The Pursuit of Wisdom.* Belmont 1994, s. XVII.

[4] W. Lyous: *Yoy Asked About Philosophy?* „Teaching Philosophy" 5, nr 3 (lipiec 1982), s. 227-233.

w naszych czasach są kierowane pod adresem nauk humanistycznych. W pozostałej części tego artykułu zaproponuję receptę na uzdrowienie tej sytuacji, przywracając naszemu pytaniu właściwą rangę.

Pytanie pierwsze. W jego dzisiejszej, nieco niegramatycznej, formie, pytanie to można postawić albo normatywnie, albo opisowo. Można to uczynić na dwa sposoby - zapytać: „Dlaczego ten a ten powinien studiować filozofię?", albo: „Dlaczego ten a ten studiuje filozofię?", bez skłaniania się ku jednej czy drugiej formule. Taka dwuznaczność jest potrzebna, gdyż obydwie formy zasługują na wykorzystanie.

Inny sposób spojrzenia na pytanie dotyczy obecności lub braku podmiotu. Nie wiemy wówczas, czy brzmi ono: „Dlaczego powinienem studiować filozofię?", „Dlaczego powinieneś studiować filozofię?", albo „Dlaczego ludzie studiują filozofię?". Postawienie każdego z tych pytań jest możliwe i byłoby przedwczesne wykluczać któreś z nich. Na przykład, jest raczej zrozumiałe, że jakiś student mógłby zapytać: „Dlaczego studiuję filozofię?", podczas gdy jego kolega myśli: „Nie obchodzi mnie, dlaczego on studiuje filozofię, ale chciałbym wiedzieć, czemu ja powinienem studiować filozofię". Ponieważ określenie *a priori* właściwego podmiotu gramatycznego nie może być dokonane bez poważnej szkody dla rozważanego tematu, zdecydowałem się przedstawić go w niezmienionej formie. Waga tego problemu jest tym bardziej widoczna, jeśli rozważymy, jak poszczególne części pytania wpływają na oczekiwaną odpowiedź.

Ponadto jeszcze dwie sprawy są tu istotne. Po pierwsze, odpowiedzi na pytania zazwyczaj satysfakcjonują pytających tylko wówczas, gdy uwzględniają ich szczególne potrzeby i cele. Dziecko, pytając rodziców: „Czemu to ja muszę wynieść śmieci?", nie będzie usatysfakcjonowane odpowiedzią, że niebezpiecznie jest przetrzymywać w domu rozkładające się jedzenie, gdyż interesuje je nie to, dlaczego śmieci winny być wyrzucone, ale raczej to, dlaczego tymi śmieciami musi się zająć właśnie ono. Podobnie będziemy musieli rozważyć potrzeby i cele naszych pytających, gdy będziemy odpowiadać na pytanie dotyczące studiowania filozofii. Na użytek tego artykułu zakładam, że ci, którzy będą mnie o to pytać, będą studentami, rodzicami, bądź innymi osobami związanymi tak czy inaczej z filozofią. Chociaż udałoby się dosyć jednoznacznie określić osoby pytające, ich zmienne potrzeby i cele będą wymagały zróżnicowanych odpowiedzi.

Po drugie, rodzaje odpowiedzi, które można udzielić, różnią się znacznie od aktualnego kontekstu, dostępnych źródeł, oceny zainteresowań pytających itp. Ponieważ piszę ten tekst dla zawodowych filozofów, bądź osób zainteresowanych nauczaniem filozofii, założę, że będzie on przede wszystkim wykorzystany przez nauczycieli filozofii - dostarczę więc im pewnych sugestii odpowiedających ich potrzebom i wykładanym przedmiotom. Spró-

buję zatem udzielić odpowiedzi na pytanie w taki sposób, jak uczyniliby to filozofowie w odpowiednich okolicznościach.

Odpowiedź pierwsza. Filozofia może być pożyteczna w praktyce lub przynajmniej nie musi być szkodliwa. Jest wiele rodzajów praktycznych korzyści, jakich może przysporzyć edukacja; dwa z nich, najbardziej oczywiste, to takie, że może ona pomóc studentom w znalezieniu dobrej pracy i w zrobieniu kariery, oraz w zdobyciu bardziej ogólnych umiejętności potrzebnych do prowadzenia sensownego życia. W tym fragmencie skupię się na tych pierwszych korzyściach, ponieważ jest łatwiej je zdefiniować, a także łatwiej jest powołać się na bardziej wyraziste przypadki (wielu ludzi sądzi, że filozofowie raczej wiodą życie sensowne niż opływają w dostatek). Swoją odpowiedź obronię poprzez podważenie pewnych argumentów za tym, że filozofia jest nie-praktyczna. Większość osobiście znanych mi filozofów zdecydowanie przeciwstawiałaby się takiej opinii i próbowałaby ją obalić poprzez dostarczenie stosownych kontrprzykładów. Popieram takie podejście, ale odpowiadając sceptykom na często pomijaną argumentację ich zarzutu, będę opowiadał się za użyciem bardziej przekonywujących środków.

Oto jeden z bardziej znanych i zabawnych dialogów na potwierdzenie nie-praktyczności filozofii, pochodzący z wczesnego okresu filozofii zachodniej.

Strepsjades ujrzał wiszącego w koszu Sokratesa.

Strepsjades: Cóż to za człowiek wisi w górze, w koszu?
Uczeń I: On sam.
Str.: Sam? Któż to?
Uczeń: Sokrates.
Str.: Słuchaj, zawołaj mi go, ale głośno.
Uczeń: Sam go zawołaj, ja już nie mam czasu.
Wchodzi do domu.
Str.: Hej, Sokratesie! Hej, Sokratesku!
Sokrates: Co, efemerydo?
Str.: Powiedz mi, proszę, najpierw, co tam robisz?
Sokr.:Kroczę powietrzem i spoglądam w słońce.
Str. Więc z kosza, z góry na bogów spoglądasz?
Czemu nie z ziemi?
Sokr.: Bo nie mógłbym dobrze
Przebadać wszystkich ponadziemskich zjawisk,
Nie zawiesiwszy myśli i rozumu
Lotnego, by go przemieszać z powietrzem.
Bo gdybym z ziemi badał rzeczy górne,
Nic bym nie znalazł, bo ziemia przyciąga

Siłą do siebie cały opar myśli.
Podobnie dzieje się, jak wiesz, z rzeżuchą[5].

Umieszczając go na „wielkiej filozoficznej wysokości", Arystofanes stawia Sokratesa, jak i całą filozofię, pod pręgierzem krytyki, z powodu zaangażowania jej w sprawy bardziej wzniosłe - kosztem problemów życia codziennego. Chociaż karykatura Arystofanesa liczy ponad 2 tysiące lat, to w dalszym ciągu trafia ona do wyobraźni jako rekonstrukcja „popularnej" krytyki filozofii.

„Zgodnie z popularną opinią, w Kanadzie programy nauczania nauk humanistycznych i nauk społecznych nie zapewniają ekonomicznego sukcesu absolwentom wyższych uczelni. Jak się powszechnie sądzi, nie nabywają oni miejętności niezbędnych do znalezienia pracy i z reguły poszerzają rzeszę bezrobotnych. A jeśli już znajdują zatrudnienie, to wykonują pracę, która nie wymaga od nich wyższego wykształcenia. Zamiast marnować pieniądze na przestarzałe, nieżyciowe programy nauczania, jak głosi powszechna opinia, byłoby lepiej przeznaczyć je na roczne lub dwuletnie, techniczne i zawodowe szkolenie"[6].

Powyższa krytyka dotyczy wszystkich nauk humanistycznych, a zwłaszcza filozofii, bowiem jej problematyka leży w samym sercu tychże nauk. W tym popularnym poglądzie, niczym echo, odbija się znany punkt widzenia Arystofanesa, że filozofia jest niepraktyczną dziedziną wiedzy. Ale jak te zarzuty o jej niepraktyczności winny być dokładnie rozumiane?

Istnieją dwa warianty zarzutu o niepraktyczności filozofii, które należy tu wyróżnić. Pierwszy z nich jest taki, że nikt, kto zajmuje się filozofią, nie odnosi sukcesu w praktycznych staraniach, takich jak np. znalezienie dobrze płatnej pracy. Drugi wariant zarzutu jest taki, że filozofia nie jest w stanie wyposażyć większości studentów w praktyczne umiejętności. Rozróżnienie między tymi dwoma sformułowaniami jest krytyczne, jako że wyznacza ono rodzaj odpowiedzi, która może być udzielona w obronie filozofii. Jak więc miłośnicy filozofii próbują uchronić ją przed tego typu zarzutami?

Można zastosować następującą taktykę: aby przezwyciężyć powszechne przekonanie o bezcelowości uprawiania filozofii, wystarczy podać kontrprzykłady na to, że nie wszyscy filozofowie zawodzą w sprawach praktycznych. Ilustrując taką strategię, Arystoteles pisze o Talesie: „Kiedy bowiem wskazując na jego ubóstwo, robiono mu zarzut, że filozofia nie przynosi żadnego pożytku, Tales, jeszcze w zimie, przewidując na podstawie swych

[5] Arystofanes: *Chmury*, w: *Komedie*, przeł. J. Ławińska-Tyszkowska. Wrocław 1991, s. 232-233.

[6] R. C. Allen: *The Employability of University Graduates in the Humanities, Social Sciences, and Education: Recent Statistical Evidence, 13*, opublikowane przez Social Sciences and Humanities Research Council of Canada.

wiadomości astrologicznych, że zbiór oliwek będzie obfity, z niewielklich pieniędzy, jakimi zarządzał, dał zadatek na wszystkie prasy do oliwek w Mileca i Chios. A ponieważ nikt nie dawał więcej, wynajął je za niską cenę. Kiedy zaś nadeszła właściwa pora i nagle wielu ludzi naraz poczęło ich poszukiwać, wynajął je za cenę, jaką zechciał, a zebrawszy w ten sposób pieniądze, wykazał, że dla filozofów łatwą jest rzeczą gromadzenie bogactwa, jeśli tylko zechcą, tyle że nie to jest celem, do którego ich wysiłki dążą”[7].

Można wątpić w to, że wszyscy filozofowie „mogą być majętni jeśli tylko zechcą”, jednakże Arystotelesowski punkt widzenia, że „nie to jest celem, do którego ich wysiłki dążą”, jest słuszny. Fałszem bowiem jest, że żaden z filozofów nie może być bogaty (czy wyróżniać się w innej praktycznej dziedzinie), a taka argumentacja zawarta jest w pierwszym typie zarzutów.

Współcześni obrońcy filozofii zazwyczaj idą tropem Arystotelesa i wykorzystują jego anegdotę ukazującą, że zarówno w trakcie studiów jak i po ich ukończeniu, studenci filozofii radzą sobie całkiem nieźle. Zwróćmy uwagę na różnorodność zawodów, jakie podejmują studenci filozofii. To uzasadnia nasze podejrzenie, że studiowanie filozofii dostarcza najbardziej wszechstronnego wykształcenia. Argumentujemy też, że owa różnorodność czyni ich bardzo dobrze przygotowanymi do życia, ponieważ stać ich na więcej niż innych ludzi. Jak ujmuje to Wydział Filozofii w Carleton College, „Głównym zawodem dla absolwenta filozofii jest praca w wyższej uczelni (...). Ale większość naszych najzdolniejszych studentów wybiera inną karierę niż nauczycielską (...). Wszędzie, gdzie cenione jest rzetelne, krytyczne i analityczne myślenie, tam studenci filozofii są mile widziani”[8].

Wykorzystanie kontrprzykładów i powyższej anegdoty nie może być traktowane jako dowód na praktyczność filozofii. Jak wykazał Thomas Nagel (w innym kontekście), indywidualne przypadki stanowią dla wyobraźni lepszą pożywkę niż argumenty naukowe. Przypadkowo wybrane przykłady zaczerpnięte z osobistego doświadczenia czynią „wiarygodnym to, że szersze i systematyczne przekonania tego samego rodzaju mogą być rozwinięte przez analityków, którzy badają głębiej i odsłaniają więcej materiału do interpretacji”[7].

Ponadto Nagel stwierdza, że za pomocą anegdoty nie można przekonać wszystkich oponentów. Nie będą się oni głupio upierać, że studentom filozofii nie udaje się w życiu, jednak w większości przypadków tak właśnie się dzieje. Aby obalić ten zarzut, potrzebujemy danych statystycznych wykazujących, w jaki sposób studenci radzą sobie po ukończeniu studiów. Istnieją

[7] Arystoteles: *Polityka*, ks. I, 1259a, tłum. I. Piotrowicz. Warszawa 1964, s. 29-30.

[8] Zaczerpnięte z: *Carleton College philosophy department web site in February 1999.*

[9] Th. Nagel: *Freud’s Permanent Revolution.* „New York Review of Books" z 12 maja 1994, s. 38.

dwa rodzaje badań, które w tym względzie mogą nam pomóc: jedne przeprowadzone przez National Research Council w USA, a drugie przez SSHRC. Ponieważ pierwsze badania są przedstawione w artykule „Timesa" (wydanie grudniowe z 1997 roku) cytowanym wyżej, zaprezentuję raport SSHRC.

Należy poczynić kilka wstępnych uwag, celem zrozumienia tego raportu. Został on przygotowany przez Roberta Allena, profesora ekonomii z University of British Columbia, a opracowany na podstawie informacji zaczerpniętych z *Statistics Canada*, po czym włączony do niektórych eksperymentów na kanadyjskim rynku pracy. Niemniej sądzę, że może on być wykorzystany także poza Kanadą jako potwierdzenie wartości edukacji filozoficznej, szczególnie tam, gdzie system edukacji i gospodarka przypominają kanadyjskie doświadczenia. Po drugie, Allen wąsko definiuje „wartość" jako „wzrastające dochody" i inne namacalne korzyści płynące z uniwersyteckiego wykształcenia. Jak zauważa Allen[10], wiele innych korzyści płynących z takiego wykształcenia osiągają nie tylko jednostki, ale i całe społeczeństwo. Nie są one jednak wyraźnie wyrażone w jego analizach.

Po zaprezentowaniu przytoczonego wyżej, popularnego poglądu na dyscypliny akademickie, Allen kontynuuje mówiąc, że „problem z owym popularnym argumentem jest taki, że nie trafia on w sedno"[11]. Twierdzi on, że dane wykorzystane w badaniach potwierdzają, iż absolwenci wszystkich kierunków studiów branych pod uwagę, „znajdują dobrą pracę i osiągają wysokie dochody. Oni radzą sobie lepiej niż osoby gorzej wykształcone"[12]. Co więcej, Allen dowodzi, że to porównanie wypada na korzyść owych studentów nie tylko w zestawieniu z ludźmi z niższym wykształceniem, lecz również z tymi, którzy uzyskali wykształcenie techniczne, np. inżynierskie. Dalej utrzymuje: „Zwrot kosztów kształcenia na kierunkach humanistycznych jest prawie identyczny jak w przedmiotach technicznych, a nawet, w przypadku nauk społecznych i programów edukacyjnych, bardziej korzystny"[13]. Chociaż Allen rozważa łącznie sytuację absolwentów studiów pedagogiczjnych, humanistycznych i nauk społecznych, to uzyskane dane analizuje indywidualnie, aby każdy mógł zobaczyć, jak absolwenci tych studiów radzą sobie w poszczególnych przypadkach. Biorąc pod uwagę wszystkie wyznaczniki wykorzystane przez Allena - wskaźniki bezrobocia, zatrudnienia na kierowniczych stanowiskach, oraz zatrudnienia w wyuczonym zawodzie, roczne dochody, społeczne nakłady na kształcenie uniwersyteckie - absolwenci studiów humanistycznych wypadają całkiem nieźle.

[10] Allen, s. 12.

[11] Tamże, s. 13.

[12] Tamże, s. 14.

[13] Tamże.

Ważne jest, abyśmy sobie jasno zdali sprawę z tego, czego studium Allena dowodzi: absolwenci studiów filozoficznych mają w zasięgu dobrą pracę i dobre zarobki. To, w połączeniu z relatywnie niskimi kosztami studiów filozoficznych sprawia, że studia te są opłacalne zarówno ze społecznego jak i indywidualnego punktu widzenia (opłacalne dla jednostki, ponieważ, statystycznie rzecz biorąc, nie musi ona na nie wydawać tyle, ile można oczekiwać po studiach przygotowujących do zdobycia dobrze płatnej pracy; opłacalne dla społeczeństwa, bo studia humanistyczne nie wymagają zbyt wysokich nakładów). Tak więc Allen rozprawia się z tym, co w pewnym sensie jest najtrudniejszym aspektem problemu, którym się zajmujemy - koncepcją, że studenci filozofii gorzej sobie radzą niż studenci innych kierunków, i udowadnia, że jest to oczywista nieprawda.

Odpowiedź na pytanie: po co studiować filozofię?, udzielana z perspektywy kariery i korzyści życiowych, może być obarczona błędem. Nie sugeruję, że ludzie winni studiować filozofię tylko dlatego, aby otrzymać lepszą pracę, czy w nadziei, że to uczyni ich szczęśliwymi. Nie widzę nic złego w sprostowaniu błędnego mniemania, że filozofia jedynie utrudnia osiągnięcie tych celów. Studenci, rodzice, administratorzy i inni, słusznie oczekują, że wykształcenie pomaga żyć w sposób pełnowartościowy. Przeprowadzone badania wyraźnie wskazują, że filozofia może w tym pomóc. Nie powinniśmy się wahać przywołując te dane,. gdy uzasadniamy zalety studiowania filozofii.

Druga odpowiedź. Ustaliwszy, że filozofia posiada walor praktyczny, winniśmy zapytać: co stanowi o jej wartości? Jakie umiejętności i jaka wiedza sprawiają, że studenci filozofii dobrze sobie radzą z wyzwaniami niesionymi przez życie? Na to pytanie nie odpowiem jednoznacznie. Zamiast tego, przedstawię odpowiedź możliwie najlepszą.

Moja druga odpowiedź brzmi: filozofia jest ważną dziedziną wiedzy. Po to, aby wykazać, jak i dlaczego filozofia jest ważna, oraz aby obronić moje przekonanie, że jest ona naprawdę ważna, całą rzecz przedstawię w następujących punktach:

1. Idee są czymś ważnym.
2. Istotne jest, aby odróżnić idee dobre od złych.
3. Każda dyscyplina akademicka, która uczy, jak to robić, jest ważna i warta studiowania.
4. Filozofia jest taką dziedziną wiedzy.
5. Zatem filozofia jest ważna i warta studiowania.

[6 . Ponadto, ponieważ filozofia jest wyjątkowo uprawniona do tego, aby nauczać, jak odróżniać dobre idee od złych, jest ona wyjątkowo ważna i warta studiowania].

Przykład zaczerpnięty z pism Wittgensteina ilustruje, dlaczego krok pierwszy winien być zakceptowany przez wszystkich, pomijając może najbardziej zatwardziałych lub naiwnych realistów. „Człowiek będzie tak długo uwięziony w pokoju z drzwiami otwierającymi się do środka, póki nie zorientuje się, że winien je pociągnąć, a nie pchnąć”[14]. Idee posiadają moc sprawczą, zarówno ze względu na konsekwencje, jak i same przez się. Z tych przyczyn są one ważne.

Punkt drugi winien być tak łatwy do zaakceptowania, jak punkt pierwszy. W tej mierze, w jakiej chcemy ulepszyć siebie i świat, który zamieszkujemy, musimy być zdolni do odróżnienia idei dobrych od złych. Właśnie o tym jest mowa w punkcie drugim.

Punkt trzeci jest równie niekontrowersyjny. Przyjmując, że idee są ważne, i uznając ważność umiejętności odróżniania idei dobrych od złych, można wyprowadzić wniosek, że wszelkie działania lub ćwiczenia, które wyposażają nas w zdolność do podejmowania słusznych decyzji w sprawie dobra i zła, są ważne same przez się. Zatem edukacja instytucjonalna jest ważna, o ile w jej ramach jest podejmowana taka działalność. W ten sposób, jakakolwiek dyscyplina akademicka ucząca, jak odróżniać idee dobre od złych, jest ważna i warta studiowania.

Jeden z punktów owego dowodzenia, mianowicie 4 (a jak później zobaczymy, także 6), jest najbardziej narażony na zarzuty. Jednakże refleksja nad tym, co zostało powiedziane we wcześniejszym paragrafie, powinna uczynić go możliwym do przyjęcia. Z tego względu, że jeśli właściwe ocenianie idei dobrych i złych wpływa na powodzenie w życiu, oraz ponieważ jest tak, że filozofia pomaga studentom lepiej żyć, to musi być ona tą dziedziną akademicką, która naucza, jak odróżniać idee dobre od złych. Sposób, w jaki filozofia to czyni, może budzić wątpliwości, jednak nie może to być powodem do podważania punktu 4 tak długo, jak długo filozofia osiąga swoje rezultaty.

Jednak moje rozważania na temat użyteczności filozofii mogą nie przekonać wszystkich krytyków, bowiem niektórzy będą chcieli wiedzieć, co sprawia, że filozofia jest praktyczna, i w jaki sposób jest w stanie nauczyć studentów odróżniania dobrych idei od złych. Dlatego będę kontynuował prezentację tego problemu i obronę punktu 4. Po pierwsze, zwięźle omówię to, jak filozofia pokazuje, że konkretne idee są dobre lub złe. Po drugie, zaproponuję wyjaśnienie, jak filozofia uczy umiejętności rozróżniania idei dobrych i złych. Moje omówienie tych dwóch kwestii uczyni oczywistym, dlaczego filozofia należy do grupy dyscyplin akademickich wspomnianych w punkcie 3.

[14] L. Wittgenstein: *Culture and Value.* Chicago 1980, s. 42.

Gdy studenci zajmują się na uczelni studiowaniem filozofii, zazwyczaj badają pojedynczy problem i analizują różne wersje jego rozwiązania. Przykładowo, na zajęciach ze współczesnej metafizyki badanym problemem może być teoria przyczynowości, zaś wykładowca może zaprezentować różne jej teorie. W takich przypadkach studenci najczęściej przeczytają coś na temat wybranej teorii, ocenią jej mocne lub słabe strony, a następnie przejdą do innej teorii, która może być lepsza od poprzednich. Studenci są zachęcani do analizowania teorii lub idei w celu rozwinięcia ocen dotyczących mocnych stron różnych możliwości. I chociaż nie musi z nich wynikać prawda dotycząca omawianego tematu, to przynajmniej studenci nauczą się kilku sposobów myślenia na temat badanych zjawisk, które okazały się problematyczne. Te problematyczne sposoby myślenia są tym, co ja rozumiem przez idee, o których studenci uczą się, że są złe. W pierwszym punkcie dotyczącym filozofii jest powiedziane, że pośród innych rzeczy, filozofia wyposaża swoich studentów w specyficzne przekonanie na temat wartości konkretnych idei. Idee te dotyczą przedmiotu filozofii, problemów i pytań, które ona porusza. Przekonują one, że warto jest (albo nie) rozumieć określony temat w pewien sposób.

Ważniejsze od uczenia studentów, co mają myśleć, jest uczenie ich, jak mają myśleć. Filozofia osiąga to poprzez działania zgodne z określonymi metodami rozumowania i przez studiowanie wymogów formalnych tego rozumowania.

Bertrand Russell dostarczył barwnej charakterystyki metody filozoficznej. Mówi on, że filozofia jest ‚jedynie próbą odpowiedzi na ostateczne pytania, nie w sposób nierozważny czy dogmatyczny, jak czynimy to na co dzień, ale krytycznie, po przebadaniu wszystkiego, co dotyczy sprawy, i po uświadomieniu sobie nieprecyzyjności i problematyczności, które leżą u podstaw przekonań powszechnie przez nas przyjmowanych”[1] .

Pewne elementy metody filozoficznego rozumowania są względnie proste do wyartykułowania: np., że argumenty *ad hominem* są złudne, albo że dwuznaczność zawarta w argumentach jest błędem. Ponadto, jest stosunkowo prosto nauczać studentów metody poprzez wskazanie im kroków analizy: jak krytycznie czytać tekst, jak poprawnie pisać pracę pisemną, jak rozpoznawać i oceniać argumenty itd. Jednak wiele elementów filozoficznej metody wymyka się definicji czy prostym wyjaśnieniom, może dlatego, że metoda ta jest w tym samym stopniu sposobem myślenia, jak również dobrze zdefiniowanym zbiorem postępowań. Z tego powodu zazwyczaj nie kładzie się na to takiego nacisku na zajęciach z filozofii, jak to jest kultywowane w przykładach i wytycznych. Większość studentów zna część tej me-

[15] B. Russell: *The Problems of Philosophy.* Buffalo 1988, s. 7.

tody przed podjęciem studiów, i filozofia nie może uchodzić za jedyne intelektualne przedsięwzięcie, które dedukuje w oparciu o własne terminy. Ale może ona pretendować do tego, by podnieść tę sztukę na wyższy poziom niż większość intelektualnych dyscyplin. Choćby dlatego, że w przypadku filozofii w jej metodzie wyczerpuje się jej sens i istota. Filozofia, w przeciwieństwie do innych dyscyplin, takich jak ekonomia czy historia, jest w takiej mierze działalnością, jak i zbiorem przekonań i pojęć, które wymagają przyswojenia. Aktywność, typowa dla filozofii, polega na rozumowaniu. W rezultacie, ucząc się filozofii, uczę się, jak w określony sposób uzasadniać sądy. W ten sposób ktoś, kto studiuje filozofię, nabywa umiejętności racjonalizowania myślenia i automatycznie uzyskuje umiejętność trafnego rozpoznawania idei, odróżniania idei złych od dobrych.

Dlaczego metoda filozoficzna jest „racjonalnym sposobem myślenia"? Ponieważ tym właśnie interesuje się filozofia, to znaczy formalnymi pożytkami dobrej argumentacji. Filozofowie, z potrzeby obmyślania kanonów prawidłowego rozumowania, stworzyli szczegółowe systemy logiczne, które formalizują i systematyzują zarówno argumentację stosowaną w codziennym życiu, jak i tę bardziej wyszukaną, stosowaną w matematyce i nauce. Jeśli te systemy logiki formalnej są poprawne, to one całkowicie konstytuują metody i podstawy dobrego argumentowania - mogą one być zastosowane w celu uchwycenia samej natury dobrego argumentowania. Studenci filozofii, którzy uczą się logiki, stosują zasady dobrej argumentacji, i posiadłszy tę wiedzę, są świetnie przygotowani do oddzielania idei dobrych od złych. Co więcej, skoro filozofowie wykorzystują zasady prawidłowego argumentowania nawet na zajęciach pozalogicznych, to studenci, którzy uczęszczają na takie zajęcia nauczą się tego, co jest wymagane, aby dobrze uzasadniać lub dawać świadectwo prawdzie. W pewnym sensie tedy filozofia może być postrzegana jako dziedzina wiedzy, która uczy studentów podstawowych struktur rozumowania samego w sobie (przynajmniej w takim zakresie, w jakim jest to odzwierciedlane w naszym języku). Krótko mówiąc, zaletą filozofii jest to, że jest ona szczególnie dobrym nauczycielem, jeśli chodzi o odróżnianie idei dobrych od złych.

Wniosek do punktu 5 winien być teraz prosty. Skoro idee są ważne, to ważna jest także umiejętność odróżniania idei dobrych od złych. A skoro ta umiejętność jest istotna, to każda edukacja, która pomaga nam w bardziej skutecznym podejmowaniu takich decyzji, sama jest ważna i warta studiowania. Ćwiczenie w filozofii pomaga nam podjąć takie decyzje zarówno dzięki wartości tematu jaki ona obejmuje - najbardziej podstawowe i dalekosiężne problemy i doświadczenia życiowe - jak i dzięki swojemu zainteresowaniu samym rozumowaniem. Zatem filozofia jest ważna i warta studiowania. To jest właśnie to, o co chodzi w punkcie 5.

Na koniec kilka słów o punkcie 6 ujętym w nawias. To, co on dodaje do punktu 5, jest w jakimś stopniu odkrywcze: filozofia jest wyjątkowo ważna i wyjątkowo warta studiowania, bowiem jest nadzwyczaj sprawna w nauczaniu umiejętności odróżniania idei dobrych od złych. Co mam tu na myśli, to to, że ze wszystkich dyscyplin akademickich uczących rozróżnienia dobrych pomysłów od złych (w ich skład prawdopodobnie wchodzą nauki eksperymentalne i filozofia), filozofia w jakiś sposób wykracza poza te wszystkie dziedziny wiedzy, które uczą, jak odróżniać idee dobre od złych. Jestem przekonany, że uzasadnienie powyższego stanowiska może zostać dokonane na podstawie niespotykanego poza filozofią zainteresowania rozumem samym w sobie. Ale sprawa jest dyskusyjna, bo niektórzy mogą twierdzić, że metoda nazwana przeze mnie jako filozoficzna, jest podstawowa zarówno dla nauk jak i dla filozofii. Ponieważ nie muszę udowadniać wymogu wyjątkowości twierdzenia w celu ustanowienia punktu 5, i ponieważ tenże wystarcza do udowodnienia, że filozofia jest ważna, włączam punkt 6 jako prowokację, aczkolwiek w nawiasie, jako dodatek do mojego argumentu, i pozostawię go na razie bez uzasadnienia.

Trzecia odpowiedź. Niektórzy ludzie studiują filozofię, gdyż jest dla nich ciekawa. Po pierwsze, dla wielu ludzi to, co jest interesujące w filozofii, to badane przez nią zagadnienia i stawiane pytania (a są to ludzie, o których mówi Freinberg w cytowanym wyżej fragmencie). To jest taki rodzaj zainteresowania, który, jak się wydaje, przywiódł Roberta Nozicka do uprawiania filozofii, ponieważ stwierdza: „Ten esej skupia się na podstawowych pytaniach: czy życie ma sens? Czy w etyce obowiązuje prawda obiektywna? Czy posiadamy wolną wolę? Co jest podstawą naszej tożsamości? Te pytania poprowadziły mnie i innych do rozpoczęcia studiów filozoficznych”[1] . Nie ma szczególnej potrzeby, aby rozwijać lub bronić tego punktu widzenia. Każdy z pewnością rozumie, co to znaczy, że coś jest samo w sobie interesujące, i w jaki sposób motywuje to ludzi do zgłębiania tego zagadnienia. Po drugie, podczas gdy wielu studiuje filozofię dla pogłębienia wiedzy, innych interesuje raczej samo uprawianie filozofii. Tym osobom przyjemność sprawia konstruowanie i podważanie argumentów czy wejście w tok rozumowania typowy dla filozofii. Są one przekonane o dużej wartości praktycznej filozofii, ale to nie jest główny powód, dla którego chcą ją studiować i angażować się w nią.

Oczywistą reakcją na powiedzenie, że ludzie studiują filozofię, gdyż się nią interesują, jest pytanie: i co z tego? Ponieważ wielu ludzi pracuje w zawodach, które ich nie interesują lub studiuje zagadnienia, które ich nie pociągają, to, że samo zainteresowanie jest wystarczającym powodem do

[16] R. Nozick: *Philosophical Explanations.* Cambridge 1981, s. 1.

zajmowania się filozofią, czy to przez studenta, czy przez nauczyciela, nie będzie dla nich przekonywujące.

Argument ten - który, być może, prowadzi do stwierdzenia, że filozofia jest niepraktyczna - wygląda na równie rozpowszechniony, jak argument o jej niepraktyczności. I tak samo jak on, ma poważne wady. Po pierwsze, lekceważy rozróżnienie (zreferowane w części 2) pomiędzy opisem a oceną. Mówiąc, że niektórzy ludzie studiują filozofię, bo się nią interesują, stwierdzam, jakie są rzeczywiste motywy kierujące wyborami studentów. Z moich obserwacji wynika, że głównym powodem studiowania filozofii jest to, iż ludzie uważają to za zajęcie interesujące. Na to stwierdzenie pada niewłaściwa odpowiedź, że ludzie nie powinni z tego powodu studiować filozofii, ponieważ samo to stwierdzenie nie oznacza ani wypowiedzenia się za, ani przeciw tym powodom. Jeśli już, moi hipotetyczni oponenci winni skierować swoje uwagi wprost do tych, których opisuję i starać się przekonać ich o nieprawidłowości obranej przez nich drogi. Odpowiedź moim oponentom winna być taka, że mijają się z istotą zagadnienia i spierają się o to, czy powinno się studiować filozofię tylko dlatego, że ktoś się nią interesuje. A ta kwestia różni się od rozważanych przez nas, bo my skupiamy się na pytaniu: dlaczego studiujemy lub dlaczego powinniśmy studiować filozofię? Jednakże obecnie nie interesuje mnie pytanie, dlaczego ktoś zajmuje się studiowaniem filozofii, mogę zatem podziękować swoim przeciwnikom za postawienie interesującego pytania, i kontynuować argumentację.

Nawet jeśli moi oponenci pozostają na dobrej drodze, to intuicja, jaka kryje się za ich argumentem, że samo zainteresowanie nie jest dobrym powodem do studiowania filozofii, jest sama w sobie myląca. Ich argument niesprawiedliwie kwestionuje zainteresowanie jako podstawę ludzkiego działania. Powody działań ludzi są zależne od ich dążeń. Zgodnie z tym poglądem, każda opinia - całkowicie szczera - dotycząca powodu do działania zawierałaby pewne odniesienia do przedmiotu (osoby, obiektu, idei, stanu rzeczy czy czegoś innego) będącego przedmiotem pragnienia osoby, która działa, i dla której jest to przyczyną jej działania. Jak napisał Geraald F. Gaus, „cenić coś znaczy tyle, co mieć określony stosunek do tego czegoś i być racjonalnie nastawionym do określonego kierunku działania.

Ponadto zespół tych emocjonalnie obciążonych mniemań, który konstytuuje cały proces działania, wyposaża jednostkę w motywy działania. Wartościowanie motywuje działanie”[17]. Obecnie toczy się dyskusja nad tym, czy pragnienie jest wystarczające samo w sobie, czy też jest jednym z warunków działania. Nie ma jednak nic dziwnego w przypuszczeniu, że pragnienia grają tu główną rolę. Zakładając, że ten rodzaj zainteresowania,

[17] G.F.Gaaus: *Value and Justification: The Foundations of Liberal Theory.* Nowy Jork 1990, s. 159.

o którym mówimy, jest związany z tym typem przekonań, zainteresowanie może być postrzegane jako podstawowy i ważny element działania.

Innym problemem związanym z tym zarzutem jest to, że pośrednio twierdzi się w nim, iż zainteresowanie nie powinno wpływać na nasze działanie, chociaż rzeczywiście są dobre powody, dla których tak właśnie być powinno. Po pierwsze, wydaje się sensowne, aby wierzyć, że ludzie, którzy podejmują się działania z zainteresowania owym działaniem, są mu bardziej oddani niż ci, którzy próbują tego samego - bez zainteresowania. Będą oni bardziej umotywowani do wykonania zamierzenia bardziej prawidłowo i doprowadzenia projektu do udanego zakończenia. Na tyle, na ile jest zgoda na to, że jest ważne, aby działanie było zakończone powodzeniem, powinno się uznać, że zainteresowanie tworzy uzasadnioną podstawę dla działania. Po drugie, o ile czyjeś zainteresowanie jest ważnym składnikiem jego „duszy", jej rozwój jest ważny dla jego wartościowej egzystencji. Z tych i innych powodów główna przesłanka tego zarzutu, odmawiająca zasadności zainteresowaniu jako podstawy działania, jest błędna.

Podsumowując powiem, że broniłem obecnej odpowiedzi przed krytyką, że zainteresowanie filozofią jest nieistotne dla kogoś, kto studiuje bądź powinien studiować filozofię. Z jednej strony, kiedy pytanie „dlaczego studiować filozofię", jest wzięte opisowo, wtedy mówienie „ponieważ to jest interesujące" jest rozsądne, bo to jest powód, dla którego wielu ludzi studiuje filozofię. Z drugiej strony, kiedy pytanie jest normatywne, mówienie „ponieważ to jest interesujące" jest rozsądne, bo jest czymś dobrym dla ludzi podążanie za ich zainteresowaniami i praca w dziedzinie, która ich interesuje.

Można jednakże pomyśleć, że chociaż zainteresowania są rozsądnym motywem działania, nie jest to motyw szczególnie ważny. W takim przypadku mówienie, że pewni ludzie studiują filozofię z zainteresowania, nie jest mówieniem niczego ciekawego. Mam trzy odpowiedzi na taką krytykę. Po pierwsze, przypominam, że próbuję poprzez swoją odpowiedź dotrzeć do głównego pytania, co może być wykorzystane przez innych nauczycieli. Jeśli nieciekawe „zainteresowania" mogą kogoś zajmować, to mogą one dla kogoś być rzeczywistym motywem podjęcia studiów filozoficznych. W rzeczywistości, jak to niżej uzasadnię, jest to jeden z trzech podstawowych rodzajów odpowiedzi, które można udzielić na nasze podstawowe pytanie. Z tego powodu uznaję, że warto było tę sprawę włączyć do niniejszego artykułu i ją przedyskutować. Po drugie, wątpię w wartość zarzutu, iż zainteresowanie jest mało ważnym motywem działania. Jeśli prawdą jest to, że zainteresowanie jest istotą działania, i jeżeli pewne jest, że działanie jest zjawiskiem zasługującym na uwagę filozofii, to jest ono samo godne zainteresowania. Po trzecie i ostatnie, myślę że krytycyzm jest niesprawiedliwy, bo nie w pełni uwzględnia to, co dla pewnych ludzi jest interesujące w filo-

zofii. Pytania filozoficzne są pytaniami na temat istotnych zainteresowań niektórych osób - są one stawiane na temat fundamentalnych spraw dotyczących ludzkiej egzystencji. Jednakże ktoś, kto nie jest zainteresowany takimi sprawami, może obstawać przy twierdzeniu, że pytania o śmierć, sprawiedliwość, naturę dobra - nie są dla innych ważne i interesujące.

Inne odpowiedzi? Mój artykuł może być uznany za próbę nadania sensu metodzie Hume'a w bardziej pedagogicznym niż w ściśle filozoficznym kontekście. Jego trzy powody studiowania filozofii - zadowolenie, szkolenie i naprawa rodzaju ludzkiego - mogą być niezbyt trafnie skorelowane z moimi trzema powodami - zainteresowanie, doniosłość i korzyści praktyczne. Istnieje niezaprzeczalna rozbieżność pomiędzy naszymi odpowiedziami, i to nie tylko z braku podobieństw pomiędzy przyświecającymi nam celami. Dwa pierwsze powody studiowania filozofii według Hume'a - przyjemność i kształcenie - zdają się pokrywać z trzema moimi o tyle, o ile zawierają wspólne idee (np. dla nas obu ważne jest, czy filozofia daje zadowolenie, i to, czy ma ona walory edukacyjne). Sugeruje to, że nie zdefiniowałby on swoich powodów na mój sposób, gdyż moje nie pokrywają się w taki sposób. Jednak, mimo różnic w naszych odpowiedziach, nie widzę, aby były one całkiem sprzeczne - są one różne, a mimo to uzupełniają się.

Z drugiej strony, moje odpowiedzi są w konflikcie z innymi. Wielu będzie podtrzymywać pogląd, który dominuje od wieków, że filozofia jest drogą dochodzenia do prawdy. Aczkolwiek w dużej mierze odrzucony przez wielu filozofów końca XX wieku, nie został odrzucony przez nie-filozofów (jak dowodzi tego stosunek do tego zagadnienia początkujących studentów filozofii). Pokrewny pogląd, milszy filozofom, to taki, że filozofia jest studiowana w celu rozwiązania określonych problemów. Russell, jak się wydaje, uznawał obydwa punkty widzenia, a nawet trzeci (jego poparcie dla niego jest zawarte w tytule jego książki - *Problemy filozofii)*. Russell mówi tam:

„Filozofię należy studiować nie przez wzgląd na jakieś ostateczne odpowiedzi na stawiane przez nią pytania, skoro z reguły nie możemy wiedzieć, które z takich ostatecznych odpowiedzi są prawdziwe, a raczej przez wzgląd na same te pytania; one to bowiem rozwijają naszą intelektualną wyobraźnię i zmniejszają dogmatyczną pewność siebie, która nie pozwala umysłowi spekulować. Ale przede wszystkim studiować ją należy dlatego, że wielkość kontemplowanego przez filozofię świata sprawia, iż umysł też staje się wielki i może osiągnąć ową jedność ze wszechświatem, która jest jego najwyższym dobrem[18].

Nie rozważałem tych odpowiedzi w niniejszej części tekstu, gdyż są one szeroko znane, a także, ponieważ chciałem dostarczyć innych, które są

[18] B. Russell: *Problemy filozofii*, przeł. W. Sady. Warszawa 1995, s. 175.

bardziej wrażliwe na niuanse tych pytań i są bardziej podstawowe w sensie możliwym do wyprowadzenia ich z odpowiedzi drugiej i trzeciej.

Rozważmy odpowiedź „ponieważ filozofia szuka sposobów docierania do prawdy" Niezależnie od tego, że wydaje się pociągająca i urokliwa, domaga się ona postawienia kluczowego pytania, które musi być pokazane w kontekście pedagogicznym: co dobrego może z tego wyniknąć? Dlaczego dochodzenie do prawdy jest tak ważne? Pytania te mogą wydawać się niepoważne, lecz nie ma żadnych logicznych powodów, aby ich nie postawić, a kiedy już zostały sformułowane, oczywistym jest, że pierwsza odpowiedź nie wyczerpuje tematu. Nie dotyczy to jednak moich odpowiedzi, gdyż zawierają one powody ważności filozofii - mianowicie, że może ona pomóc w ocenianiu idei. Druga odpowiedź, „aby rozwiązywać problemy filozoficzne", staje przed tym samym problemem: jeżeli jest rozwinięta tylko jako deskryptywne oszacowanie powodów, dla których ludzie studiują filozofię, to nadal będzie zmuszać studentów i inne osoby do zadawania pytania, dlaczego rozwiązywanie problemów filozoficznych jest ważne. W przeciwnieństwie do tego, ci, którzy odpowiadają moimi słowami, będą dobrze wyposażeni do uporania się ze swoimi interlokutorami. Niezależnie od tego, którego aspektu pytania one dotyczą - normatywnego czy deskryptywnego - bliźniacze odpowiedzi „ponieważ to jest interesujące i ważne" mogą ich satysfakcjonować. Zatem dla każdej z dwóch pierwszych alternatywnych odpowiedzi wymienionych powyżej, problemem jest to, że nie wydają się one dobrze pasować do poszczególnych zawiłości pytania ,,Po co studiować filozofię?". Mogą one być w stanie odpowiedzieć na pytanie skonstruowane opisowo, ale mogą nie sprostać dociekaniom normatywnym.

Powody studiowania filozofii podane przez Russella, chociaż jasno i nieodparcie wyrażone, obarczone są przeciwstawnym błędem. Russell adekwatnie wyjaśnia, dlaczego winno się studiować filozofię, ale nie mówi, dlaczego ludzie rzeczywiście ją studiują. To jest zaś poważniejszy problem niż mogłoby się wydawać. Chociaż prawdą może być, że filozofia zdolna jest wzbogacać umysł w sensie słów Russella, to nie jest to jeszcze powód, dla którego wielu zawodowych filozofów zajęło się tą profesją. Robert Nozick pisze: „Zagadką jest to, czemu tak wielu ludzi, nie wyłączając intelektualistów i pracowników akademickich, poświęca tyle energii na pracę, której nie przyświecają żadne cele, i której żadne zobiektywizowane efekty nie będą znane. Kiedy skończy się czas ich aktywności zawodowej, ich dzieci, dorastając i badając ich dorobek, nie dowiedzą się, dlaczego oni to czynili, i kto jest autorem tych prac"[19]. Wielu ludzi wybiera zawód filozofa i pozostaje w nim niezależnie od pragnienia zostania lepszymi ludźmi; ist-

[19] Nozick, s. 578.

nieje wówczas rozbieżność pomiędzy tym, czego oni uczą w salach wykładowych, a tym, co robią poza ich murami. Wielu filozofów nie jest przekonanych, że idee, o których myślą, których nauczają i o których piszą, niezależnie od tego, jak sprawdzają się „w teorii", winny być obecne w ich potocznym życiu. To pokazuje, że filozofowie nie studiują filozofii dla korzyści praktycznych, lecz z innych powodów. Moim zdaniem, jest to prosty dowód, że traktują oni swój zawód jako interesujący. Na swoje nieszczęście Russell całkowicie ignoruje ten powód studiowania filozofii. Niezależnie od tego, czy Russellowi spodoba się to czy nie, jedna z głównych odpowiedzi na to pytanie jest taka: „z powodu zainteresowania filozofią". Ponieważ jest to jeden z podstawowych powodów, dla których ludzie studiują filozofię, powinno się go podawać tym, którzy zadają pytanie „po co studiować filozofię?".

Nie chciałbym wypierać się powyższych trzech alternatywnych odpowiedzi na nasze pytanie wiodące. Nie uważam ich za fałszywe czy bezużyteczne w praktyce dydaktycznej lub poza nią. Chciałbym raczej zgłosić dwie uwagi na ten temat. Po pierwsze, one same przez się są nieadekwatne, bo są niewrażliwe na subtelności pytania, na które mają odpowiedzieć. Niektóre z nich mogą zadośćuczynić aspektowi normatywnemu tegoż pytania, niektóre deskryptywnemu, ale żadna nie może sprostać im obu. Moje odpowiedzi, ujęte jako koniunkcja (jak chciałbym je widzieć), mogą im sprostać, i z tego powodu uważam je za lepsze. Po drugie, wszystkie te odpowiedzi mogą być wyprowadzone z tych, których ja udzieliłem, a więc moje odpowiedzi są bardziej podstawowe. Ich wyższość czyni je bardziej interesującymi i użytecznymi, bo mogą być zastosowane w najszerszym zakresie.

Konkluzja. W niniejszym artykule zaproponowałem sposoby wyjaśnienia tego, dlaczego filozofia jest i powinna być studiowana. Moje propozycje koncentrują się na doniosłości filozofii, jej użyteczności i na zainteresowaniu nią. Ponieważ ten artykuł ostatecznie pomyślany jest jako pomoc dydaktyczna w nauczaniu filozofii, konkluduję poprzez pokazanie, w jaki sposób moje propozycje sprawdzają się w rzeczywistym kontekście.

Często słyszę pytanie: „Po co studiować historię filozofii?". Jedna z odpowiedzi, jaką daję na to pytanie, jest pochodną mojej drugiej odpowiedzi na pytanie wiodące. Wyjaśniam, że filozofia zajmuje się problemami, które są mniej lub bardziej odwieczne. Chociaż rozwiązania dawnych filozofów nie uzyskują dzisiaj akceptacji, bo dotyczą one istoty tych samych problemów, które spędzają sen z powiek współczesnym filozofom, to jednak wiele jeszcze możemy z nich skorzystać. Stąd też studiowanie historii filozofii jest ważne, bo uczy nas tego, co może być dla nas doniosłe i nadal aktualne.

Inna odpowiedź, której udzieliłem na to samo pytanie, jest wariantem mojej trzeciej odpowiedzi. Studentom, którzy pytają: „Po co studiować historię filozofii?", zwykle ten temat wydaje się mało interesujący. Ale kiedy natychmiast odpowiadam: „Ponieważ to jest interesujące", dzieje się coś, co ich poraża, mianowicie przykuwam ich uwagę. Podczas gdy oni wcześniej nie zgadzali się, że ktoś może uznać tę materię za interesującą, teraz wyraźnie biorą taką możliwość pod rozwagę i nie są pewni, co z tym problemem począć. Zwykle chcą wiedzieć, co jest interesującego w historii filozofii. Potem, kiedy uda mi się ich zainteresować tą sprawą, proponuję jakieś wyjaśnienie atrakcyjności owego problemu. W zależności od sytuacji, moje wyjaśnienie może być zróżnicowane. Na przykład, mogę uwypuklić ciągłość problemów filozoficznych bądź przeciwstawność ich rozwiązań. Mogę zapytać: jako to się dzieje, że dawniejsi filozofowie mogli myśleć o podobnych rozwiązaniach do dzisiejszych, a jednak dawali inne odpowiedzi, często po odmiennych analizach niż dzisiejsze? Jeżeli studiowalibyśmy dawniejszego filozofa, którego pogląd na określoną sprawę wydaje się bardziej intuicyjny niż filozofa współczesnego, to mógłbym wykazać, że studiowanie tych dawnych rozwiązań jest jedną z dróg dowiedzenia się czegoś więcej na temat tego, co ktoś dzisiaj myśli o sobie. Często (chociaż nie zawsze), gdy ktoś usłyszy o czymś, czego nie znał wcześniej, jest bardziej skłonny przyznać, że historia filozofii, mimo wszystko, nie jest ani nudna, ani bezprzedmiotowa.

Na koniec rozważmy pytanie, jakie często stawiają rodzice: Czy moje dziecko po skończeniu studiów filozoficznych nie będzie miało kłopotów ze znalezieniem pracy? Ponieważ wielu potencjalnych pracodawców akceptuje tę czy inną wersję niepraktyczności filozofii podaną przez Arystofanesa, muszę przyznać, że studenci filozofii mogą mieć problemy ze zdobyciem swojej pierwszej pracy. Wszelako dodaję, że ponieważ wielu pracodawców rozumie, w jakie umiejętności wyposaża ludzi filozofia - są oni sumienni, krytyczni, o analitycznym nastawieniu, jak te studia zachwala Wydział Filozofii Carleton College - i jak wartościowe są owe umiejętności, wyrażają wielkie zainteresowanie absolwentami studiów filozoficznych. Następnie wyjaśniam rodzicom, że nawet tym, którzy mają problemy ze znalezieniem pracy, nabyte umiejętności pozwolą szybko awansować, gdy już tę pracę znajdą. Wreszcie, aby uzyskać zaufanie, cytuję dwa wspomniane badania statystyczne, które potwierdzają, że studentom filozofii żyje się całkiem nieźle. Rodzice nie zawsze są usatysfakcjonowani moimi wyjaśnieniami (mimo wszystko, muszą oni przezwyciężyć uprzedzenie do filozofii, jakie posiadają), ale moje wyjaśnienia na ogół są skuteczne i przyczyniają się do zmiany ich nieprzychylnego stanowiska.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 35 2003

MAGDALENA BOROWSKA
Uniwersytet Warszawski

ALICJA KUCZYŃSKA

I. DZIEŁA. 1. Książki autorskie. *Przemiany wyobraźni. Z problemów recepcji kultury renesansu.* PIW, Warszawa 1969, 194 s.; *Filozofia i teoria piękna Marsilia Ficina.* PWN, Warszawa 1970, 209 s.; *Człowiek i świat. Wątki antropologiczne w poetykach włoskiego renesansu.* PWN, Warszawa, 1976, 222 s.; *Piękno. Mit i rzeczywistość.* WP, Warszawa l972, 211 s.; wyd. II zmienione, WP, Warszawa 1977,229 s.; popr. i zmień. przekł. na j. ros. *Prekrasnoje. Mif i deistvitiel' nost',* wyd. „Progress", Moskwa 1977, 164 s.; *Wzory modne w życiu codziennym. WP,Warszawa,* 1983, 182 s.; przekł.. bułg: *Modni obrazci* v *vsiekidnievieto,* wyd. „Nauka i izkustwo", Sofija 1988,197 s.; *Sztuka jako filozofia w kulturze włoskiego renesansu.* PWN, Warszawa 1988, 350 s.; *Piękny stan melancholii. Filozofia niedosytu i sztuka.* WFiS UW, Warszawa 1999, 220 s.

2. Książki - redakcja i współautorstwo. *Sztuka i społeczeństwo,* t.1, *Ocalenie przez sztukę?* PWN, Warszawa 1973, 488 s.; *Sztuka i społeczeństwo,* t. II, *Kreatywne funkcje sztuki.* PWN, Warszawa 1976, 395 s.; *Estetyka pluralistyczna. Sympozjum w setną rocznicę urodzin Władysława Tatarkiewicza.* Autorzy polscy i zagraniczni. Warszawa 1989, 325 s.; *Art and Philosophy. Mutual Connections and Inspirations.* Zbiór prac uczonych polskich i obcych w darze Haroldowi Osborne'owi. „Dialectics and Humanism",Warszawa 1988, 241 s.

3. Rozprawy i artykuły. *Teoria piękna Marsilia Ficina.* „Estetyka", R. IV, 1963, s. 85-105; *Renesansowe modyfikacje neoplatonizmu. Marsilio Ficino.* „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", t. IX, 1963, s. 109--126; *Próba deifikacji człowieka w myśli renesansowej.* „Zeszyty Argumentów" nr. 3,1963, s. 87-98; *Mit poety czarodzieja.* „Studia Estetyczne", t. ITT, 1966, s.129-141; *„Humanismus",* współautor: J. Kuczyński. "Mlada Fronda", 1972, Praha, 152 s., w j. polskim: *Humanizm socjalistyczny.* Warszawa 1966, 295 s.; *Telewizja i wzory osobowe.* „Przegląd Humanistyczny" nr 6, 1967, s. 99-108; *Współczesna recepcja renesansu jako modelu kultury.* „Zeszyty Argumentów" nr. 4, 1967, s. 59 72; *Humanizm renesansowy: antynomia jednostki i społeczeństwa.* „Studia filozoficzne" wyd. specj., 1969, s. 69-84; *Porządek naturalny i porządek artystyczny - konflikt czy przymierze.* „Studia estetyczne", t. VI, 1969, s. 173-186; *Posłannictwo poety w ujęciu Sir Philipa Sidneya.* „Studia Estetyczne", t. VII, 1970, s. 149-162;

Naukoznawcze i naukotwórcze funkcje uniwersytetu. „Życie Szkoły Wyższej", 7-8, 1971, s. 156-162 (współaut: J. Kuczyński); *Gumanizm Vozrożdenij antinomia licnosti i obscestva.* „Studia filozoficzne", wyd. obcojęzyczne, nr. 5, 1971, s. 59-74; *Intelekt i intuicja w estetyce Herberta Reada.* „Studia Estetyczne", t. IX, 1972, s. 265-281; *Człowiek jako przedmiot i podmiot oceny estetycznej.* „Człowiek i Światopogląd" nr 2/79, 1972, s. 31-45; *Florencja w życiu Kopernika.* „Miesięcznik Literacki" nr 12,1973, s. 110-114; *Sztuka jako forma więzi ze światem.* „Studia Filozoficzne" nr 6, 1973, *s.167-175; Estetyka społeczna,* w: *Sztuka i Społeczeńswo,* t. I. PWN, Warszawa 1973, s. 5-23; *Socialnaja Estetika: Preodolenije otczużdenija iskusstwom i jewo sozidatielnaja rol.* „Voprosy Fołosofii" nr 5, 1973, s. 132-140; *Współczesne znaczenie estetyki renesansu.* „Studia Estetyczne" , 1. 11, 1974 s. 40-44; *Ocalenie przez sztukę. Poglądy estetyczne H. Reada,* w: *Sztuka i Społeczeństwo,* t. I. PWN, Warszawa 1973, s. 25-89; tł. na j. ros., w: *Borba idei w estetikie.* Moskwa 1974, s. 160-193; tł. na j. bułg., w: *Borbata na idei v estetikata.* Sofija 1975, s. 137-164; *Biegstwo od diejstwitielnosti.* „Tvorcestwo" nr.12, Moskwa, 1973, s. 204-206; *Art as a Form of Afirmation of the World.* „Dialectics and Humanism" nr 3, 1974, r. 190-202; *Sztuka jako forma więzi między ludźmi.* „Studia filozoficzne" nr.12, 1975, s. 60-70; przedruk pt: *Art as a Form of Relatednes.* „Dialectics and Humanism" nr 2, 1977, s. 75-87; *Odbiór i dzieło sztuki,* w: *Sztuka i Społeczeństwo,* t. II. PWN, Warszawa 1976, r. 5-23; *W. Tatarkiewicz jako historyk estetyki.* „Studia filozoficzne" nr. 4,1976, s. 92-100; przedruk w „Dialectics and Humanism" nr 2, 1976, s. 98-106; *Władysława Tatarkiewicza monumentum historiae.* „Miesięcznik Literacki", r. 11, nr 4, 1976, s. 94-100; *Recepcija umetnickogo dela kao prozes drustoene komunikacije.* „Knjizewna Kritica", Beograd, nr 7,1976; *Kreatywne działanie sztuki,* w: *Sztuka i społeczeńswo,* t. II. PWN, Warszawa 1976, s. 47-91; *Estetyka - zadania i plany badawcze.* „Studia filozoficzne" nr 7,1977, s. 41-49; *Odbiór dzieła jako proces komunikacji społecznej.* „Studia estetyczne" nr 14, 1977, s. 60-64; wersja angielska *Reception of the Work of Art as Ssocial Communication Proces.* "Achter Internationaler Kongress fur Asthetik", Darmstadt 1976; *Komentarz do VIII Kongresu Estetyki w Darmstadt.* „Studia Estetyczne" nr. 14, 1977, s. 5-7; *Dzieło sztuki i wzory moralne. Związki - opozycje -przymierze.* „Przegląd Humanistyczny" 1978, nr 10/57, *s.1-11 ; Attempts at Secularizing Poetic Creation.* „Dialectics and Humanism" nr 2, 1978, s. 25--38; *Art and Morality. Personal Patterns.* „Dialectics and Humanism" nr 2, 1980, s. 39-49; Pamięci Uczonego. *Przemówienie ku czci W. Tatarkiewicza wygłoszone na plenarnym posiedzeniu Komitetu Nauk Filozoficznych 3 czerwca 1980.* „Studia filozoficzne" nr 9, 1980, s. 17-21; *Umeni jako forma spojeni ze svetem.* "Umeni a vychove", Praha, 1981; *Symposium.* „Dialectics and Humanism" nr 1,1983;

Milczenie ikon, w: E. Bogusz (red.): *Ikona, symbol i wyobrażenie.* Warszawal984, s. 53-61; *Władysław Tatarkiewicz: w poszukiwaniu ładu pojęć i ładu świata.* „Przegląd Humanistyczny" nr 7/8, 1985; *Dramat jako wypowiedź filozoficzna. Eliade i Brancusi.* „Przegląd Humanistyczny" nr 7/8, 1985, s. 113-122; The Silence of Icons: *An Attempted Neo-Platonist Interpretation of the Phenomenon of the Icons,* w: *The Reasons of Art. L'Art a ses raisons,* ed. P. McCormick.Ottawal985; *Place of Harmony Among Contemporary Values.* "OPREE" nr 6, Princeton,1986; *Władysław Tatarkiewicz.* „Studia filozoficzne" nr. 4, 1986, s. 1-2; *The Third World of Marsilio Ficino or on the Indispensability of Experiencing Beauty.* „Dialectics and Humanism" nr 1-2, 1988, s. 157-164; *Estetika Manierizma,* w: *Mieždunarodnaja Istoria Estietiki.* Moskwa 1988; *Qualities of Things as Aesthetic Qualities,* w: *Aesthetic Quality and Aesthetic Experience,* ed. M. H. Mitias. Rodopi, Amsterdam 1988, s. 155-164; *Tradition as Innovation,* w: *Nottingham; 11-th Congress of Aesthetics,* s. 102-105; *Czym są jakości estetyczne?* „Estetyka pluralistyczna", Warszawa 1989, s. 43-54; *Młodość jako temat artystyczny renesansu.* „Studia filozoficzne" nr 5,1989, s. 75-84; *Dzieło sztuki jako model „całości otwartej".* „Sztuka i filozofia" nr 1, 1989, s. 19-29; *Psycho estetyka krytycznie - wariant Johna Fizera,* w: J. Fizer: *Psychologizm i psycho estetyka.* Warszawa 1991, s. 5-16; *A Paradox or Consequences:The Aesthetics of W.Tatarkiewicz and R. Ingarden,* w: *Le Grandi Correnti dell' Estetica Novecentesca,* ed. G. Marchiano. Guerini Studio, Milano 1991, s. 311-320; *Picture as An Element of Value,* w: *Universalism Today,* ed. D. Claessens, R. Mackensen. Berlin 1992; *U źródeł hermeneutyki: wyjaśnianie według Marsilia Ficina.* „Sztuka i filozofia" nr 5, 1992, s. 137-154; *Filozofia czy literatura. „Literacki demon" Mircea Eliadego.* „Sztuka i filozofia" nr 6, 1993, s. 19-29; *The Work of Art as the Model of „An Open Whole".* „Dialectics and Humanism" nr 2,1993, s. 32-38; *The „Aesthetical" as Mystics: M. Ficino and L.Ebreo, w*: *Modern Culture and Aesthetics,* ed. M. Gołaszewska. Kraków 1993, s. 27-33; *Ukryte formy transcedencji a potrzeba jej eksplikacji. Filozofia nadziei i sztuka.* „Sztuka i filozofia" nr 9, 1994, s. 59-68; *„Intensywność bytu" jako kategoria estetyki Marsilia Ficina,* w: *W świecie znaków. Księga Pamiątkowa ku czci profesora Jerzego Pelca,* red. J. J. Jadacki, W. Strawiński. Warszawa 1996, st 231-237; *Agora nasza powszednia,* w: *Pisanie miasta — czytanie miasta,* red. A. Zeidler-Janiszewska. Poznań 1997; *Zapośredniczone w wizualnym. Czy miłość sztuki do neoplatonizmu jest trwała?* „Sztuka i filozofia" nr 11, 1996; *Nostalgia jako projekt. U źródeł renesansowej filozofii zgody.* „Sztuka i filozofia" nr 12, 1996; *The Human Body in the Theatre of Everyday Life and in the Performance,* w: *Body and the Theatre.* Cairo 1996; *Expressiveness in Everyday Life: Body and Clothes,*

w: *Place and Embodiment.* University of Helsinki, XIII- th International Congress of Aesthetics, Lahtil998., s.109-112;

Odłamki rozbitych luster. Ukryty i jawny sens alegorii w myśli Renesansu. „Sztuka i filozofia" nr 15, 1998 , s. 16-30; *Nostalgiczne poszukiwanie ładu. Historia estetyki w ujęciu Władysława Tatarkiewicza,* w: *O nowoczesnej myśli estetycznej w Polsce,* red. T. Kostyrko. Warszawa 1999, s. 15-24; *Alfabet znaków codzienności.* „Przegląd Filozoficzny" nr. 1 (29), 1999, s. 199--206; *Przemoc i wartości estetyczne. Antynomie obrazu ruchomego,* w: *Ekspansja obrazów. Sztuka i media w świecie współczesnym,* red B. Frydryczak. Zielona Góra-Warszawa 2000, s. 185-191; *Prezentacje: Lydia Bauman,* w: *Ekspansja obrazów. Sztuka i media w świecie współczesnym,* wyd. cyt, *s. 153--154; Obecność neoplatonizmu w kulturze artystycznej renesansu,* w: *Inspiracje platońskie literatury staropolskiej,* red. A. Nowicka-Jeżowa, J. P. Stępień. Warszawa 2000, s. 113-123; *Granice między rzeźbą, a przestrzenią. Katarzyny Kobro pytania o transcendencję,* w: *Jest-że dla prawdy przyszłość jaka?* Toruń 2001, s. 74- 84; *The Epiphanie of Traces in Art. Post-Neoplatonic Visualization of the Invisible,* w: *Neoplatonism and Contemporary Thought,* vol. I ed. B. Harris. New York 2002, s. 257-267; *Mit „pięknej przyjaźni" odchodzi.* „Sztuka i Filozofia" nr 21, 2002, s. 31 40.

4.Różne.Journal of Aesthetics and Art Criticism, współaut. S. Morawski i K. Janicka. Estetyka" nr I,1960; *Panofskiego obrona renesansu* ; recenzja z książki E. Panofsky'ego *Renaissance and Renascences in Western Art.* Copenhagen 1960. „Estetyka", II, 1961, s. 253-257; *U źródeł nowożytnej krytyki literackiej,* recenzja z książki B. Weinberg *A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance,* t. I i II Chicago 1961. „Studia Estetyczne", t. l, 1964, s. 350-352; *Obrazy i idee,* recenzja z książki J. Białostockiego *Sztuka i myśl humanistyczna.* Warszawa 1966. „Studia estetyczne", t. V, 1968, s. 464-466; *Elementy estetyki Pareysona,* recenzja z L. Pareyson: *Iprobierni dell estetica.* Milano 1966. „Studia Estetyczne", t. V, 1968, s. 477- 481; *W kręgu mitu,* recenzja z: Z. Waźbiński: *Dzieło i twórca w koncepcji renesansu. U źródeł nowożytnego mitu sztuki.* Toruń 1968. „Studia Estetyczne", VI,1969, s. 385-386; *Nowy tom Tatarkiewicza,* recenzja z W. Tatarkiewicz: *Estetyka nowożytna.* Warszawa 1967. „Studia estetyczne", t. 7, 1970, s. 361--364; Zakład *Estetyki Instytutu Filozofii - prace i plany badawcze.* „Studia Estetyczne", t. XI, 1974, s. 423-428; *Estetyka - zadania i plany badawcze,* w: *Materiały Ogólnopolskiego Zjazdu Filozoficznego,* 1977, s. 35-45; *W stulecie urodzin Tadeusza Kotarbińskiego i Władysława Tatarkiewicza,* prac. zbiór. „Ruch Filozoficzny" nr 3-4, 1987, s. 241-242; *Florence M. Hetzler.* "IAA Newsletter" ne r, 1992; *Trudna natura światła.* „Nowa Europa", 8 IV 1992; *Kobro. Sztuka teatralna w 3 aktach,* w: *Drogi i ścieżki współczesnej filozofii kultury. Miscellanea dedykowane profesor Teresie Kostyrko,* wyd.

Fundacji Humaniora, pod red. J. Kmity, J. Sójki, A. Zeidler-Janiszewskiej. Poznań 2002, s. 12-22.

5. Referaty na kongresach i konferencjach oraz wykłady za granicą. Międzynarodowa Konferencja Estetyków, Jabłonna 1972; Radzie- cko-polskie Sympozjum Estetyków, Moskwa 1972; Sympozum Estetyków, Warszawa 1974; Konferencja Estetyków Krajów Socjalistycznych, Budapeszt 1975; VII-th International Congress of Aesthetics, Romania 1976; IX International World Congress of Aesthetics, Dubrownik 1980; International Conference „Art and Moral Values", Sofia l980; wykład w University of Toronto, Hamilton 1980; półroczne wykłady i seminaria prowadzone w Mc Master University of Canada na temat: *The Main Problems of Renaissance Aesthetics', X* International World Congress of Aesthetics, Montreal, Kanada 1984; Polish-English Conference „Philosophy, Life, Art", Charney Minor, Anglia 1984; Międzynarodowa Konferencja Estetyków, Moskwa 1984; International Conference „The Theory of Values", Lucerna, Szwajcaria 1985; XI International Congress in Aesthetics, Nottingham, Anglia 1988; International Philosophical Conference ISU, Berlin 1990; Internationale Conferenza di Estetica, Siena 1990; International Conference: *Philosophy and Modernity,* St. Catherine University, Kanada 1991; wykład na temat *The Theory of Beauty of Marsilio Ficino,* Tel-Aviv University 1991; XII International Congress of Aesthetics, Madrid 1992; Konferencja Estetyków, Orońsko 1992; Komisja Renesansu i Reformacji, Białystok 1992; Konferencja org. przez Instytut Kultury w Radziejowicach, 1996; Konferencja org. przez Wydział Polonistyki UW, 1997; XII-th International Congress of Aesthetics, Lahti 1998; Międzynarodowa Konferencja *Neopłatonism and Aesthetics* org. przez International Society for Neoplatonic Studies, Rhetymno, Kreta 1998; Konferencja org. przez Instytut Literartury Polskiej UW na *temat: inspiracje Platońskie Literatury Staropolskiej,* 1998; Międzynarodowa Konferencja Marsilio Ficino in Central Europe, org. przez Peter Paznamy Catolic University Budapest, Istituto Italiano di Cultura per L Hungaria, 1998 r.

II. OPRACOWANIA. Wybór recenzji prac prof. Alicji Kuczyńskiej. O książce *Przemiany wyobraźni w historii recepcji kultury renesansu* pisali: J. Kossak: *Przemiany wyobraźni i trwałość wartości.* „Człowiek i Światopogląd" nr 2, 1972, s. 178-191; L. Sokół: *Przemiany wyobraźni* „Nowe Książki" nr 4, z 18 II 1970, s. 235-237; W. Sadkowski: *Przemiany wyobraźni.* „Życie Literackie", 1972; „Życic Warszawy" z 13 XII 1969; O książce Filozofia i teoria piękna Marsilia Ficina: M. Czerwiński: *Myśli Marsilia Ficina.* „Nowe książki" nr 21, z 15 XI 1970, s. 1292-1293; M. Szybist: *Filozofia i polityka.* „Miesięcznik Literacki" nr 6, VI, 1971, s. 144-146; Z. Rosińska: *Filozofia i teoria piękna Marsilia Ficina.* „Przegląd Humanistyczny" nr 4/85, 1971, s. 164-167; L. B. Grzeniewski: *Na przykład: Marsilio*

Ficino. „Argumenty" z 11 IV 1971, s.9; Z. Waźbiński: *O estetyce Ficina.* „Studia Estetyczne", VIII, 1971; J. J. Fiedin: *Filasofia i teoria prekrasnovo.* „Voprosy Filasofii" nr.5, 1973; Na temat red. przez A. Kuczyńską książek: *Sztuka i społeczeństwo* (I tom: *Ocalenie przez sztukę)* i *Kultura i społeczeństwo* (II tom: *Kreatywne funkcje sztuki):* L. B. Grzeniewski: *Ocalenie przez sztukę.* „Argumenty", nr 22, z 2 VI 1974; A. Kaczyński: *Ocalenie przez sztukę.* „Studia filozoficzne" nr 5, 1974, s. 194-196. S. Cieniawa: *Krytyka utopijnej estetyki.* „Studia Estetyczne", t. XI, 1974, s. 371-379; R. Dokić: *Probierni socioloske estetike.* „Knijzevna Kritika" nr 5, 1978, s. 87-103; O książce *Piękno. Mit i rzeczywistość* pisali: J. Z. Lichański: *Książka o pięknie.* „Kultura" nr 18, z 6 V 1973; J. Kossak: *O pięknie.* „Życie Warszawy" z 4, III, 1973; Z. Taranienko: *Piękno i współczesność.* „Miesięcznik Literacki" nr 7, z VII 1973, s. 153-155; B. Urbankowski: *Przemiany piękna, przemiany kultury.* „Argumenty nr 39,1974; H. Depta: *Piękno.* „Studia estetyczne" nr XII, 1975; T. Szyma: *Czym jest piękno.* „Nowe książki" nr 22, 1972; T. Szkołut *Piękno. Mit i rzeczywistość.* „Przegląd Humanistyczny" nr 100, 1974, s. 143-147; H. Barth,.w: "Deutsche Zeitschrift fur Philosophie" nr 8, 1979, s. 1023-1024; O książce *Człowiek i świat. Wątki antropologiczne w poetykach renesansu włoskiego* pisał J. Gąsiorowski: *Wątki antropologiczne.* „Nowe Książki" nr 9, 1976, s. 47-51; O książce *Sztuka jako filozofia w kulturze renesansu włoskiego:* A. Miś, w: „Edukacja filozoficzna" 8, 1989, s. 353-354; A. Jamroziakowa: *Sztuka jako filozofia.* „Edukacja Filozoficzna" 9, 1989, s. 197-205; O *książce Piękny stan melancholii...* A. Zeidler-Janiszewska: *Melancholia w perspektywie filozoficzno-estetycznej.* „Kultura Współczesna. Teoria, Interpretacje, Krytyka" nr 3 (25), 2000; Na temat poglądów w: *Aesthetics in Poland* ed. by M. Gołaszewska, Cracow, 1996, s. 49-55; J. Dąbkowska-Zydroń w: *Kulturotwórcza rola surrealizmu.* Poznań, 1999, s. 7; *Słownik filozofów polskich,* red. B. Andrzejewski, R. Kozłowski. Poznań 1999, s. 99-100.

III. ŻYCIE. Alicja Kuczyńska z domu Kostecka urodziła się na Kresach Wschodnich w Stanisławowie. Rodzice jej, zarówno z wykształcenia jak i zamiłowania, byli nauczycielami - matka polonistką, ojciec biologiem.

Zawirowania historii sprawiły, że w pierwszej i drugiej klasie, jak inne polskie dzieci w tej części kraju, uczęszczała do Ukraińskiej Szkoły Powszechnej, a języka polskiego i historii uczyła się od rodziców w domu. Po repatriacji z terenów wschodnich zdała egzamin do gimnazjum w Strzyżowie. Po ukończeniu gimnazjum rozpoczęła naukę w Liceum Ogólnokształcącym im. A. Mickiewicza w Lublińcu na Górnym Śląsku. W czasie nauki w Liceum dawała korepetycje młodszym uczniom i pracowała w Miejskiej Bibliotece Publicznej, gdzie - prawdopodobnie drogą rekwizycji prywatnych księgozbiorów - zgromadzono pokaźną ilość dzieł z zakresu lite-

ratury pięknej i filozofii. Tam po raz pierwszy miała możliwość zapoznania się z polskimi przekładami dzieł filozoficznych, m. in. dialogów Platona.

Po maturze rozpoczęła studia na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Jagielońskiego. Wybrała ten kierunek, ponieważ wydawał jej się bardziej zbliżony do filozofii niż figurujący wtedy pod tą nazwą przedmiot w praktyce nie dający możliwości swobodnego studiowania klasycznych dzieł reprezentujących tę dziedzinę wiedzy. Na polonistyce dostęp do nich wydawał się mniej utrudniony. A w Krakowie na Wydziale Polonistyki nauczało wówczas znakomite grono pedagogów. W zachowanym *Indeksie* pod bardzo dobrymi ocenami widnieją podpisy: Stanisława Pigonia, Zenona Klemensiewicza, Kazimierza Wyki, Juliusza Kleinera *etc.*

Po obronie pracy dyplomowej poświęconej twórczości Torquato Tassa, przed absolwentką Uniwersytetu Jagiellońskiego pojawiły się dwie możliwości wyboru drogi życiowej: asystentura na macierzystym Wydziale lub dalsze studia, tym razem filozofii i estetyki na Uniwersytecie Warszawskim. Chociaż miała świadomość, że program studiów filozoficznych w Warszawie nie wykracza poza ramy panującej ideologii, wybrała tę drugą możliwość, liczyła bowiem na pewien margines intelektualnej swobody w doborze tematów i lektur. Praca magisterska poświęcona interpretacji poglądów estetycznych Edwarda Dembowskiego dała jej okazję do rzetelnej pracy nad tekstami źródłowymi, m.in. Hegla, ale okazała się tematem - jak sama twierdzi - niewystarczającym do zaspokojenia poznawczej dociekliwości.

Wkrótce otrzymała etat asystenta na Wydziale Filozofii UW, gdzie starano się wówczas zorganizować Katedrę Estetyki pod kierunkiem dr Stefana Morawskiego.

Prawdziwa jej praca badawcza rozpoczęła się, gdy wrócił z Krakowa („z zesłania", jak wówczas mówiono) Władysław Tatarkiewicz, który wywarł zasadniczy wpływ na zainteresowania naukowe (historia estetyki włoskiej) Alicji Kuczyńskiej, na jej sposób myślenia, wartościowania i pisania (jasność, zwięzłość i klarowność języka wypowiedzi filozoficznej). Jako promotor dość egzotycznej tematycznie - jak na owe czasy - pracy doktorskiej zatytułowanej *Filozofia i teoria piękna Marsilia Ficina,* był bardzo wyrozumiały, w zasadzie zostawiał autorce pełna swobodę wyboru literatury, czy też formuł interpretacyjnych. Chwaląc merytoryczną zawartość pracy, pieczołowicie tępił i komentował wszelkie niejasności. Recenzentami doktoratu byli: prof. dr hab. Jan Białostocki i prof. dr hab. Lech Kalinowski. Praca doktorska obroniona została w marcu 1962 roku.

Na okres po doktoracie przypadają pierwsze publikacje Alicji Kuczyńskiej; w znacznym stopniu są to recenzje książek naukowych, felietony na ich temat publikowane zarówno na łamach prasy jak i czasopism specjalistycznych Pierwsza większa rozprawa naukowa ukazuje się w redagowa-

nej przez Władysława Tatarkiewicza „Estetyce" w 1963 roku. Rok później, w związku ze swymi osiągnięciami naukowymi w zakresie badań nad neoplatonizmemu renesansowym i jego rolą w estetyce, Alicja Kuczyńska otrzymuje roczne stypendium Rządu Włoskiego we Florencji, gdzie zbiera materiały do rozprawy habilitacyjnej poświęconej interpretacji filozoficznej poetyk włoskiego renesansu.

Po powrocie do kraju, w Sylwestra 1964/1965 dr Alicja Kuczyńska uległa ciężkiemu wypadkowi na torze saneczkowym w Krynicy. Kilka skomplikowanych operacji, roczny pobyt w szpitalach, trwałe jak się później okazało kalectwo połączone z kilkuletnią żmudną fizykoterapią spowodowały przerwy w pracy dydaktycznej i na pewien okres przerwały, a następnie znacznie zwolniły tempo planowanej pracy naukowej. Rezultaty w postaci opracowań źródłowej obcojęzycznej literatury z zakresu włoskich poetyk renesansowych musiały czekać aż do końca lat sześdziesiątych, kiedy to przyszła autorka pracy habilitacyjnej pt. *Człowiek i świat. Wątki antropologicznie w poetykach włoskiego renesansu* powróciła do przerwanych badań.

Następnie, po długich dyskusjach wydawniczych, ukazała się napisana wcześniej jako rozprawa doktorska książka o estetyce i filozofii Marsilia Ficina. Pierwsza w tej części Europy praca poświęcona wybitnemu neoplatonikowi florenckiemu, mimo bariery językowej, została odnotowana i była cytowana w literaturze światowej, co w pewnym stopniu zrekompensowało autorce długie starania o jej opublikowanie.

Habilitacja (1973 r.) pogłębiła zaangażowanie autorki zarówno w problemy renesansu włoskiego jak i jego późniejszej recepcji. Badania prowadzone przez Alicję Kuczyńską przybierają charakter śledzenia przekształceń i modyfikacji, jakim podlegały właściwe dla włoskiego renesansu tropy odgrywające istotną rolę w procesach kształtowania się nowego modelu myślenia o świecie. Publikowała prace z tego zakresu w czasopismach polskich i obcych.

W pracach tych zaznaczona zostaje i teoretycznie uzasadniona tendencja do poszerzania przedmiotu estetyki; obok tradycyjnych kategorii estetycznych przedmiotem interpretacji czyni autorka modę, melancholię, ciało, nostalgię, przemianę kategorii całości, nadzieję.

Tej tematyce i jej późniejszym przekształceniom poświęcone zastają referaty przedstawiane przez Kuczyńską (a następnie publikowane) na Kongresach Międzynarodowych w Montrealu, Madrycie, Nothingham, w Darmstadt, Bukareszcie, Budapeszcie, Lahti. Na liście dłuższych pobytów na obcych uniwersytetach znajduje się semestralny pobyt w charakterze *visiting professor* w MC Master University (Kanada), trzymiesięczny pobyt w Moskwie, jeden roczny i kilka krótszych we Włoszech.

Alicja Kuczyńska wygłaszała wykłady na konferencjach zagranicznych, m. in. w Kanadzie, Izraelu, Grecji, we Włoszech, byłym Związku Radzieckim (Gruzji, Armenii), Stanach Zjednoczonych, Jugosławii, Węgrzech, w Egipcie, w Niemczech; często przygotowywała także cykle wykładów, z którymi wyjeżdżała na zaproszenia indywidualne.

Wszystkie stopnie awansu naukowego Alicji Kuczyńskiej związane są z osobą jej Mistrza i nauczyciela Władysława Tatarkiewicza, który jako promotor jej pracy doktorskiej, recenzent habilitacji, a następnie wnioskodawca profesury okazywał zawsze żywe zainteresowanie prowadzonymi przez nią badaniami i udzielał bezcennych - jak sama uznaje - rad naukowych, czasem dotyczących również trudnych spraw losowych.

Od 1970 roku Alicja Kuczyńska jest kierownikiem Zakładu Estetyki, w którym pracuje zaprzyjaźniony ze sobą zespół kolegów. Pod jej opieką prowadzono tam międzynarodowe badania:

1. Nad historią estetyki (rezultaty przedstawione zostały na zorganizowanych przez Zakład konferencjach oraz w publikacji *Estetyka pluralistyczna).* 2. Nad miejscem sztuki w społeczeństwie (dwutomowa publikacja zbiorowa). 3. Nad sztuką i hermeneutyką (publikacje indywidualne).

W 1979 Alicja Kuczyńska uzyskała tytuł profesora nadzwyczajnego; od 1993 roku jest profesorem zwyczajnym.

Jest pomysłodawczynią wydawanego w Zakładzie pisma „Sztuka i Filozofia", przewodniczy jego Radzie Programowej. Przez cały czas trwania pisma „Studia Estetyczne" była członkiem redakcji, a pracownicy Zakładu publikowali w nim systematycznie swoje prace.

Stale współpracuje z czasopismami: „Sztuka i filozofia", "International Journal of Philosophy, Psychology and Spirituality", USA, członek Rady Redakcyjnej. Jest mężatką, ma jednego syna.

IV. POGLĄDY. W obszarze filozoficznych zainteresowań Alicji Kuczyńskiej pierwszoplanowe miejsce przypada estetyce, filozofii sztuki i kultury. Zajmuje się ona tymi dziedzinami przez cały okres swojej już ponad czterdziestoparoletniej pracy badawczej, zadziwiającej zarówno rozległością tematyczną jak i konsekwencją w eksploracji wybranych zagadnień.

Źródłem inspiracji wypracowanych przez profesor Kuczyńską rozwiązań interpretacyjnych jest renesansowa odmiana neoplatonizmu, dziedzina, którą pasjonuje się ona od początku kariery filozoficznej.

Problematykę myślową renesansu rozpatruje Kuczyńska w sposób oryginalny umożliwiający rozpoznanie jej prac w bogatej literaturze przedmiotu. W prowadzonych przez nią badaniach widać wyraźnie, jak optyka filozofa sztuki i estetyka dominuje nad pozycją historyka. Widoczne jest to już w pierwszej książce wydanej w 1969 roku. Interpretuje ona tam tradycję renesansu z punktu widzenia teraźniejszości łącząc refleksję teoretyczno-

-kulturową z żywym przekazem osobistych doznań estetycznych przeżywanych podczas stypendialnego pobytu we Włoszech w 1963 roku i bezpośrednich wtedy kontaktów z dziełami renesansowego malarstwa, rzeźby i architektury. Zaobserwowane u współczesnych bywalców włoskich muzeów formy obcowania z tymi dziełami skłaniają autorkę *Przemian wyobraźni...* do konstatacji tzn. „wspólnoty różnorodności", tj. dystansu cechującego współczesnego odbiorcę renesansowej tradycji przejawiającego się w odbiorze pochodzących z tamtej epoki zabytków malarstwa i architektury i zarazem do poszukiwania przesłanek „ciągłości dziedzictwa" renesansu na płaszczyźnie teoretycznej, początkowo głównie w teorii poezji, z czasem także w szeroko pojętej, bo obejmującej nie tylko filozofię, ale także teorię poezji, sztuki, publicystykę, modę i obyczajowość - refleksji estetycznej. Owa „ciągłość dziedzictwa", znaczenie tamtej epoki dla nas realizuje się - zdaniem Kuczyńskiej - przede wszystkim w „świecie pojęć". Analizuje ona rejony tego świata w optyce, w której najistotniejsze znaczenie wydają się mieć problemy nominalnie dotyczące piękna, sztuki (jej stosunku do natury, jej funkcji poznawczych i religijnych) i artysty (swobody twórczej, roli natchnienia i wyobraźni w tworzeniu, społecznego prestiżu twórcy). W interpretacjach Kuczyńskiej zyskują one filozoficzny wymiar wyraźnie dominujący w rozważaniach dotyczących tematów, tj. piękno, antropologiczny wymiar twórczości, rola wyobraźni, humanistyczna deifikacja osobowości twórczej.

Filozoficznym gruntem, na którym wyrasta i pogłębia się zainteresowanie autorki tymi tematami, jest neoplatonizm włoski, głównie florencki związany z osobą Marsilio Ficino. Filozofowi temu poświęca obszerną monografię, polemiczną wobec większości już istniejących, zwracającą uwagę na jego poglądy estetyczne inspirujące - jak sugeruje Kuczyńska - artystów renesansu (tj. Tycjan, Botticelli, Poliziano czy Michał Anioł) i zarazem - jak stara się wykazać w jednej z późniejszych prac - i także wpływające na przekonania *implicite* tkwiące w ich działalności artystycznej. Związek tej działalności z myślą Ficina i wpływ wypracowanej przez niego ideologii na praktykę artystyczną stanowi merytoryczne *novum* monografii wyróżniające ją wśród pozycji naukowych dotyczących szeroko rozumianej kultury renesansu. Kierowana przekonaniem, że „powszechne przy ocenie poglądów Ficina poprzestawanie wyłącznie na analizie jego filozofii nie oddaje właściwie jej charakteru i znaczenia", za punkt wyjścia jego filozofii uznaje Kuczyńska estetykę. Analiza neoplatonizmu Ficina oparta na takim właśnie założeniu pozwala - jej zdaniem - na wydobycie z tej filozofii kategorii, których znaczenie w kulturze nie daje się sprowadzić do ich nowatorstwa i opozycyjności wobec ideałów średniowiecza. Niosą one bowiem ze sobą treści przenikające do kultury nowożytnej i pozostające znaczeniowo noś-

ne aż do dziś. Do tych kategorii o filozoficzno-estetycznym znaczeniu należą: miłość, piękno i twórczość.

Rekonstruując myśl Ficina zaczyna więc Kuczyńska od określenia miejsca, jakie zajmują te kategorie w jego systemie i dopiero na tle fundamentalnych dla tego systemu rozstrzygnięć ontologicznych analizuje liczne (rozproszone po różnych dziełach) wypowiedzi filozofa dotyczące szczegółowych problemów piękna i sztuki. Badania prowadzi w optyce wyznaczonej przez metafizyczną wagę kategorii piękna i miłości. Kategorie te mają - według niej - znaczenie ontologiczne, a dopiero wtórnie i w ścisłym powiązaniu z ontologicznym - estetyczne i etyczne.

Piękno *(Pulchrum)* - w neoplatonizmie Ficino - nierozerwalnie związane z miłością odczytane zastaje przede wszystkim jako racja i cel istnienia świata, jako rozprzestrzeniającą się energia, która pochodzi od Boga i przenika poprzez wszystkie poziomy istnienia: przez Umysł, Duszę świata i dusze inne, aż po poziom cielesnej materii stając się widomym znakiem pochodzenia wszystkiego od Absolutu. Ta sama energia *(circitus spiritualis)* jako przyciągająca wszystko do boskiego początku nazywana jest przez Ficino - miłością (*Amor* - pragnienie piękna), gdy zaś powraca ona do Stwórcy, zyskuje miano rozkoszy *(Voluptas).* Piękno w fundamentalnym znaczeniu jest więc źródłem, które pociąga ku sobie miłość. Miłość rozumieć należy zatem jako dynamiczną zasadę ontologiczną, bytotwórczą siłę, która przenika strukturalne poziomy rzeczywistości wyprowadzając je z chaosu, nadając im zróżnicowanie formalne i co istotne harmonijnie łącząc je w całość. Jak podkreśla Kuczyńska - Ficino wyróżnia różne rodzaje miłości, wśród których najwyżej ceni: *Amor divinus* - miłość niebiańską odnoszącą się jedynie do poziomu umysłu i prowadzącą do kontemplacji piękna boskiego *(Venus Coelestis),* oraz *Amor Vulgaris* - miłość odnoszącą się do piękna wcielonego w materię świata. Każdy z tych rodzajów miłości - idąc za określeniami Ficino, każda Wenus - ma swój rodzaj piękna i swą role do spełnienia.. „*Amor divinus* aktywizuje najbardziej wartościowe możliwości człowieka: umysł, intelekt, umiejętność kształcenia i kontemplację. *Amor vulgaris* polega na wyobraźni i prowadzi do tworzenia piękna wzorowanego na zasadzie podobieństwa do piękna wyższego”[1]. Ficino uznaje priorytet ontologii i estetyki Plotyńskiej nad Platońską. Estetyczne, etyczne i muzyczne rozumienie piękna (wdzięk, stosowność do natury przedmiotu, harmonijne połączenie kolorów, linii, cnót, tonów; swego rodzaju „uduchowienie” proporcji), opiera się w jego filozofii na koncepcji Plotyńskiej zakładającej, że piękno zmysłowe ma wartość estetyczną jako odblask i symbol piękna nadzmysłowego. Nie ma tu jednak tak wyraźnej jak u Plotyna przepaści między tymi

A. Kuczyńska: *Filozofia i teoria piękna Marsilia Ficina.* Warszawa, 1970, s. 137.

dwoma rodzajami piękna. „Światem - interpretuje Kuczyńska myśl Ficino - rządzi prawo miłości, a więc prawo szukania piękna. Piękno jest przedmiotem miłości. Z tych dwu rodzajów piękna, piękno w drugim, węższym rozumieniu jest pięknem w znaczeniu estetycznym”[2].

Dzięki przyjęciu panestetycznej perspektywy w interpretacji neoplatonizmu Ficino, Kuczyńskiej udaje się ukazać łączność tej myśli ze społeczno-artystycznym kontekstem jej zaistnienia, przedstawić ciąg argumentów przemawiających na korzyść „neoplatońskich” interpretacji obrazów Tycjana i Boticcellego[3] oraz przeciw występującym w literaturze przedmiotu tezom podnoszącym problem antyrenesansowości i niekonsekwencji poglądów florenckiego neoplatonika.

Kategorią, której estetyczne znaczenie interesuje ją na równi z pięknem i miłością, jest twórczość. Badając antropologiczny wymiar tej kategorii, Alicja Kuczyńska sięga nie tylko do filozoficznych pism Ficino i innych neoplatoników, ale bierze pod uwagę różne dziedziny kultury, w których poszukuje tez, tzn. estetyki *implicite.* Poszukiwaniami obejmuje więc także renesansowe poetyki. Stoi bowiem na stanowisku, że w tym właśnie obszarze refleksji teoretyczo-kulturowej poza stwierdzeniami stylistyczno-literackimi sformułowane zostają istotne sądy dotyczące ogólnych kwestii estetyki powiązane ze społeczno-artystycznym klimatem epoki i rosnącymi wtedy wpływami filozofii neoplatońskiej. Koncentrując się na tym, co łączy poezją z religią i filozofią, i dzieli ją od historii, malarstwa i rzeźby analizuje niezwykle ważne dla poetyk tego okresu przesunięcia w znaczeniach kategorii, tj. *imitatio*,*fictum, katharsis* związane z problemami: natchnienia poetyckiego, wzrostem krytycznego nastawienia wobec klasycznej (Arystotelesowskiej) koncepcji „naśladownictwa”, zmianami dotyczącymi waloryzacji fałszu i fikcji w rzeczywistości artystycznej, nacisku na społeczne i antropologiczne funkcje katartycznego znaczenia sztuki poetyckiej (odrealnianie rzeczywistości, przekształcanie jej w twór fikcyjny pozbawiony mocy negatywnego oddziaływania).

W tle interpretacji tych konstytutywnych dla estetyki renesansowej problemów wyraźnie widoczna jest, znamienna dla analiz Kuczyńskiej, perspektywa antropologiczna ujawniająca proces stopniowego dochodzenia do głosu nowożytnego pojęcia twórczości artystycznej. Renesansowy prototyp tego pojęcia odnajduje ona w neoplatońskim rozumieniu poety zwracając uwagę na takie jego elementy jak: swoboda i niezależność wobec reguł, boski status twórcy obdarzonego władzą nie tylko naśladowania natury, lecz jej udoskonalania, możliwością nie tylko tłumaczenia „woli bogów”, lecz - na ich po-

[2] Tamże, s. 164.

[3] Chodzi tu o interpretacje dotyczyczące *Miłości ziemskiej i niebiańskiej* Tycjana (Panofsky) i *Wiosny* Botticellego (Wind).

dobieństwo - kreowania lepszej, „poprawionej" rzeczywistości, pozytywna ocena znaczenia wyobraźni w procesie kreacji artystycznej związana z wysuwanymi wobec jej efektów postulatami „niewiarygodności" i „cudowności" oraz rosnącym (pogłębiającym się szczególnie pod koniec epoki) zainteresowaniem subiektywną stroną procesu twórczego, zapowiadającym subiektywizm estetyki barokowej. Elementy te interpretuje Kuczyńska przez pryzmat analizy platońskiej i neoplatońskiej kategorii *furor divinus* ujawniającej postępujący w renesansie proces desakralizacji pojęcia twórczości oraz w świetle koncepcji wyobraźni głoszącej, że jest to specyficznie ludzka władza intelektu spełniająca funkcje nie tylko poznawcze i artystyczne, lecz także antropologiczno-społeczne. Analizy oscylujące wokół estetycznego problemu „twórczości" prowadzą więc do antropologii; renesansowe przesunięcia znaczeniowe w sposobie rozumienia potraktowane zostają jako „forpoczty" zwiastujące narodziny nowożytnej, filozoficznej formuły człowieka.

Potwierdzając w swojej wieloletniej pracy badawczej, obejmującej różne dziedziny kultury renesansu, hipotezę sformułowaną już w pierwszej publikacji stawiającą problem „ciągłości dziedzictwa" renesansowych idei we współczesności, dokładniej mówiąc, „zbieżności pozycji i miejsca niektórych problemów na mapie intelektualnej i emocjonalnej naszej i tamtej epoki"[4], nie zapomina Kuczyńska o drugim wątku dotyczącym tzn. „wspólnoty różnorodności", czyli zasadniczej różnicy dzielącej renesans i współczesność, ujawniającej się w emocjonalno-intelektualnym dystansie cechującym współczesnych odbiorców dzieł renesansowej sztuki. Dystans ten uznaje ona za formę przejawiania się „kresu mitu estetyczności" odwołującego się do piękna absolutnego.

Prezentując specyfikę greckiego, średniowiecznego i renesansowego okresu dominacji klasycznego rozumienia piękna i stojąc zarazem na pozycji współczesnego estetyka i teoretyka kultury, konstatuje Kuczyńska właściwą naszym czasom degradację znaczenia tradycyjnej wykładni tej kategorii estetycznej i poszukuje zarazem formuły zdolnej wyrazić współczesne jej rozumienie. Przesłanką tych poszukiwań jest przekonanie, że piękno nie jest „abstrakcyjną, oderwaną od życia kategorią estetyczną lecz dynamicznym sposobem wartościowania estetycznego, który podlega historyczne uzasadnionym przemianom".

Aprobowana przez Kuczyńską linia interpretacji problemu - który, choć w prowadzonych analizach nosi staroświecko brzmiącą nazwę piękna, w praktyce badawczej okazuje się być problemem wartości estetycznej - zostaje przez nią wzbogacona o wiele stwierdzeń podkreślających wagę tak-

[4] A. Kuczyńska: *Przemiany wyobraźni. Z problemów recepcji kultury renesansu. Warszawa* 1969, s. 109-110.

że poza-społecznych (filozoficzno-ideowych i kulturowych) uwarunkowań, historycznie zmiennych sposobów rozumienia „tego, co estetyczne".

Biorąc pod uwagę fakt, że rozumienie piękna jako najważniejszej kategorii estetycznej dominujące w historii estetyki do czasów Kanta, Hegla, Schillera i Lipsa jest współcześnie nieaktualne, że pojęcie to zmieniło swój zakres i „ciężar gatunkowy", podejmuje się Kuczyńska zadania opisu charakteru zmian, jakim ulegało ono na przestrzeni wieków aż do współczesności.. Stwierdza przede wszystkim, że piękno z tej najważniejszej kategorii utożsamianej z wartością estetyczną stało się jedną z wielu, równie - (bądź nawet mniej) - ważną, jak np. brzydota czy ekspresyjność, że straciło tradycyjnie przypisywany mu związek z dobrem moralnym, wartościami poznawczymi i ideologicznymi, że - szczególnie od czasów renesansu - jego zakres coraz wyraźniej wiązany jest ze sztuką, a nie z naturą. Jej poglądy na temat ontologicznego statusu wartości estetycznej najbliższe są relacjonizmowi. Za pojawienie się wartości estetycznej odpowiadają - według Kuczyńskiej - nie tylko determinanty obiektywne. Współtworzy ją także odbiorca (reprezentant „zbiorowości społecznej, w której obowiązuje względna jednolitość upodobań") uwikłany w wiele zależności historyczno-społecznych. Konsekwencją relacjonistycznego ujęcia wartości estetycznej jest zgoda na wielorakość jej odmian, czyli w efekcie poszerzenie zakresu „tego, co estetyczne", m. in. poprzez włączenie weń obszarów budujących się wokół kategorii, tj. brzydota, ekspresja, niepokój estetyczny.

Przyjęcie przez Kuczyńską stanowiska relacjonistycznego ma ścisły związek z opracowywaną przez nią kwestią antropologicznego znaczenia twórczości. Psychospołeczna funkcja sztuki, aktywność i odpowiedzialność odbiorcy - twórcy tworzą dwotorowość wątków stale powracających w jej pisarstwie filozoficznym. Chęć ich poznawczej eksploracji doprowadza Kuczyńską do zajęcia się problemami wchodzącymi w zakres estetyki społecznej - dziedziny zajmującej się badaniem metaestetycznych (nie tylko społecznych) uwarunkowań sztuki podejmującej filozoficzną perspektywę analiz omawianej problematyki.

Efektem inicjujących działań i współpracy z pracownikami kilku polskich ośrodków badawczych jest koncepcja zredagowanej przez nią dwutomowej monografii *Sztuka i społeczeństwo,* prezentującej filozoficzo-estetyczne interpretacje wzajemnych relacji sztuki i społeczeństwa zawarte w poglądach wybranych reprezentantów współczesnej myśli estetycznej. Na I tom tej monografii składają się szkice poświęcone teoretykom, którzy oceniają stan kultury społeczeństw zachodnich jako kryzysowy i zgodni są co do tego, że to właśnie sztuka ma chronić te społeczeństwa przed zagrożeniem. Formułują wiec programy „ocalenia przez sztukę". Teoretycznym założeniem leżącym u podstaw wyboru problemów i sposobów ich rozpa-

trywania prezentowanych w II tomie monografii jest relacjonistyczne ujęcie wartości estetycznej. Kuczyńska poświęca ten tom funkcjonalnym badaniom istoty dzieła polegającym na analizach społecznego kontekstu jego odbioru. Analizy działania społecznych funkcji dzieła mają-zgodnie z przyjmowanym przez nią stanowiskiem - dostarczyć podstaw do uchwycenia cech przysługujących dziełu obiektywnie. Obszarem estetycznej weryfikacji jego wartości staje się tu społeczna *praxis.*

Predylekcje Kuczyńskiej do kwestii antropologicznego wymiaru twórczości widoczne są także w efektach jej redakcyjnych zabiegów związanych z przygotowaniem II tomu omawianej monografii. Z zakresu tematów dotyczących marksistowskiego ujęcia zagadnienia społecznego stosunku do sztuki i społecznych implikacji jej oddziaływania, wybiera ona przede wszystkim te, które bezpośrednio, bądź pośrednio związane są z zagadnieniem twórczej aktywności perceptora. W zamieszczonych szkicach aktywność estetyczna, różne jej odmiany i aspekty rozpatrywane są poprzez pryzmat roli, jaką odgrywa ona w kulturowym kontekście życia. Rozważania prowadzone są w optyce preferowania postaw aktywnych nad postawami konsumpcyjnymi. W analizach procesów twórczych akcent pada na ich wymiar aksjologiczny. „Proces twórczy - pisze Kuczyńska - ma w tym sensie charakter podrzędny w stosunku do wartości, które mogą być (jego) efektem”[5].Postawa twórcza ujęta zastaje w prezentowanych szkicach jako „zdolność tworzenia nowego w postaci dzieł, rozwiązań, idei bądź problemów, a przede wszystkim wartości”.

Oprócz zainteresowania kwestią ujawniania implikacji wynikających z zajmowania wobec sztuki postaw twórczych, Alicja Kuczyńska wiele uwagi poświęca także badaniu zjawiska naśladownictwa rozumianego jako bierne, nawykowe, mniej lub bardziej nieświadome uleganie pewnym społecznie zdeterminowanym mechanizmom manipulacyjnym działającym także w sferze estetycznych preferencji odbiorców. Zjawiskiem, wokół którego koncentrują się jej rozważania na ten temat, jest moda. Eksploracja tego fenomenu codziennych zachowań zmierza w kierunku ujawnienia przystosowawczo-kompensacyjnych motywacji kierujących akceptacją lansowanych przez modę wzorów. Funkcjonalny sens wzoru urzeczywistniający się w codzienności za pośrednictwem integralnie z nim związanej obrazowości, czyli tkwiącej w nim informacji wizualnej, ikonograficznej rozpatrywany jest w perspektywie aksjologiczno-antropologicznej. Zjawisko ulegania modzie interpretuje Kuczyńska jako specyficzną formę współczesnego przejawiania się struktur kojarzeniowych właściwych dla magii. Posiadanie modnego

[5] A. Kuczyńska: *Sztuka i społeczeństwo,* t. II, wyd. cyt., s. 13.

stroju czy przedmiotu skojarzonego z wyobrażoną sferą stanowi kompensacyjną formę jej przyswojenia dającą iluzje posiadania nad nią władzy.

Przesłanką tego procesu „projekcji i identyfikacji" jest intelektualno-emocjonalny redukcjonizm trudno dostępnych pojęć i wartości. W tej sytuacji „nikogo nie interesują - pisze Kuczyńska - treści wewnętrzne symbolu i pytanie, gdzie zaczynają się granice znaku, a kończą treści wyrażone (...)". Przedmiot staje się nośnikiem *quasi*-uczestnictwa podmiotu w świecie będącym korelatem jego projekcji. Podmiot, zawieszając działania praktyczne i kontakt z realnością, poprzez przedmiot pozornie obcuje z wartościami (tj. młodość, uroda, władza), zyskuje w ten sposób przekonanie o efektywności własnych działań dające iluzję przekroczenia sytuacji, w jakiej się rzeczywiście znajduje. Ta magiczna funkcja działania modnych przedmiotów stanowi jeden z wielu przejawów Języka", za pomocą którego ludzie komunikują się ze sobą na poziomie kultury masowej. Specyfiką tego języka jest uproszczenie, spostponowanie treści kodowanych przez znak (modny strój czy element stylu bycia), brak zainteresowania nadawcą tych treści i bezwzględna konieczność ich zaakceptowania przez odbiorców. Tworzą oni - jak nazywa to Kuczyńska - wspólnotę chwilową, „mikrospołeczeństwo, które dla manifestacji swojego istnienia wymaga w zasadzie jednego symbolu, właśnie akceptacji aktualnej mody"[6]. Ta akceptacja stanowi ułatwiony, bezbolesny, oddramatyzowujący i chwilowo satysfakcjonujący wariant codziennego radzenia sobie ze sprzecznością między dążeniem do nieprzemijania, a rzeczywistą zmiennością świata, ulotnością egzystencji ludzkiej.

Alternatywny wobec tego wariantu jest - w punkcie wyjścia- swobodny, spontaniczny, później często trudny, bo intelektualnie i emocjonalnie angażujący odbiór wzorów urzeczywistnionych w sztuce i innych sferach kultury „wysokiej".

Prawdopodobnie w toku dociekań mających na celu poznanie specyfiki wyznaczników społecznego odbioru wzorów, zarówno tych lansowanych przez modę, jak i tych funkcjonujących w utworach artystycznych, odkrywa Kuczyńska pewną optykę, którą stosuje do badań nad włoskim renesansem. Zabieg ten pozwala jej na ujawnienie i poddanie poznawczej eksploracji obszaru teoretycznego, który do tej pory rzadko był uwzględniany przez badaczy, a spełniał w kulturze tego okresu rolę niezwykle ważną. Jest to obszar spotkania sztuki z życiem, estetycznej i kulturalnej aktywności człowieka z jego działalnością praktyczno-życiową. Zainteresowanie tym obszarem, specyfiką jego funkcjonowania w piętnastowiecznych Włoszech przynosi efekt w postaci monografii zatytułowanej *Sztuka jako filozofia*

[6] A. Kuczyńska: *Wzory modne w życiu codziennym*. Warszawa 1983, s. 129.

w kulturze włoskiego renesansu. Kuczyńska bada w niej przekształcenia pewnych motywów treściowych w trakcie ich przenikania z elitarnego poziomu kultury do codziennych działań przedstawicieli niższych szczebli społecznych. Interesuje ją kształt, do jakiego w kontekście wymagań ówczesnej kultury warstw średnich zostają sprowadzone wielkie renesansowe ideały dumy, boskości, wszechmocy artysty. Wbrew Burkhardtowskiej tendencji do totalizacji wiedzy o kulturze renesansu, Kuczyńska obejmuje refleksją przede wszystkim jej treści marginalne, ukryte strony, obrzeża. Koncentruje się przy tym na sztuce. Badanie roli, jaką odegrała ona w procesie powstawania i upowszechniania wzorów, prowadzi analizując przejawiające się w niej motywy treściowe (tzn. tematy-imperatywy) posiadające określone przesłania aksjologiczne. Kuczyńska uważa, że te motywy intelektualne dotyczące rozstrzygnięć moralnych i filozoficznych w kulturze interesującego ją okresu najpełniej manifestują swoją obecność właśnie w sztuce. „Wczesny renesans - pisze - wypowiadał swoje *credo* filozoficzne nie przy pomocy kategorii i terminów filozoficznych: ich miejsce zajmowała sztuka, która zdominowała niepodzielnie sposób widzenia świata, jego interpretacje oraz środki ekspresji. Twórczość artystyczna stała się w tej sytuacji (...) podstawowym sposobem przejawiania się etosu moralnego i filozoficznego”[7].

Kuczyńska poszukuje więc w tej twórczości tego, co w niej niejawnie obecne - „substruktur filozoficznych”, których obrazowe formy antycypują - jej zdaniem - późniejsze ukonkretnienia werbalne przybierające postać analiz czysto filozoficznych. Prezentuje więc filozoficzno-moralne treści dające się wyinterpretować z artystycznych konkretyzacji tematów, tj. narodziny, odradzanie się, młodość, nagość, samotność, miłość, przyjaźń, harmonia, piękno i poczucie jedności ze światem. Odkrywa filozoficzne rozstrzygnięcia tkwiące u podstaw zjawisk właściwych dla renesansowej obyczajowości (moda na miłość, akceptacja przyjaźni) i dominujących w życiu sprzecznym sposobów wartościowania (nobilitacja artysty, sztuki, procesu twórczego). Przesłanek filozoficznych poszukuje także w rozwiązaniach stosowanych w praktyce artystycznej tego okresu. Szczególnie odkrywcze - z tego punktu widzenia - są analizy Kuczyńskiej dotyczące znaczenia perspektywy malarskiej, rozpylenia konturu w świetle *(sfumato),* pozytywnie waloryzowanej niedbałości *(spezzatura)* kulminujące w zaprezentowanej przez nią reinterpretacji sensu kategorii *mimesis* w renesansowej sztuce.

Prowadzone przez Kuczyńską badania relacji zachodzących między sztuką a panującymi w renesansie modelami życia ukierunkowane na poznawczą eksplorację filozoficznego etosu epoki, przynoszą w efekcie obraz renesansu zasadniczo różniący się od burkhardtowskiej wizji, w której ok-

[7] A. Kuczyńska: *Sztuka jako filozofia*... Warszawa 1988, s. 36.

res ten jawi się jako „ciepły, jasny i zwycięski". Inność obrazu jest funkcją odmiennej perspektywy badawczej, która - jak podkreśla Kuczyńska - nie tylko wzbogaca wiedzę o minionym, ale także poszerza zakres wiedzy o teraźniejszym.

Taka hermeneutyczna perspektywa badań zastosowana już w *Sztuce jako filozofii...* wyraźnie widoczna jest w ostatnio wydanej monografii zatytułowanej *Piękny stan melancholii. Filozofia niedosytu i sztuka*, a dotyczącej zarówno renesansu jak i współczesności. Tytułowa kategoria melancholii, a dokładniej mówiąc jej specyficzna, niekliniczna, „twórcza" postać zostaje w tej pracy potraktowana jako figura teoretyczna znajdująca zastosowanie do badań przestrzeni, którą - używając sformułowań przedstawicieli współczesnej hermeneutyki - określić można jako „dyfuzję horyzontów kulturowych" - współczesnego i renesansowego. Wektor uwagi Kuczyńskiej kieruje się w stronę renesansu, ponieważ to właśnie w tej epoce rozpoczął się długofalowy proces rehabilitacji melancholii, która - jak pisze w *Pięknym stanie melancholii..* - „od czasu swojej szesnastowiecznej kariery stała się komponentem myślenia o-nas-samych i o-nas-w-świecie". Doświadczenie „twórczej' postaci melancholii staje się w jej rozważaniach metaforą specyficznego sposobu doświadczania świata. Najistotniejsze jego komponenty to: skrywana, gorzka akceptacja poznawczych i bytowych ograniczeń człowieka, poczucie rozdźwięku między możliwościami a brakiem szans na ich urzeczywistnienie, doświadczanie braku pełni, upływu czasu, niedosytu i tęsknota za całością, sensem, niepodważalnością manifestująca się w powrotach do..., powtórzeniach, określaniu swojej tożsamości poprzez naśladowanie tego, co utracone bądź wykraczanie poza to, co już istniejące ku nowym obszarom sensu.

Te twórcze symptomy stanu melancholii odnajduje Kuczyńska w filozofii i kulturze artystycznej renesansu (np. analizując przesłanki renesansowego „toposu zgodności"), w sposobie istnienia dzieła sztuki (interpretowanego jako „całość otwarta"), w postmodernistycznej waloryzacji moralno-filozoficznego sensu przestrzeni relacyjnej. Korzystając z konstrukcji myślowych o neoplatońskiej (ficiniańskiej) proweniencji, dokonuje ona reinterpretacji znaczenia estetycznej kategorii obrazu. Twierdzi więc przede wszystkim, że obraz nie naśladuje rzeczy lub myśli, ale ją całościowo ucieleśnia, unaocznia, staje się sferą „bycia pomiędzy", miejscem przeświecania ukrytych, niepoznawalnych dyskursywnie sensów, tajemną (noszącą cechy platońskiej *chory)*, „przestrzenią" spotkania materii i ducha, niewyrażalnego z wizualnym. Figurą myślowa korzystającą z walorów obrazowego unaoczniania jest alegoria. Kuczyńska poddaje analizom jej wielopoziomową strukturę, funkcje i możliwości epistemologiczne. Odnajduje w niej środek wyrazu właściwy dla melancholijnego sposobu doświadczania świata. Przesłanką

konstruowania nowych znaczeń z elementów stanowiących fragmenty dających się rozbić całości znaczeniowych jest bowiem przekonanie o braku ich trwałości onto-aksjologicznej.

V. UCZNIOWIE, WYPROMOWANI DOKTORZY. Profesor Alicja Kuczyńska sprawowała opiekę i wypromowała następujących doktorów: Zbigniew Taranienko (1971), Krystyna Rojahn-Dienst /Holandia/ (1976), Ludwika Gabszewicz (1977), Józef L. Krakowiak (1978), Hanna Puszko (1979), Iwona Lorenc (1979), ks. Zbigniew Grochal (1980), Krystyna Kobylińska (1981), Krystyna Najder (1981), Ludwik Gadomski (1981), Prawda Spasowa/Bułgaria/ (1982), Jagna Dankowska (1986), Marek Siwiec (1986), Małgorzata Sarnowska (1987), Andrzej Książek (1987), Tomasz Buchholtz (1989), Tawfik Mohamed Hashem /Egipt/ (1990), Maria Ordyńska (1992), Magdalena Borowska (2001), Maciej Niedźwiecki (2001), Ewa Bogusz (2002), Anna Wolińska (2002). Pod jej opieką przygotowano ponad sto dwadzieścia prac magisterskich

VI. ZAKOŃCZENIE. Poszerzeniu granic estetyki w twórczości Alicji Kuczyńskiej towarzyszy od pewnego czasu dwutorowość uprawianej przez nią formy wypowiedzi. Obok książek i artykułów naukowych pojawia się wypowiedź literacka - trzyaktowa sztuka dramatyczna o twórczości Katarzyny Kobro zatytułowana *Kobro or the Madness of Love.* Premiera teatralna odbyła się w The John Raitt Theatre, Los Angeles, marzec 1999. Sztuka została przetłumaczony na język polski i opublikowana w 2002 r w: *Drogi i ścieżki współczesnej filozofii kultury. Miscellanea dedykowane profesor Teresie Kostyrko.* Ostatnio Pani Profesor napisała także powieść *Carissime,* której tematem jest obrona własnej tożsamości filozofa osaczonego napływem wiedzy i szumem informacji.

Dużo uwagi i troski poświęca Profesor Kuczyńska pracy z młodzieżą, o czym świadczą licznie uczęszczane seminaria i wykłady oraz liczba wypromowanych prac magisterskich i doktorskich. Jako recenzentka bierze udział w licznych przewodach doktorskich i habilitacyjnych, opiniuje wnioski profesorskie.

W druku znajduje się przygotowany pod jej redakcją i z jej współautorstwem zbiór prac autorów z 12 krajów pt. *Art transforming Life* poświęcony osiągnięciom Władysława Tatarkiewicza w filozofii i estetyce.

EDUKACJA FILOZOFICZNA POLSKA FILOZOFIA POWOJENNA
Vol. 35 2003

JÓZEF DĘBOWSKI
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

NARCYZ ŁUBNICKI

DZIEŁA. A. Książki. Wykaz publikacji Narcyza Łubnickiego obejmuje około 130 pozycji, w tym: 9 książek, 40 większych rozpraw i artykułów naukowych oraz około 80 mniejszych artykułów, szkiców popularnonaukowych, recenzji, omówień, haseł encyklopedycznych i rozmaitych wypowiedzi okazjonalnych (polemiki, głosy w dyskusji, autoreferaty, wspomnienia i inne). Lista książek obejmuje następujące tytuły: **[1]** *Critique des éléments fondamentaux de la doctrine kantienne*. Presses Modernes. Libraire Vrin, Parisl929, 340 s.; **[2]** *Zasada ekonomii w świetle krytyki epistemologicznej*. Gebethner i Wolff, Warszawa 1934, 136 s.; **[3]** *Logika i metodologia ogólna. Skrypt wykładów uniwersyteckich wygłoszonych w latach 1944--1945 na UMCS.* Wydawnictwo Koła Matematyczno-Fizycznego Studentów UMCS w Lublinie, Lublin 1946, 253 s.; **[4]** *Teoria poznania materializmu dialektycznego. (Próba usystematyzowania i rozbioru),* Drugie Wydanie, Nakładem Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej z zasiłku Prezydium Rady Ministrów. Lublin 1947, s. 68 (pierwodruk w: „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska" 1946, vol. I, Nr 2, s. 121-186); **[5]** *Teoria poznania. Do użytku słuchaczy szkół wyższych,* Koło Pedagogiczno-Psychologiczne Studentów UMCS. Lublin 1948,144 s. (wyd. II uzupełnione, Lublin 1958,154 s.); **[6]** *Elementy logiki. (Repetytorium).* PWN, Warszawa 1951, 86 s.; **[7]** *Nauka poprawnego myślenia,* wyd. I. PWN, Warszawa 1963 , 466 s. (wyd. II, Biblioteka „Problemów", Tom 70. Warszawa 1971,466 s.; wyd. III. Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1987, 492 s.); **[8]** *Zarys logiki. Semiotyka i logika formalna.* Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1964, 130 s.; **[9]** *Światopoglądy.* PWN, Warszawa 1973, 823 s.

Cztery spośród wymienionych książek - pozycje: 3, 5, 6 i 8 - zostały napisane specjalnie dla celów dydaktycznych i przez lata służyły jako podręczniki (skrypty), także poza lubelskim środowiskiem akademickim.

B. Ważniejsze rozprawy i artykuły. *Zagadnienie stosunku tzw. zjawisk psychicznych do tzw. zjawisk fizycznych. (Przyczynek do metodologii psychologii).* „Kwartalnik Filozoficzny" 1936, Tom XII, z. IV, s. 373-399; *Construction de la Science par l' application de la méthode cartésienne, Actes du IX-éme Congrès International de Philosophie.* Paris 1937; *Podstawowe momenty światopoglądu pozytywistycznego.* „Kwartalnik Filozoficzny" 1938, Tom XIV, z. 1, s. 41-53; *O komizmie. Dowcip a filozofia.* „Problemy" 1946, nr 8, s. 33-46.; *U źródeł materializmu i idealizmu,* „Światło" 1946, nr

9 (s. 4, 6), nr 11 (s. 3, 4) i nr 12 (s. 7, 8); *Rozwój myśli pozytywistycznej*. „Światło" 1946, nr 19, s. 4-5; *Amicus criticus, sed magis amicus criticismus.* „Zdrój" 1947, nr 6, s. 3, 6; *Zagadnienia teoriopoznawcze materializmu dialektycznego,* „Przegląd Filozoficzny" 1947, z. 1-4, s. 60-86; *Epistemological Problems of Dialectical Materializm.* "Synthese" 1948/1949, nr 4-5, s. 274-296; *Individualisme et Démocratie,* w: *Library of the Xth International Congress of Philosophy. (Amsterdam 11-18 IX 1948).* Proc. Of the Congress 1949, vol. 1, fasc. 1, s. 291-294; *Radziecka myśl filozoficzna lat ostatnich.* „Przegląd Filozoficzny" 1949, z. 1-2, s. 400-411; *Vitalisme et Mécanisme,* w: *Library of the Xth International Congress of Philosophy. (Amsterdam 11-18 IX 1948).* Proc. of the Congress 1949, vol. 1, fasc. 1, s. 295-297; *O likwidowaniu zagadnień metafizycznych przez zastosowanie metody postulatów.* „Ruch Filozoficzny" 1949, t. XVII, nr 1-3, s. 39-44; *Ewolucja światopoglądu Aleksandra Hercena.* „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska" 1954, Sectio F, vol. IX, nr 1, s. 1-84; *Zagadnienia epistemologiczne w dziedzinie etyki.* „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska" 1956, Sectio F, vol. *XI*, nr 1, s. 1-31 ; *Leninowska teoria odbicia w ujęciu Todora Pawłowa.* „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska" 1957, Sectio F, vol. XII, nr 1, s. 1-27; *Myślenie a działanie.* „Studia Filozoficzne" 1957, nr 2, s. 117--144; *O sytuacji w filozofii.* „Myśl Filozoficzna" 1957, nr 1, s. 183-194 [Odpowiedź na ankietę „Myśli Filozoficznej": *Zadania i perspektywy rozwoju filozofii]', Poglądy filozoficzne Adama Mahrburga.* „Studia Filozoficzne" 1958, nr 4, s. 61-85; *Zasadnicze momenty koncepcji filozoficznej Bergsona. (W setną rocznicę urodzin).* „Ruch Filozoficzny" 1959/1960, s. 198-203; *Maurycy Straszewski - empirysta i metafizyk.* „Studia Filozoficzne 1960, nr 1, s. 129-180; *Praxisme et postulativisme comme moyens de conférer le caractère scientifique aux problèmes métaphysque,* w: *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia (Venezia 12-18 IX 1958).* Firenze 1961, vol. 6: *Metafisica e Filosofia della Natura,* s. 251-259; *O ostatecznym uzasadnieniu.* „Studia Filozoficzne" 1962, nr 4, s. 151-159; *Rola nauk przyrodniczych i humanistycznych w kulturze współczesnej. (Czy kryzys kultury?),* w: *Księga Konferencji Naukowej w Kazimierzu n. Wisłą.* Lublin 1962, s. 11-31; *L'homme et la Valeur. (Recherches métaéthique et éthologique),* w: *Memorias del XIII Congresso Internacional de Filosofia.* Mexico 1963. Comunicationes Libres, Mexico 1964, vol. 7: *Éthique et Problème de la Liberté,* s. 305-314; *O podstawowych zagadnieniach psychologii.* „Studia Filozoficzne" 1964, nr 4, s. 147-154; *Wkład Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w dziedzinie nauk humanistycznych.* „Życie Szkoły Wyższej" 1964, nr 7/8, s. 96-120; *André Lalande dans les souvenirs d'un de ses disciples.* "Revue de Métaphysique et de Morale" 1965, nr 2, s. 165-172; *Science et croyance,* w: *Actes du XI Congrès International d'Histoire de Science. Varsovie-Cracovie, 24-31*

août 1965, vol 2, Wrocław 1967, s. 40-45; *Czesław Znamierowski. Sylwetka uczonego i myśliciela.* „Studia Filozoficzne" 1968, nr 2, s. 53-59; *„Filozofia uniwersalna" Teilharda de Chardin.* „Studia Filozoficzne" 1969, nr 6, s. 3-54; *Science et Mystique sont-elles conciliables? (Le cas Teilhard de Chardin),* w: *Akten des XIV Internationalen Kongresses fiir Philosophie. Wien 2-9 IX 1968.* Herder Verlag, Wien 1969, s. 377-382; *Formowanie się światopoglądu Fryderyka Engelsa.* „Studia Filozoficzne" 1972, nr 9, s. 3-42; *Antropologia filozoficzna Ludwika Feuerbacha.* „Studia Filozoficzne" 1973, nr 6, s. 35-62; *Początki życia uniwersyteckiego w Lublinie. Wspomnienia sprzed lat trzydziestu.* „Życie Szkoły Wyższej" 1974, nr 7-8, s. 161-174; *Moja droga filozoficzna. (Z przemówienia jubileuszowego).* „Studia Filozoficzne" 1974, nr 10, s. 73-78; *Roman Ingarden's Philosophical Profile.* „Dialectics and Humanism" 1975, nr 3, s. 157-177; *Podstawy logiki i elementarne operacje logiczne w ujęciu Władysława Biegańskiego (w 120 rocznicę urodzin).* „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska" 1978/1979, Sectio I, vol. III/IV, s. 141-174; *Próba syntetycznego ujęcia twórczości i działalności naukowej prof. dra Tadeusza Czeżowskiego.* „Studia Filozoficzne" 1980, nr 3 (172), s. 45-57; *Poglądy Tadeusza Kotarbińskiego zawarte w jego poezjach.* „Studia Filozoficzne" 1982, nr 9-10(202-203), s. 3-16; *Dzieje pewnego światopoglądu. Esej filozoficzny.* „Studia Filozoficzne" 1987, nr 2 (255), s. 163--172 (przedruk w: *50 lat środowiska filozoficzno-socjologicznego w UMCS.* Wydawnictwo UMCS, Lublin 1994, s. 59-66.

II. OPRACOWANIA. Pierwsze omówienia rozpraw i artykułów naukowych N. Łubnickiego ukazały się tuż przed II wojną światową, a ich autorem był J. Metallmann („Kwartalnik Filozoficzny" 1938 i 1939). Po II wojnie światowej pojedyncze artykuły i monografie N. Łubnickiego były omawiane m.in. przez następujących autorów: J. Pliszczyńska: *Amicus Plato, sed magis amica veritas.* „Zdrój" 1947, nr 3, s. 1; W. Galeński: Z *zagadnień materializmu dialektycznego. Seminarium Filozoficzne UJ.* „Życie Nauki" 1947, vol. 4, nr 21-22, s. 157-168; Z. A. Jordan: *Philosophy and Ideology.* Dordrecht Publ. Comp., Holland 1963, s. 80, 113-114 et passim; J. Pelc: *O nauce poprawnego myślenia.* „Studia Filozoficzne" 1964, nr 3, s. 151--154; B. Gawecki: *Polscy pozytywiści.* „Studia Philosophiae Christianae", ATK, 1966, z. 1, s. 23-25. Bardziej syntetyczne, choć zarazem kurtuazyjne i raczej apologetyczne (bo okolicznościowe), omówienie poglądów i działalności naukowo-dydaktycznej N. Łubnickiego zawierają następujące opracowania i wypowiedzi: Z. Cackowski: *O twórczości naukowej prof. Narcyza Łubnickiego.* „Studia Filozoficzne" 1965, nr 2 (41), s. 3-11; A. Teske: *Dyskusje z Profesorem Narcyzem Łubnickim (W trzydziestą piątą rocznicę Jego działalności naukowej).* „Studia Filozoficzne" 1965, nr 2 (41), s. 13-17; T. Kwiatkowski: *Trzydziestopięciolecie działalności naukowej prof. dr Nar-*

cyza Łubnickiego. „Studia Filozoficzne" 1965, nr 2 (41), s. 227-228; Z. Cackowski: *50-lecie działalności naukowej i nauczycielskiej prof. dra Narcyza Łubnickiego. (Przemówienie w czasie zebrania jubileuszowego w UMCS).* „Studia Filozoficzne" 1974, nr 10 (107), s. 79-83. W tej samej kurtuazyjnej tonacji utrzymany jest też specjalny tom „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska" z roku 1976 (Sectio I, Philosophia-Sociologia, vol. I, s. 348), dedykowany prof. Narcyzowi Łubnickiemu w 50 rocznicę działalności naukowej i nauczycielskiej, poprzedzony fotografią Jubilata, okolicznościowym „słowem wstępnym" Z. Cackowskiego (s. VII-X) oraz wykazem ważniejszych publikacji (s. XI-XVI). Biografia intelektualno-filozoficzna N. Łubnickiego oraz wykaz wybranych publikacji są również zamieszczone w „Ruchu Filozoficznym" (1986, Tom XLIII, nr 1, s. 75-78, cykl „Autobiografie"). Sporo informacji dotyczących działalności N. Łubnickiego w Lubelskim Oddziale Polskiego Towarzystwa Filozoficznego można także znaleźć w artykule: A. Kapusta, H. Rarot: *Działalność Towarzystwa Filozoficznego i Oddziału PTF w Lublinie,* w: *Polskie Towarzystwo Filozoficzne, czyli z dziejów filozofii jako nauki instytucjonalnej,* redakcja naukowa B. Markiewicz, J. J. Jadacki i R. Jadczak. Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Warszawa 1999, s. 199-208. Charakterystykę życia i twórczości N. Łubnickiego oraz jego działalności naukowo-dydaktycznej i organizacyjnej por. też w: *Profesor Narcyz Łubnicki doktorem h. c. UMCS.* „Studia Filozoficzne" 1983, nr 1-2 (206-207), s. 230-239; T. Kwiatkowski: *Profesor Narcyz Łubnicki (1904-1988).* „Ruch Filozoficzny" 1990, t. XLVII, nr 2, s. 103-113; J. Mizińska: *Profesor Narcyz Łubnicki (1904-1988).* „Principia. Ekspres Filozoficzny" 1999, nr 21, s. 44-47.

Najcenniejszym i najbardziej wszechstronnym źródłem informacji o życiu, twórczości i pracy dydaktyczno-organizacyjnej prof. N. Łubnickiego jest księga jubileuszowa Wydziału Filozofii i Socjologii UMCS pt. *50 lat środowiskafilozoficzno-socjologicznego w UMCS* (Wydawnictwo UMCS, Lublin 1944,270 s.). Głównym bohaterem tej księgi, zwierającej m.in. kilkadziesiąt fotografii (w tym kilka fotokopii dokumentów) oraz wiele nieznanych szerzej szczegółów biograficznych, jest prof. N. Łubnicki. Prezentację poglądów filozoficznych N. Łubnickiego wraz z ich analizą krytyczną, nie wykraczającą jednak poza tzw. krytykę immanentną, zawierają również następujące opracowania: J. Dębowski: *Podstawowe momenty koncepcji gnozeologicznej Narcyza Łubnickiego. Kognicjonizm, empiryzm, prezentyzm, nominalizm, antydogmatyzm, relatywizm, immediatyzm postulatywny i praksizm.* „Edukacja Filozoficzna" 1989, vol. 9, s. 349-394; J. Dębowski: *Narcyza Łubnickiego krytyka bezpośredniości. Immediatyzm - metodologiczny postulatywizm - praksizm.* „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska" 1989/1990, Sectio I, vol. XIV/XV, s. 1-18. Warto może jeszcze dodać, iż w 1996 r. na

Wydziale Filozofii i Socjologii UMCS powstała praca magisterska poświęcona twórczości filozoficznej N. Łubnickiego pt. *Poglądy teoretyczne Narcyza Łubnickiego.* Praca została napisana pod kierunkiem prof. dr hab. Z. J. Czarneckiego, a jej autorką jest W. Niwińska.

III. INFORMACJE BIOGRAFICZNE. Narcyz [Naum] Łubnicki - syn Aleksandra i Eugenii z domu Kacjan - urodził się 19 lutego 1904 r. w Białymstoku. W 1920 r., po ukończeniu gimnazjum, przeniósł się do Łodzi i w roku następnym (1921) podjął studia filozoficzne w Wolnej Wszechnicy Polskiej. Jeszcze w czasie studiów, poczynając od przełomu 1923 i 1924 r., został asystentem psychologii. W 1926 r. otrzymał dyplom ukończenia studiów filozoficznych w Wolnej Wszechnicy Polskiej w Warszawie i przez 2 lata pozostawał w tej uczelni na stanowisku asystenta. W 1928 r. udał się na dalsze studia do Paryża. S topień doktora filozofii uzyskał w 1929 r. na Faculté des Lettres Uniwersytetu Paryskiego na podstawie rozprawy *Critique des éléments fondamentaux de la doctrine kantienne*; promotorem był André Lalande. Z końcem 1929 r. powrócił do kraju i ponownie podjął pracę w Wolnej Wszechnicy Polskiej w Łodzi: najpierw na stanowisku starszego asystenta w Katedrze Logiki i Metodologii, a po nostryfikacji paryskiego doktoratu (Uniwersytet Warszawski, 1932) i opublikowaniu rozprawy habilitacyjnej (1934) na stanowisku „docenta w trakcie habilitacji" (habilitanta). W latach 1930-1939 był prezesem łódzkiego oddziału towarzystwa filozoficznego Societas Spinozana Polonica. Od roku 1933 do wybuchu wojny prezesował także łódzkiemu oddziałowi [Polskiego] Towarzystwa Filozoficznego.

W grudniu 1939 r., na mocy decyzji niemieckich władz okupacyjnych, został wysiedlony z Łodzi do Krakowa. Wkrótce jednak, zaraz po nawiązaniu pierwszych kontaktów z organizacjami podziemnymi (1940), przeniósł się do Piotrkowa, a w dwa lata później (1942) - do Warszawy. W Warszawie mieszkał do maja 1943 r. W czasie okupacji aktywnie uczestniczył w działalności różnych organizacji podziemnych, głównie zaś prowadził tajne nauczanie w zakresie szkoły średniej i wyższej. W czasie pobytu w Warszawie współpracował m.in. z Tadeuszem Kotarbińskim, przede wszystkim jednak, jak sam wspomina, wnikliwie penetrował problematykę teoriopoznawczą i etyczną oraz wiele pisał. Ścigany przez Gestapo musiał opuścić okupowaną Warszawę i ukrywać się w niewielkiej wsi podlaskiej (Kraszewo, gm. Milanów, pow. Radzyń Podlaski).

W sierpniu 1944 r., odpowiadając na apel Resortu Oświaty PKWN, przybył do Lublina i wraz z niewielką grupą innych naukowców przystąpił do organizowania Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. 1 listopada 1944 r. został mianowany profesorem nadzwyczajnym UMCS i natychmiast przystąpił do tworzenia najpierw Katedry Logiki i Metodologii, a wkrótce Katedry Filozofii. Habilitował się 8 stycznia 1945 r. na Wydziale Przyrodniczym

UMCS na podstawie rozprawy *Zasada ekonomii w świetle krytyki epistemologicznej* (opublikowanej już w 1934 r.). Zimą 1945 r., jako Radca Ministerialny Resortu Oświaty PKWN, pomagał przy organizowaniu Uniwersytetu Łódzkiego. W latach 1944-1950 i 1957-1970 był kierownikiem Katedry Filozofii UMCS, a od 1970 do 1974 r. kierownikiem Zakładu Logiki i Metodologii na Wydziale Humanistycznym UMCS. W latach 1950-1957 był obiektem wielu politycznych szykan i brutalnych ataków. Bezpośrednim ich pretekstem była negatywna ocena jego rozprawy poświęconej teorii poznania materializmu dialektycznego, zamieszczona na łamach "Woprosow Filosofii". W rezultacie, w ramach akcji kierowanej przez Adama Schaffa, został zaliczony do tzw. „filozofów burżuazyjnych", pozbawiony prawa prowadzenia zajęć z filozofii oraz prawa publikowania. W zamian powierzono mu wykłady z logiki oraz prowadzenie lektoratu języka rosyjskiego. Również kierowana przez niego Katedra Filozofii została przemianowana na Katedrę Logiki. Stworzoną przez siebie Katedrę Filozofii odzyskał dopiero w 1957 r. W 1960 r. został mianowany profesorem zwyczajnym. W latach 1962-1965 pełnił funkcję prorektora UMCS. Na emeryturę odszedł w 1974 r., lecz dydaktycznie czynny pozostawał do 1976 r. Jego ostatni cykl kursowych wykładów dla studentów filozofii UMCS miał miejsce w roku akademickim 1975/1976 i poświęcony był filozofii Wschodu. Do wczesnych lat osiemdziesiątych, mimo nasilających się kłopotów zdrowotnych, aktywnie uczestniczył w pracach Rady Naukowej Międzyuczelnianego Instytutu Filozofii i Socjologii UMCS, pracował naukowo i publikował.

Od 1949 r. Narcyz Łubnicki był współpracownikiem Komisji Filozoficznej Polskiej Akademii Umiejętności, a od 1960 r. - członkiem Komitetu Nauk Filozoficznych Polskiej Akademii Nauk. W latach 1945-1980 był prezesem oddziału lubelskiego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Od 1958 do 1968 r. prezesował również oddziałowi lubelskiemu Towarzystwa Współpracy Naukowej z Francją. Od 1958 r. był członkiem Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, zaś w latach 1977-1980 jego wiceprezesem. W 1980 r został członkiem honorowym Polskiego Towarzystwa Filozoficznego i Lubelskiego Towarzystwa Naukowego. Za liczne osiągnięcia naukowo-dydaktyczne i organizacyjne został odznaczony m. in. Złotym Krzyżem Zasługi (1946), Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski (1957), Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski (1964), Krzyżem Komandorskim Orderu Odrodzenia Polski (1979), Medalem Komisji Edukacji Narodowej (1973) oraz Medalami: 10-lecia PRL (1955), 30-lecia PRL (1974) i 40-lecia PRL (1985). Profesor N. Łubnicki wykształcił 7 doktorów, z których wszyscy pomyślnie ukończyli przewody habilitacyjne, otrzymali docentury, a dzisiaj posiadają profesorskie tytuły i/lub stanowiska. Decyzją z dnia 24.09.1982 r. Senat Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej

nadał mu tytuł doktora *honoris causa.* Uroczysta promocja odbyła się 23 X 1982 r., zaś recenzentami przewodu byli profesorowie: Jerzy Pelc (UW), Klemens Szaniawski (UW) i, jako promotor *rite constitutus,* Zdzisław Cackowski (UMCS).

Profesor Narcyz Łubnicki zmarł 22 czerwca 1988 r. w Lublinie. Jego grób znajduje się w kwaterze zasłużonych lubelskiego cmentarza przy ul. Lipowej.

IV. POGLĄDY. Główne obszary filozoficznych zainteresowań Narcyza Łubnickiego stanowiły teoria poznania, metodologia nauk, logika oraz historia filozofii. W swoich pracach sporo uwagi poświęcał również problematyce metafilozoficznej, etycznej, antropologicznej i światopoglądowej, lecz z punktu widzenia badawczych priorytetów miała ona dla niego znaczenie wtórne. Spośród rozmaitych dyscyplin filozoficznych zawsze specjalnie wyróżniał teorię poznania (gnozeologię), którą uznawał za naukę *par excellence,* a nadto jeszcze za podstawową naukę filozoficzną („filozofię pierwszą") - naukę logicznie i metodologicznie wcześniejszą zarówno wobec wszystkich pozostałych dyscyplin filozoficznych (teoretycznych i praktycznych), jak i względem nauk szczegółowych. Łubnicki wszystkim dobrze znany był także z tego, iż konsekwentnie i niemal przy każdej okazji deprecjonował naukową i poznawczą wartość dociekań metafizycznych. Dociekania metafizyczne - jak utrzymywał - służą tylko uwznioślenia działalności życiowej, wzbogaceniu osobistych nastrojów, a więc mają sens jedynie subiektywny, czysto estetyczny i emocjonalno-religijny. Jego zdaniem, jest tak dlatego, ponieważ sądy metafizyczne z reguły dotyczą rzeczywistości wymykającej się możliwości bezpośredniego doświadczenia (pozaemepirycznej), a nadto jeszcze uznawane są za wytwór jakiejś nieomylnej władzy poznawczej, np. intelektualnej lub emocjonalnej intuicji. W opinii N. Łubnickiego, wszystkie sądy metafizyczne cechuje zatem zasadniczy „transcendentyzm", absolutyzm i skorelowany z nimi dogmatyzm. Tymczasem N. Łubnicki, zgodnie z wielokrotnie wyrażaną samooceną i licznymi deklaracjami ideowymi, zawsze uważał się za przeciwnika różnych form dogmatyzmu (doktrynerstwa), irracjonalizmu, absolutyzmu, spekulatywizmu i supranaturalizmu. W badaniach naukowych najwyżej zaś cenił sobie krytycyzm, konsekwentny empiryzm, logiczne zdyscyplinowanie, zasadę ekonomii (myślenia i poznania), a także rzeczowość, bezstronność i terminologiczną precyzję. Nigdy też nie ulegał środowiskowym modom lub manierom, ideologicznym naciskom i politycznym atakom. Zawsze filozofował samodzielnie, na własną odpowiedzialność, na ogół samotnie i całkiem pod prąd panujących tendencji. Najwięcej wysiłku włożył w systematyczne opracowanie problematyki teoriopoznawczej. Tutaj także można znaleźć najwięcej jego oryginalnych pomysłów i koncepcji, nowatorskich metodologicznych rozwiązań i nowych terminologiczno-teoretycznych propozycji.

A. Teoria poznania, czyli gnozeologia. Łubnicki proponował, by teorię poznania zasadniczo nazywać gnozeologią (= nauką o poznaniu), natomiast termin „epistemologia", zgodnie z jego etymologią, zarezerwować wyłącznie dla tej części gnozeologii, która bada wyłącznie poznanie naukowe. Proponował też, by głównym celem gnozeologii była szeroko pojęta krytyka poznania, a więc ocena jego wartości z punktu widzenia metodologicznej rzetelności i osiągniętego stopnia prawdopodobieństwa. Przy tym poznanie jako przedmiot badań gnozeologii rozumiał Łubnicki bardzo szeroko: z jednej strony - poczynając od elementarnych czuć i doznawanych wrażeń (każdej uświadamianej treści, choćby najprostszej) aż po skomplikowane operacje myślowe o charakterze abstrakcyjno-symbolicznym, z drugiej zaś - od poznania naiwnego i potocznego po niezwykle wysubtelnione poszukiwania teoretyczne uczonego lub filozofa. Uważał też, iż pomiędzy poznaniem potocznym a poznaniem naukowym nie zachodzi żadna istotna różnica jakościowa; poznanie naukowe wyrosło z potocznego i w znacznej mierze tkwi w nim po dziś dzień. W kwestii ciągłości lub nieciągłości poznania Łubnicki głosił więc pogląd zwany obecnie (skrajnym) **kontynualizmem** i/lub **kumulatywizmem.**

Gdy chodzi o problematykę gnozeologii, to zdaniem Łubnickiego składają się na nią analizy i ustalenia dotyczące czterech następujących zagadnień podstawowych: 1. **Elementów poznania** oraz związków wzajemnych między nimi; 2. Głównych **źródeł i podstaw** poznania; 3 **Przedmiotu i granic** poznania; 4. Natury **prawdy,** zasadniczych **warunków jej możliwości** oraz jej **kryteriów.** Według Łubnickiego, wymienione cztery problemy należy rozważać i ewentualnie rozstrzygać w sposób wyjątkowo skrupulatny i metodyczny, w szczególności: (a) posługując się kartezjańskimi dyrektywami z *Rozprawy o metodzie* (w tym także metodycznym wątpieniem), (b) nieprzerwanie trzymając się bezpośrednich i aktualnych danych doświadczenia oraz (c) konstruując pojęciową i teoretyczną siatkę naszego doświadczenia na podstawie dobrze przemyślanej listy postulatów (logicznych i praktycznych).

B. Kognicjonizm i imażynizm. W sporze o elementy poznania (wiedzy) Łubnicki zajmował stanowisko, które nazywał kognicjonizmem i które przeciwstawiał woluntaryzmowi i emocjonalizmowi. Zgodnie z tym stanowiskiem, całe życie psychiczne człowieka - aż po najgłębsze jego warstwy uczuciowe i popędowe - przenika pierwiastek poznawczy (świadomościowy). Znaczy to, że podstawowym rodzajem przeżyć psychicznych są przeżycia poznawcze. Za najprostsze jednostki przeżyciowe Łubnicki uznawał czucia *(scil.* wrażenia zmysłowe), choć zarazem dodawał, że nie są one wyodrębnialne efektywnie, lecz jedynie przez abstrakcję i niejako *post mortem.* Z tych powstają dopiero wyobrażenia spostrzegawcze, a następnie wyobrażenia odtwórcze i wytwórcze oraz pojęcia (wyobrażenia abstrakcyjne) i sądy. Za

Arystotelesem, J. Locke'm i Th. Ziehenem - a w przeciwieństwie do stoików, W. Ockhama, F. Brentano, A. Meinonga i K. Twardowskiego-Łubnicki przyznawał słuszność **allogenicznej** teorii sądu, według której sądy są wtórne wobec wyobrażeń, w szczególności, wobec wyobrażeń abstrakcyjnych, czyli pojęć. Ponadto utrzymywał, iż nie ma ostrej granicy między wyobrażeniem i sądem, podobnie jak nie ma też dość mocnych racji, by w świadomości wyodrębniać „pierwiastki *toto genere* różne od wyobrażeń". W duchu **imażynizmu** sprzeciwiał się także wszelkim innym tendencjom separatystycznym, które pojawiają się na gruncie teorii idiogenicznych i które zmierzają do wykazania jakiejś zasadniczej swoistości lub odrębności niektórych przeżyć w stosunku do pozostałych, np. przeżyć emocjonalnych w stosunku do wolicjonalnych i/lub poznawczych. Według Łubnickiego, uczucia i akty woli najprościej i najnaturalniej jest interpretować jako własności (albo, jak pisał, „tony") poszczególnych wyobrażeń: konkretnych i/lub abstrakcyjnych. Krótko mówiąc, zdaniem Łubnickiego podstawowym rodzajem przeżyć umysłowych są przeżycia poznawcze (kognicjonizm), a ich zasadniczym elementem strukturalnym i funkcjonalnym - elementem samodzielnym także gnozeologicznie - są wyobrażenia (imażynizm).

C. Empiryzm i aposterioryzm. W sporze o źródła wiedzy i podstawy poznania zawsze ostro występował przeciw rozmaitym odmianom irracjonalizmu, natywizmu i aprioryzmu. Wprawdzie nigdy nie kwestionował istnienia przeżyć mistycznych lub ekstatycznych, lecz konsekwentnie odmawiał im jakiejkolwiek wartości poznawczej i naukowej. Za godne pożałowania uważał też próby ufundowania całokształtu życia świadomego na nieświadomych (popędowych) warstwach strukturalnych psychiki ludzkiej (E. von Hartmann, Z Freud) lub irracjonalnej intuicji (bergsonizm).

Obok irracjonalizmu, głównym obiektem krytyki ze strony Łubnickiego były różne odmiany aprioryzmu: psychologicznego i logicznego. Aprioryzm psychologiczny najczęściej pojawiał się w formie **natywizmu,** a ten z kolei zazwyczaj występował już to jako natywizm **preegzystencjalny** (Platon), już to jako natywizm **treściowy** (Kartezjusz), już to jako natywizm **funkcjonalny** (Leibniz). Według Łubnickiego, wyżej wymienione formy aprioryzmu psychologicznego *(scil.* natywizmu) w zasadzie wystarczająco dyskredytują się same ze względu na ich organiczną więź z dogmatyczną metafizyką i fideizmem. Na bardziej poważne potraktowanie zasługuje natomiast **aprioryzm logiczny,** który - jak sądził Łubnicki - po raz pierwszy wyraźnie wystąpił dopiero u I. Kanta. Mimo to, dokładnie analizując doktrynę Kanta (sprawie tej poświęcił rozprawę obronioną na paryskiej Sorbonie), Łubnicki usiłował zakwestionować samą podstawę transcendentalnej dedukcji kategorii, zwracając uwagę na jej logiczną niepoprawność (błąd koła), sztuczność, dowolność i niejasność. W ślad za Arystotelesem a wbrew Kantowi utrzymy-

wał też, że gdyby nawet przyjąć, iż główne pojęcia, pod które podpadają różne zdarzenia w przyrodzie, można uzyskać dzięki analizie głównych typów sądów, to i tak z tego jeszcze nie wynika, że pojęcia te (formy zmysłowości i kategorie intelektu) muszą mieć charakter aprioryczny. Zdaniem Łubnickiego, należałoby raczej przyjąć, iż owe formy i kategorie są niczym innym, jak „uogólnieniem danych zmysłowych w pojęciu". Wszak, jak pisał, żadna odpowiedzialna analiza krytyczna faktycznie dokonującego się poznania nie ujawnia nam apriorycznej natury wskazanych przez Kanta kategorii. Jego zdaniem, Kant - nie będąc dostatecznie konsekwentny w swym krytycyzmie i antymetafizycznym nastawieniu - zupełnie niepotrzebnie zakładał w punkcie wyjścia różne typy gnozeologicznego dualizmu, w tym m. in. dualizm materii i formy, zmysłowości i intelektu, naoczności i pojęć, treści i aktu itp. Po to bowiem, by w końcu z niego wybrnąć, musiał odwołać się do jakiejś instancji metafizycznej i *de facto* to uczynił.

Tymczasem, jak sądził Łubnicki, aby uniknąć wymienionych uchybień i ocalić „racjonalne jądro" filozofii Kanta, Kantowską naukę o apriorycznności niektórych kategorii i pojęć należy zinterpretować w duchu konsekwentnie metodologicznym. W tym celu owe rzekomo aprioryczne kategorie i pojęcia wystarczy uznać za (po prostu) **postulaty nauki,** czyli jej teoretyczne i/lub metodologiczne **wymagalniki.** Przy tym, jak sobie obiecywał Łubnicki, zabieg ten łatwo pozwoli osiągnąć podwójny efekt - pozwoli skutecznie wyeliminować z nauki nie tylko aprioryzm, ale i metafizykę. Zresztą, jak utrzymywał Łubnicki, za trafnością metodologicznego postulatywizmu dobitnie przemawia nie tylko długa tradycja nowożytnego empiryzmu (poczynając od J. Locke'a i D. Hume'a), lecz także wszystko to, co dokonuje się w dwudziestowiecznej nauce (w tym zwłaszcza w fizyce i matematyce), w której już zgoła wcale nie ma miejsca dla „sztywnego absolutystycznego aprioryzmu". Oczywiście, metodologiczny postulatywizm jako jedyna racjonalna strategia teoretyczno-metodologiczna, nigdy i na żadnym etapie badań nie może przesłaniać faktu, że „pierwotną formą poznania jest doświadczenie zmysłowe i ze wszelkie wyższe formy poznania powstają tylko jako »przedłużenie zmysłów« korygowanych i wykształconych przez praktykę ludzką" (por. *O sytuacji w filozofii*, op. cit., s. 185).

D. Immediatyzm postulatywny. Podobnie jak wielu innych dwudziestowiecznych myślicieli, również Narcyz Łubnicki uważał **spór o przedmiot poznania i granice wiedzy** za centralny problem całej gnozeologii. Sądził też, iż zazwyczaj - przynajmniej dotychczas - problematyka granic ludzkiej wiedzy była „domeną dyskretnego panowania metafizyki". Dlatego jedną z ważniejszych jego ambicji stało się okazanie, że możliwe jest „czysto gnozeologiczne a zarazem pozytywistyczne" potraktowanie (postawienie i rozstrzygnięcie) wymienionej kwestii. Na początku jednak, posługując się

rozróżnieniem K. Twardowskiego na akt, treść i przedmiot poznania, N. Łubnicki zestawił osiem najważniejszych stanowisk, jakie w kwestii granic poznania zostały dotąd wytworzone i jakie trzeba brać pod uwagę. Są to: 1. Realizm **naiwny** - bezrefleksyjny, całkowicie bezkrytyczny, typowy dla myślenia potocznego; 2. Realizm **radykalny** - najwyraźniej obecny w pansomatyzmie T. Kotarbińskiego; 3. Realizm **klasyczny** - charakterystyczny dla Arystotelesa i arystotelizmu (także dla Tomasza z Akwinu i tomizmu); 4. Realizm **krytyczny** - zapoczątkowany przez Demokryta, a rozwinięty m.in. przez G. Galilei i J. Locke'a; 5. **Fenomenalizm** - w różnych jego wersjach, poczynając od Kantowskiej; 6. **Idealizm subiektywny** - berkeleizm i różni jego kontynuatorzy; 7. **Solipsyzm** - niektórzy przedstawiciele „filozofii immanentnej", w tym R. Schubert-Soldem; 8. **Immediatyzm** *resp.* **prezentyzm** *resp.* **amezyzm** - zapoczątkowany przez D. Hume'a, kontynuowany w empiriokrytycyzmie i wyraźnie obecny m. in. w poglądach W. Heinricha. Zarazem Łubnicki podkreślał, iż w przytoczonym wykazie istotna jest kolejność, w jakiej wymienia poszczególne stanowiska. Po pierwsze, zostały one przez niego ułożone „według malejącego pierwiastka realizmu metafizycznego (transcendentnego)". Po wtóre, Jeśli chodzi o realizm gnozeologiczny i psychologiczny (immanentny), to nasilenie jego - bardzo wielkie w realizmie naiwnym - stopniowo maleje w kierunku realizmu krytycznego, a potem znowu wzrasta, osiągając najwyższy poziom (równy wyjściowemu) w prezentyzmie. Tak oto wyróżnione stanowiska zamykają się w cykl: realizm naiwny pierwotny styka się z realizmem naiwnym porefleksyjnym (prezentyzmem, immediatyzmem)". (Por. *Teoria poznania...,* op. cit., s. 14).

Swój własny pogląd w sporze o przedmiot poznania Łubnicki nazywał najczęściej **immediatyzmem postulatywnym,** czasami także **prezentyzmem, amezyzmem, „solipsyzmem chwili"** lub **momentaizmem.** Podkreślał przy tym, iż współtworzą go dwa przekonania: immediatyzm i metodologiczny postulatywizm. **Immediatyzm** głosi, że punktem wyjścia i punktem oparcia każdej konstrukcji teoretycznej oraz ostatecznym przedmiotem jej opisu jest **bezpośredniość** *(resp.* teraźniejszość), czyli - całość tego, co aktualnie przeżywane, w jej jakościowej różnorodności i konkretności, niezależnie od jej genezy i/lub natury, niezależnie także od jakichkolwiek ujęć pojęciowych i/lub filozoficznych. Sam immediatyzm prowadzi jednak do trudności, które, jak pisał Łubnicki, są „stokroć okrutniejsze" od tych, które implikuje zwykły solipsyzm. Konsekwentny immediatyzm nie pozwala bowiem uznać ani substancjalności własnego Ja", ani jego rozciągłości w czasie, ani odrębności (choćby logicznej) jego treści. Według Łubnickiego, wymieniona trudność na szczęście ma charakter jedynie czysto teoretyczny. Wszak w praktyce i realnym działaniu nieprzerwanie wybiegamy w przyszłość i cofamy się w przeszłość, wyodrębniamy różne przestrzenne przed-

mioty, odróżniamy siebie od innych osób i innych przedmiotów *etc.* Musi tedy istnieć jakiś sposób na wyrwanie się z „kręgu teraźniejszości" i wykroczenie poza „moje teraz". Zdaniem Łubnickiego, z solipsyzmu chwili bieżącej wyprowadza nas **realne działanie,** takie lub inne **zachowanie się** - fakt **odnoszenia się** do poszczególnych elementów teraźniejszości. Po to jednak, by to odniesienie mogło w ogóle dojść do skutku, niezbędny okazuje się postulat **obiektywności,** a więc „uprzedmiotowienie" (wyizolowanie) tego elementu „mojego teraz", do którego właśnie się odnoszę. Postulat obiektywności uznaje Łubnicki za szczególnie ważny, ponieważ daje on początek zróżnicowaniu na podmiot i przedmiot, a tym samym stanowi podstawowy (wyjściowy) warunek m.in. wszelkich ujęć teoretycznych. Rzecz jasna, jeśli nasze działania poznawcze mają mieć charakter ściśle teoretyczny, listę postulatów trzeba szybko wydłużyć. Zasadniczo zaś wszystkie postulaty Łubnicki dzieli na dwa główne rodzaje: logiczne i przyrodnicze. Jeśli postulaty dotyczą aktywności podmiotowej, to zdaniem Łubnickiego można je określać mianem **logicznych.** Jeśli natomiast dotyczą strony przedmiotowej (a więc obiektów i zdarzeń badanych), to można je nazwać **przyrodniczymi.** Do najważniejszych postulatów logicznych Łubnicki zalicza m.in.: zasadę tożsamości, zasadę wynikania, zasadę (nie-) sprzeczności, zasadę analogii i zasadę ekonomii myślenia. Gdy chodzi o postulaty przyrodnicze, to według Łubnickiego do podstawowych należą następujące: postulat ciągłości w czasie (warunek jedności i tożsamości badanych sekwencji zdarzeń), postulat determinizmu, postulat racjonalności, postulat ekstrapolacyjności i postulat celowości.

Trzeba tu odnotować, iż zdaniem Łubnickiego lista postulatów w zasadzie nie ma końca (jest niewyczerpalna). Bo też uważał on, że zasadniczo „tyle jest odrębnych postulatów, ile odrębnych celów działań". Po to zaś, by je wykryć (ustalić), wystarczy zastosować metodę opisu działań i celów, do których działania te zmierzają. Jednak stosując tę metodę, łatwo zauważamy, iż nie wszystkie cele i działania podejmowane przez człowieka mają charakter racjonalny. Odpowiednio do tego, prócz postulatów racjonalnych, łatwo daje się odnaleźć szereg postulatów nieracjonalnych - postulatów, którymi się kierujemy w działaniu wtedy, gdy celem podstawowym tego działania jest osiągnięcie pewnych stanów uczuciowych. Pośród postulatów nieracjonalnych - sprzecznych z logiką i pozostałymi zasadami dociekań czysto teoretycznych - Łubnicki specjalnie wyróżniał **„metafizyczny postulat transcendentnej realności".** To właśnie ten postulat czynił odpowiedzialnym za mechanizm introjekcji i powstawanie wielu złudzeń poznawczych, które później skrzętnie dyskontują rozmaite doktryny metafizyczne. Jego zdaniem, to ostatecznie właśnie ten postulat odpowiada m. in. za różne formy dualizmu psychofizycznego i każdą, mniej lub bardziej radykalną, próbę **rozdwojenia świata.** „Tymczasem - jak pisał (por. *Teoria poznania...*, op.

cit., s. 50) - **rzeczywistość jest jedna:** ani fizyczna, ani psychiczna, ani transcendentna, ani immanentna (...); jest nią rzeczywistość przenikających się wzajemnie jakości chwili bieżącej". Innymi słowy, każdy przedmiot naszej świadomości - w tym także jakiś radykalnie transcendentny przedmiot x (dla jednych przynajmniej częściowo poznawalny, dla innych zaś całkowicie niepoznawalny) - zawsze jest tylko pewnym momentem „mojej bezpośredniości" lub konkretnym zestrojem takich momentów. I niczym więcej - zarówno w wypadku przedmiotów jednostkowych (w tym rzeczy), jak i w wypadku przedmiotów ogólnych, czyli tzw. uniwersaliów.

Sumując: stanowisko zajęte przez N. Łubnickiego w kwestii przedmiotu poznania i granic wiedzy nosi nazwę immediatyzmu postulatywnego (w odróżnieniu od samego tylko immediatyzmu i samego tylko postulatywizmu). Według opinii samego Łubnickiego, jest ono **metafizycznie neutralne:** nie ma nic wspólnego ani z metafizycznym realizmem, ani z metafizycznym idealizmem. Natomiast w perspektywie teoriopoznawczej jest ideowo najbliższe naturalnemu poglądowi na świat, chociaż od realizmu naiwnego (bezrefleksyjnego) różni się drogą dojścia- „drogą, jak pisał Łubnicki, polegającą na podjęciu maksymalnie krytycznej refleksji". Jeśli tedy uznać je za realistyczne, to należy pamiętać, iż jest to wyłącznie **realizm psychologiczny.** Oczywiście, w kwestii uniwersaliów poglądy N. Łubnickiego były zbieżne z rozstrzygnięciami skrajnie nominalistycznymi. Choć sam siebie nigdy nominalistą nie nazywał, to jednak z nominalizmem wyraźnie sympatyzował. Zawsze też deklarował radykalny i konsekwentny **konkretyzm.**

E. Antyfundamentalizm i relatywizm. Według Narcyza Łubnickiego, metoda postulatów skutecznie chroni refleksję teoriopoznawczą nie tylko przed „solipsyzmem chwili bieżącej", lecz również przed różnymi odmianami fundamentalizmu, absolutyzmu i dogmatyzmu. Metoda ta ujawnia bowiem zasadniczą i nieusuwalną **relatywność** każdego systemu wiedzy, w tym także relatywność wykrywanych i uznawanych przez człowieka prawd. Wszak postulaty poszczególnych systemów wiedzy ustanawia się wcale nie dlatego, że odpowiada im jakaś autonomicznie istniejąca rzeczywistość, lecz z tego jedynie powodu, że bez nich - tj. bez założenia związków, które one stwierdzają - osiągnięcie postawionych celów byłoby teoretycznie niemożliwe. Zatem, trwałość i wartość różnych systemów wiedzy, w tym także trwałość i wartość poszczególnych teorii naukowych, bez reszty zależy od trwałości i wartości postulatów, które tkwią u ich podstaw i które zmieniają się w zależności od stawianych sobie celów - celów poznawczych i/lub praktycznych.

Oczywiście, przyjęty punkt widzenia prostą drogą prowadził Łubnickiego do relatywizmu, w tym także do relatywistycznej koncepcji prawdy. Najpierw, stosownie do obowiązującego w metodologii rozróżnienia na prawdy

materialne i prawdy formalne, Łubnicki zaproponował rozróżnienie na tzw. „prawdy realne" i tzw. „prawdy metodologiczne". Te pierwsze od razu jednak zdyskwalifikował, uznając je za „fikcje metafizyki", które nie podlegają żadnej formie sprawdzenia. Pozostały mu tedy jedynie „prawdy metodologiczne". W tym wypadku prawdę - prawdziwość sądu - gwarantować ma nie zgodność z „bytem w sobie", lecz **zgodność z metodą,** według której tworzy się sądy, w szczególności zgodność z doświadczeniem. Ale i pośród rzeczników metodologicznego ujęcia prawdy nie ma jednomyślności. Jedni reprezentują metodologiczny absolutyzm (Kant, Cohen, Rickert, Windelband i cały neokantyzm), inni zaś metodologiczny relatywizm (Comte, Mill, Mach, Vaihinger, Poincare, Duhem i inni). Naturalnie, swoje sympatie Łubnicki jednoznacznie lokował po stronie tych ostatnich. Uważał też, że najwłaściwszym kryterium prawdy, choć zarazem jednym z wielu, jest praktyczna użyteczność (pożytek, korzyść).

Ostatecznie zaś prawdy, w tym także prawdy naukowe, Łubnicki uznawał jedynie za „prowizoryczne konstrukcje naszego umysłu" - konstrukcje zmienne ze względu na różne cele naszego działania i różnorodność odczuwanych potrzeb praktycznych. Utrzymywał również, że nie ma żadnego bezwzględnego kryterium prawdy, które - ustalone raz na zawsze - umożliwiałoby nam „bezapelacyjne kwalifikowanie pewnych sądów jako «prawd» w odróżnieniu od «fałszów»" *(Teoria poznania...,* op. cit., s. 142 i n.). W myśl postulatywizmu, prawda ma zatem charakter relatywistyczno-praktyczny. Od innych stanowisk relatywistycznych i pragmatycznych postulatywizm Łubnickiego różni jednak to, że tutaj - np. wbrew konwencjonalizmowi (Poincare, Duhem) lub fikcjonalizmowi Vaihingera - prawdy nie uważa się za rezultat konwencji lub dowolną umysłową fikcję, lecz postuluje w imię zmiennych celów ludzkich działań.

F. Praksizm, czyli prymat działania wobec poznania i praktyki wobec teorii. Zdaniem N. Łubnickiego, okazanie postulatywnego charakteru wszelkich systemów teoretycznych ma pierwszorzędne znaczenie zarówno w nauce, jak i w życiu praktycznym. Albowiem, prócz wielu metafizycznych mitów, pozwala również rozwiać pewien stary metodologiczny mit, mianowicie mit **ostatecznego uzasadnienia.** Oczywiście, uzasadniać można nie tylko zdania w sensie logicznym, lecz także różne akty myślowe, akty woli, postanowienia, oczekiwania, działania itd. Odpowiednio do tego, za podstawę uzasadnienia raz przyjmowane są jakieś zdania (sądy), innym zaś razem całkiem coś innego, np. upodobania, potrzeby, stany zagrożenia itd. Biorąc pod uwagę wymienione okoliczności, Łubnicki rozróżniał dwa podstawowe sposoby (drogi) uzasadnienia: **logiczny** i **pozalogiczny.** Jednak, jak uważał, nigdy i na żadnej z tych dróg nie jest możliwe osiągnięcie ostatecznego uzasadnienia. Cel ten jest nieosiągalny, ponieważ w wypadku uzasad-

nień logicznych niechybnie popadamy wówczas w logiczny impas w postaci *petitio princpii, circulus vitiosus* lub *regressus in infinitum,* natomiast w wypadku uzasadnień pozalogicznych po prostu brakuje właściwych środków do realizacji tego typu celów. Dlatego - zarówno w nauce, jak i poza nauką - zachodzi konieczność przerwania łańcucha operacji uzasadniających na którymś z jego ogniw.

Jednakowoż wybór owego momentu (i ogniwa) nie jest czymś całkowicie przypadkowym albo dowolnym. Według Łubnickiego, o zawieszeniu operacji uzasadniających decydują przede wszystkim okoliczności **praktyczne:** możliwość lub fakt owocnego zastosowania danego systemu wiedzy (konkretnej hipotezy lub teorii) w działaniu. Łubnicki sądził ponadto, iż sfera rzeczywistości praktycznej - różna od sfery teoretyczno-logicznej, bo nie zakładająca prawdziwości implikacji logicznej - przesądza nie tylko o wyborze poszczególnych aksjomatów, metodologicznych dyrektyw i badawczych strategii, ale uprawomocnia również tak zwane **naczelne prawa myślenia** („pierwsze zasady"). Te także - podobnie jak i wszystkie pozostałe pryncypia poznawcze - wywodzą się z doświadczenia (empiryzm genetyczny), natomiast o fakcie i zakresie ich obowiązywania każdorazowo przesądzają określone **potrzeby działania** (praksizm). Zatem, według Łubnickiego, wszystkie wyjściowe założenia nauki - jej aksjomaty, logiczne pryncypia i metodologiczne dyrektywy - wprawdzie nigdy nie posiadały i nie posiadają **ostatecznego** uzasadnienia, lecz fakt ten wcale nie znaczy, że tym samym nie posiadają one **żadnego** uzasadnienia. **I** owszem, uzasadnienie swoje posiadają, tylko ma ono charakter **prowizoryczny (**= nieostateczny) i **pozalogiczny.**

Analizie głównych idei **praksizmu** N. Łubnicki poświęcił odrębną rozprawę pt. *Myślenie a działanie.* Stanowi ona jedną z najważniejszych pozycji w wykazie jego publikacji, ponieważ właśnie w niej Łubnicki najpełniej uzasadnił jedną z podstawowych tez swego filozoficznego stanowiska, mianowicie **tezę o pierwszeństwie działania względem myślenia** (poznania) i praktyki względem teorii. Chodziło mu przy tym nie o jakiś trywialny fakt albo rodzaj pierwszeństwa (np. pierwszeństwo w porządku czysto biologicznym), ale o pierwszeństwo w znaczeniu najbardziej podstawowym, czyli: empiryczno-genetycznym, metodologicznym i, jak zapewne chciałoby się powiedzieć, ontycznym. Rzecz m.in. w tym, że - jak pisał Łubnicki - myślenie wobec działania zawsze jest **postkonstrukcją.** Bo to właśnie z szeroko pojętego działania (= ukierunkowanej aktywności powodującej różne zmiany w otoczeniu) myślenie czerpie swój materiał: z obserwacji, która jest działaniem i z doświadczenia, które także jest działaniem. Według Łubnickiego, nie ma myśli bez uprzedniego doświadczenia i bez uprzedniego działania, podczas gdy działanie (doświadczenie) jest zasadniczo **samoistne:** nie musi opierać się na myśleniu i może odbywać się bez udziału myśli.

Argumentując na rzecz praksizmu Łubnicki próbował także ukazać wielostronną owocność podejścia praksistycznego. Na przykład wielokrotnie wskazywał, iż tylko na podstawie działania i jego rezultatów jesteśmy w stanie efektywnie przezwyciężyć wiele istotnych trudności natury czysto teoretycznej i/lub filozoficznej, w tym: problem solipsyzmu, problem uniwersaliów, problem samopoznania, problem ciągłości (i nieskończoności), problem determinizmu (i indeterminizmu), problem witalizmu, a także zagrożenia logicznymi antynomiami i sceptycyzmem. Słowem, według Łubnickiego, w sytuacji autentycznej klęski logicznej i teoretycznej tylko działanie i praktyka mogą dostarczyć narzędzi, które umożliwią skuteczne wyjście z impasu i pokonanie piętrzących się trudności poznawczych. W duchu praksizmu Łubnicki interpretował również logikę. Za Sigwartem, Wundtem, Erdmanem i Biegańskim przypisywał jej wyłącznie charakter hipotetyczno-normatywny. Znaczy to, że logika nie była dla Łubnickiego nauką, lecz „sztuką" albo „technologią myślenia", zestawiającą podstawowe reguły skutecznego działania i trafnego przewidywania faktów. Nic przeto dziwnego, że wszystkie prawa i zasady logiczne proponował formułować w postaci sądów warunkowych i normatywnych, sądów typu: „Jeżeli chcesz słusznie przewidywać i skutecznie działać, to [1] nie uznawaj dwóch sądów sprzecznych, [2] nie przyjmuj bez uzasadnienia nastręczanych ci sądów, itd.".

G. W stronę historii filozofii. Podejście praksistyczne wydawało się Łubnickiemu interesujące i owocne również w dziedzinie historii filozofii. Dotychczasowe dzieje filozofii proponował bowiem pojmować jako ścieranie się dwu zasadniczo odmiennych orientacji, mianowicie: **teoretyzmu** *(resp.* kontemplacjonizmu) i **praksizmu** *(resp.* antyteoretyzmu). Jego zdaniem, orientację jednoznacznie teoretyczną i antypraksistyczną reprezentowali m. in. eleaci, Platon, Pirron (i pirroniści), średniowieczni scholastycy, Spinoza, Leibniz, Hegel oraz dziewiętnastowieczni i dwudziestowieczni transcendentaliści. Z kolei zdecydowany antyteoretyzm i praksizm miał swoich rzeczników w osobach sofistów oraz takich myślicieli jak m. in. Diogenes z Synopy, Arkesilaos, Kameades, R. Bacon, L. da Vinci, E Bacon, A. Comte, J. St. Mill, K. Marks, F. Engels, E. Mach, R. Avenarius, Ch. S. Peirce, W. James i J. Dewey . Łubnicki wskazywał jeszcze trzeci ważny nurt w dotychczasowych dziejach filozofii - nurt, którego przedstawiciele bądź owocnie łączyli praksizm z teoretyzmem (jak np. Sokrates lub Galileusz), bądź uprawiali swoistą dwutorowość (jak np. Arystoteles, Kartezjusz lub Kant).

W szczegółowych badaniach konkretnych doktryn i systemów wiedzy Łubnicki często jednak (i, jak się zdaje, na szczęście) odstępował od zaproponowanego schematu ogólnego i stosował bardziej zróżnicowane kryteria i zabiegi interpretacyjne, bardziej wyrafinowane środki analizy, znacznie bogatsze typologie i ciekawsze formy ekspozycji. Dzięki temu już za życia

zyskał sobie miano „mistrza portretu filozoficznego". Zapewne również dzięki temu odnosił wiele sukcesów jako popularyzator wiedzy naukowej, wiedzy filozoficznej i wiedzy logicznej. Dość zauważyć, iż jego *Nauka poprawnego myślenia* miała trzy wielkonakładowe wydania i każde z nich rozeszło się w mgnieniu oka. Narcyz Łubnicki nigdy - również przed II wojną światową - nie stronił także od uprawiania lekkich form pisarskich. Artykuły o charakterze eseistycznym i popularnonaukowym z upodobaniem zamieszczał na łamach takich czasopism jak m.in. „Zdrój", „Światło", „Problemy" czy „Kamena". W latach trzydziestych publikował zaś m.in. w dodatku społeczno-literackim („Rewia") do łódzkiego dziennika „Głos Poranny" (zob. np. numery 17, 19, 32 i 47 „Rewii" z 1936 r.).

Jednak najbardziej wartościowym owocem pracy Łubnickiego jako historyka filozofii było wiele ściśle naukowych (nierzadko naprawdę odkrywczych) rozpraw i szkiców, poświęconych wybitnym myślicielom i twórcom kultury. W polu zainteresowań N. Łubnickiego jako historyka filozofii i badacza światopoglądów znaleźli się m. in.: Aleksander Hercen (1954), Adam Mahrburg (1958), Marian Massonius (1958), Henri Bergson (1959/1960), Maurycy Straszewski (1960), Benedykt Bornstein (1964), Mahatma Gandhi (1964), André Lalande (1964), Michał Lermontow (1964), Czesław Znamierowski (1968), Teilhard de Chardin (1969), Henryk Elzenberg (1969), Włodzimierz I. Lenin (1970), Roman Ingarden (1972), Fryderyk Engels (1972), Ludwik Feuerbach (1973), Sergiusz Jesienin (1974), John Stuart Mill (1975), Władysław Biegański (1978/1979), Tadeusz Czeżowski (1980) i Tadeusz Kotarbiński (1982). Większość z tych historyczno-filozoficznych opracowań N. Łubnickiego weszła w skład książki pt. *Światopoglądy* (1974).

H. „Etyka humanitaryzmu" i „indywidualizm społeczny". Poglądy etyczne, aksjologiczne i antropologiczne Narcyza Łubnickiego, choć próbom ich uformowania poświęcił stosunkowo dużo czasu i wysiłku, stanowią najmniej rozwinięty fragment jego filozofii. Nierzadko dowiadujemy się o nich tylko w sposób pośredni (np. na podstawie jego stosunku do omawianych myślicieli lub stanowisk), albowiem bezpośredniej ich prezentacji Łubnicki poświęcił zaledwie kilka publikacji, i to stosunkowo niewielkich. Najbardziej systematyczny ich wykład zawiera artykuł *Zagadnienia epistemologiczne w dziedzinie etyki* (1956). W artykule tym Łubnicki dokonał również wielu pojęciowych uściśleń o charakterze metafilozoficznym, np. za Arystotelesem zaproponował podział całej filozofii systematycznej na **teoretyczną** i **praktyczną.** Wbrew Arystotelesowi, uważał jednak, że filozofia teoretyczna zajmuje się przede wszystkim poznaniem, a wobec tego podstawowy jej trzon winna stanowić gnozeologia. Przedmiotem filozofii praktycznej jest natomiast działanie—już to ludzkich jednostek, już to ludzkich zbiorowości. Stosownie do tego w obrębie filozofii praktycznej Łubnicki wyróżniał dwie

bardziej szczegółowe dyscypliny filozoficzne: **etykę** i **filozofię społeczną.** Różnicę pomiędzy filozofią teoretyczną a filozofią praktyczną często eksplikował również za pomocą kryterium aksjologicznego. Twierdził, iż dla filozofii teoretycznej wartością naczelną jest **prawda,** podczas gdy dla filozofii praktycznej taką naczelną wartość stanowi **dobro.** Zasadniczo mienił się (i *de facto* był) rzecznikiem **„etyki humanitaryzmu"** - etyki, której, jak pisał, Jedną z naczelnych norm jest nakaz działania na podstawie życzliwości powszechnej".

Przy tym, co Łubnicki nieprzerwanie podkreślał (również w wykładach, których byłem słuchaczem), etyka humanitaryzmu domaga się, by **zasadę życzliwości** powszechnej stosować do **każdej istoty żywej,** a więc, prócz ludzi, także do zwierząt i roślin. To z tego względu jego wielką fascynację budziły niektóre systemy etyczne filozofii starohinduskiej. Specjalnym zaś uznaniem zawsze darzył dżynizm - system, który jego zdaniem starohinduską zasadę *„tat twam asi"* realizował najpełniej, ze szczególną starannością, konsekwencją i niezłomnością. Z powodu dżynizmu bliżej zainteresował się też Mahatmą Gandhim. Analiza tej sylwetki pozwoliła mu uświadomić sobie, że z punktu widzenia etyki humanitaryzmu za etyczne może być uważane tylko takie postępowanie, które: [1] przysparza dobra istotnego innym istotom; [2] przysparzając dobra jednym nie wyrządza zła innym; [3] zawsze łączy się z mniejszą lub większą ofiarnością. Również zgodnie z etyką Gandhiego, za główną podstawę kwalifikacji czynów człowieka - jako etycznych bądź nieetycznych - proponował uznać **intencje.**

W filozofii społecznej (jej normatywnej części) Łubnicki solidaryzował się najczęściej z zasadami liberalizmu i indywidualizmu, zarazem wyraźnie dystansując się wobec rozmaitych odmian socjalizmu i kolektywizmu. Jako nominalista, społeczeństwo oraz rozmaite instytucje i organizacje społeczne uznawał bowiem za twory abstrakcyjne, hipostazy i onomatoidy. Pisał, iż „«dobro społeczeństwa» tylko jakoś pośrednio jest dobrem jednostki (i bynajmniej nie każdej!)". Był oburzony filozofią społeczną komunizmu, która - w imię abstrakcyjnych idei - potępia „liberałów", bezpodstawnie uznając ich za „wrogów społecznych" *(Zagadnienia...,* op. cit., s. 14-15). Zresztą, generalnie, każdą filozofię społeczną (bez względu na jej treść) uważał Łubnicki za wtórną wobec etyki. Etyczny punkt widzenia (względem społecznego) jest bowiem, jak pisał, „głębszy i bardziej «zasadniczy»". Wszak gdy o tzw. „dobru społecznym" mowa, to zazwyczaj jest ono pojmowane w sposób mocno spłaszczony i zarazem wąski, mianowicie jako „materialny dobrobyt". Tymczasem dobro w sensie etycznym zawsze jest wielowymiarowe, treściowo bogatsze, bardziej rzeczywiste i wskutek tego skuteczniej mobilizuje do samodoskonalenia.

Łubnicki utrzymywał również, że w obrębie obydwu działów filozofii praktycznej współwystępują *(de facto* często przenikając się wzajemnie) zarówno zagadnienia **normatywne,** jak i zagadnienia **opisowe.** Trzeba je od siebie wyraźnie oddzielić, albowiem zagadnień i sądów normatywnych nie można unaukowić. Dokonując krytyki etyki normatywnej i tzw. „normatyki społecznej" (określenie Łubnickiego), Łubnicki stwierdził, iż dyscypliny te nie mają charakteru naukowego (i mieć nie mogą), ponieważ niejako z istoty swej są one dogmatyczne i absolutystyczne. Z tych właśnie powodów za zdecydowanie nienaukowe Łubnicki uznał m. in. koncepcje etyczne T. Kotarbińskiego i Cz. Znamierowskiego. A zatem, by unaukowić etykę, trzeba uczynić ją krytyczną i relatywistyczną. Można to osiągnąć tylko w przypadku etyki opisowej, którą proponował nazywać **etologią.** Łubnicki: „Etologia nie mówi o tym, jaki należy uznać bezwzględny cel działania «etycznego», ani - jak należy koniecznie i bezwarunkowo działać, by działanie było etyczne - lecz bada przede wszystkim, jakie cele i jakie działania **uznawane** były za etycznie wartościowe w różnych zbiorowościach i w różnych epokach" *(Zagadnienia...,* op. cit., s. 25). Poza tym, według Łubnickiego etologia — gwoli większej efektywności swych badań - nie może być nauką izolowaną, lecz winna ściśle współpracować m.in. z psychologią, socjologią i etnologią. Współpraca ta będzie również dobrym zabezpieczeniem przed nadmiernym spekulatywizmem.

V. UCZNIOWIE I KONTYNUATORZY. Najbardziej twórczy okres w życiu Narcyza Łubnickiego przypada na czas jego działalności naukowo-dydaktycznej w środowisku akademickim Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. Mimo niezbyt sprzyjających mu okoliczności politycznych, zdołał wtedy skupić wokół siebie spore grono utalentowanych adeptów filozofii, wywodzących się z różnych filozoficznych środowisk (m. in. z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego) i o różnych światopoglądowych orientacjach. Między innymi dzięki temu w roku 1971 doszło do utworzenia Instytutu Filozofii i Socjologii UMCS, którego trzon stanowili wówczas bezpośredni uczniowie prof. N. Łubnickiego. Funkcję promotora prof. Narcyz Łubnicki pełnił w odniesieniu do siedmiu następujących osób i ich rozpraw doktorskich: Zdzisław Cackowski: *Treść poznawcza wrażeń zmysłowych. Spór o jakości zmysłowe w filozofii marksistowskiej* (1959); Tadeusz Margul: *Definicje religii w religioznawstwie porównawczym* (1959); Leon Koj: *Analiza logiczna nazw i wyrażeń* (1962); Bohdan Dziemidok: *Próba zbudowania teorii komizmu na podstawie dotychczasowych badań w tej dziedzinie* (1963); Zdzisław Jerzy Czarnecki: *Społeczne i polityczne treści doktryn religijnych Platona* (1965); Tadeusz Kwiatkowski: *Charakter i struktura poznania naukowego według Arystotelesa* (1965); Ewa Borowiecka: *Poglądy filozoficzne Marii Dąbrowskiej* (1973).

Oddając sprawiedliwość faktom trzeba jednak zauważyć, iż w warstwie doktrynalnej - zapewne ze względu na radykalizm i filozoficzną hermetyczność swoich poglądów (być może także ze względu samotniczy styl pracy i światopoglądową niezależność) - prof. Narcyz Łubnicki nie pozostawił po sobie żadnej zwartej formacji intelektualnej, którą uprawnienie można by nazwać filozoficzną szkołą. Śladów kontynuacji można więc upatrywać głównie w obszarze ogólnych nastawień badawczych (pozytywizm, antyfundamentalizm) oraz w predylekcji do filozofii minimalistycznej, a więc do rozwiązań utrzymanych w duchu empiryzmu (genetycznego i metodologicznego), praksizmu, relatywizmu i kumulatywizmu. Wymienione wpływy najwyraźniej zaznaczają się w sposobie filozofowania Z. Cackowskiego i Z. J. Czarneckiego, w mniejszym stopniu także B. Dziemidoka i L. Koja. Od dziesięcioleci też, obok motywów marksistowskich i scjentystycznych, efektywnie współtworzą intelektualną atmosferę i wewnętrzny wizerunek całego ośrodka filozoficznego UMCS.

VI. KOMENTARZ. Stanowisko filozoficzne Narcyza Łubnickiego - zarówno w warstwie ogólnofilozoficznych deklaracji, jak w wielu szczegółowych rozwiązaniach - charakteryzuje antymetafizyczne nastawienie, antyfundamentalizm i pozytywistyczny minimalizm. O jego zawartości doktrynalnej stanowi przede wszystkim: [1] **w teorii poznania** - kognicjonizm, radykalny empiryzm (genetyczny i metodologiczny), realizm psychologiczny, immediatyzm (prezentyzm), nominalizm (konkretyzm) i gnozeologiczny relatywizm; [2] **w filozofii nauki, metodologii i logice** - kumulatywizm, metodologiczny naturalizm, metodologiczny postulatywizm, praksizm, instrumentalizm, psychologizm i relatywizm; [3] **w antropologii, etyce i filozofii społecznej** - konkretyzm, „humanitaryzm powszechny", „indywidualizm społeczny", antyfundamentalizm i aksjologiczny relatywizm.

Filozoficzne poszukiwania, analizy i poczynione przez N. Łubnickiego ustalenia - mimo bogactwa treści, imponującej erudycji, zdyscyplinowania i przejrzystości - w wielu kluczowych punktach budzą jednak wątpliwości i zastrzeżenia. Oto niektóre z nich.

Po pierwsze, deklarowany z wielkim przekonaniem **kognicjonizm** staje pod dużym znakiem zapytania w momencie, gdy prof. N. Łubnicki formułuje tezę o zasadniczym pierwszeństwie działania wobec poznania i teorii wobec praktyki. Wszak z chwilą przejścia na pozycje praksizmu o wartości poznawczej każdego systemu wiedzy - w tym także jego prawdziwości - przesądzać mają czynniki pozapoznawcze.

Po wtóre, w sytuacji, gdy potrzeby działania i praktykę uczynimy głównym probierzem racjonalności podejmowanych inicjatyw poznawczych i osiąganych rezultatów, to powstaje pytanie, wedle jakich kryteriów i na jakiej podstawie mamy oceniać racjonalność albo efektywność samych tych po-

trzeb, samego działania i samej praktyki? Wszak, jak to dobrze wiemy, niemądre i nieracjonalne (głupie!) bywa nie tylko myślenie i poznanie, lecz bodaj równie często i w równej mierze (jeśli nie więcej) także pewne działanie i pewna praktyka. Prof. N. Łubnicki zdawał się tedy nie dostrzegać, że jeśli istotnie potrzeby działania oraz działanie i praktyka mają rozstrzygać o racjonalności (sensowności) naszego poznania i naszej wiedzy, to **uprzednio** one same muszą być jakoś (roz-) poznane w funkcji takiego superarbitra.

Po trzecie, teza prof. N. Łubnickiego, iż każde poznanie i każda teoria zawsze jest wobec działania i praktyki **postkonstrukcją,** zdaje się nieuchronnie implikować (wbrew wszelkim zaklęciom) **irracjonalizm** i **dogmatyzm.** Ot, choćby dlatego, że w każdym działaniu, prócz elementów poznawczych, partycypują również - nierzadko przy tym odgrywając rolę dominującą - emocje i wola.

Po czwarte, próbując ukazać efektywność metody praksistycznej, prof. N. Łubnicki dość często przywoływał wiele starych filozoficznych problematów, które w jego przekonaniu dzięki tej metodzie nareszcie znajdują swoje właściwe rozstrzygnięcie. Rzecz jednak w tym, że w większości przypadków zarazem dochodziło też do istotnego przekształcenia (przeformułowania) owych zagadnień w kwestie całkiem odmienne lub odmiennej natury. Dochodziło więc do nadużycia, które logicy określają zwykle mianem *ignoratio elenchi.* Miało to miejsce np. wtedy, gdy problemy przyczynowości i determinizmu prof. N. Łubnicki uznawał za rozstrzygnięte na mocy prewidyzmu, albo też, gdy problem witalizmu proponował rozstrzygać w kategoriach produkcjonizmu. *Ignoratio elenchi* wielokrotnie pojawiało się także w kontekście innej problematyki, m. in. przy rozstrzyganiu sporu o uniwersalia (praktyczne operowanie klasami przedmiotów miało tu wystarczać za dostateczne wyjaśnienie ogólnych treści umysłowych), sporu o istotę prawdy oraz przy eliminowaniu logicznych antynomii za pomocą metody postulatów.

Po piąte, przenosząc pewne klasyczne zagadnienia filozoficzne z płaszczyzny teoretycznej na płaszczyznę praktyczną, prof. Łubnicki powodował nie tylko dezinterpretację tych zagadnień, lecz często pełne ich **unieważnienie.** Rzecz dotyczy nie tylko unieważnienia tradycyjnej problematyki metafizycznej (to akurat dobrze tłumaczy pozytywistyczny naturalizm), lecz również destrukcji szeregu kwestii i pojęć z zakresu teorii poznania, w tym m.in. pojęcia prawdy. Na przykład wprowadzając pojęcie „prawdy metodologicznej", N. Łubnicki w istocie mógł mówić o **akceptowalności** pewnej wiedzy ze względu na określoną metodę jej pozyskiwania, lecz z pewnością nie o jej prawdziwości.

Po szóste, destrukcję pojęcia prawdy dodatkowo pogłębia programowy **relatywizm,** według którego każda prawda jest względna nie tylko wobec metody i zakresu aktualnego doświadczenia, lecz nadto wobec różnych

(zmiennych) celów naszych działań. Jak się zdaje, w sposób typowy dla każdego relatywisty, Łubnicki dopuszcza się tutaj pomieszania prawdy (jako cechy sądów) z **subiektywnym aktem uznawania czegoś za prawdę.** Ów relatywizm - otwarcie głoszony nie tylko w teorii poznania, lecz także w logice i etyce - jest tu zapewne konsekwencją zarówno praksizmu, jak i głęboko zakorzenionego psychologizmu.

Po siódme, ważnym źródłem wielu teoretycznych trudności i napięć, które towarzyszą poglądom filozoficznym N. Łubnickiego, był jego **radykalny empiryzm.** Był to empiryzm (sensualizm) do tego stopnia radykalny, że „rozum teoretyczny" miał prawo poczuć się całkowicie ubezwłasnowolniony. To w efekcie tego zradykalizowania doszło do wytworzenia „solipsyzmu chwili bieżącej" (immediatyzm) - stanowiska, które na drodze czysto teoretycznej, mimo całej jego paradoksalności, nie sposób było przezwyciężyć. Jakby tego było mało, na „rozum teoretyczny" N. Łubnicki zdecydował się nałożyć jeszcze dodatkowe restrykcje ze strony ,,rozumu praktycznego" (praksizm).

Mimo wskazanych trudności chciałem wyraźnie zaznaczyć, iż filozofia prof. N. Łubnickiego - na swój paradoksalny sposób - zarazem była też **bezkompromisowa,** a nawet **heroiczna.** Bezkompromisową była przede wszystkim w swym radykalnym empiryzmie, który (w ślad za Hume'm) domagał się radykalnej desubstancjalizacji każdego bytu, jaki w ogóle można pomyśleć. W tym kierunku nie sposób było pójść dalej! Była też heroiczną, ponieważ jedynym w niej oparciem i jedyną realnością była czysto psychologiczna realność chwili bieżącej. Doprawdy, trzeba było posiadać wiele hartu ducha, by nie utonąć w rozpaczy i mimo wszystko móc robić swoje.

Prof. Narcyz Łubnicki nieprzerwanie podkreślał również, iż jego filozofia jest filozofią **otwartą.** W jakieś mierze trzeba uznać trafność tej (samo-) oceny. Na pewno jest to „filozofia, która doświadczyła wpływu wielu kierunków filozoficznych". Prawdą jest też to, że najsilniej oddziałały na nią te kierunki, które rozwijały się w „tonacji sceptycznej". Może właśnie dlatego trzeba o niej także powiedzieć, iż jest to filozofia **poszukująca.**

Mimo to - mimo wielości tych wpływów, mimo ich „sceptycznej tonacji" i mimo otwarcia na dalsze wpływy - nie jest to filozofia eklektyczna. Przeciwnie, jest to filozofia, która zachowuje własną filozoficzną tożsamość (odrębność), tworzy własne niepowtarzalne klimaty i wcale nie rozmywa się w przyczynkarstwie albo intelektualnym kunktatorstwie. Jest dziełem śmiałego twórcy - twórcy z charakterem i intelektualną klasą.

EDUKACJA FILOZOFICZNA W PRACOWNIACH FILOZOFÓW
Vol. 35 2003

HABILITACJE W DZIEDZINIE FILOZOFII - 2002
AUTOREFERATY

HENRYK BENISZ:
NIETZSCHE I FILOZOFIA DIONIZYJSKA
(Instytut Filozofii i Socjologii PAN)

Nietzscheańskie rozumienie Dionizosa i elementu dionizyjskiego poddawane bywa analizie zazwyczaj tylko w kontekście wczesnej twórczości niemieckiego filozofa. *Narodziny tragedii* są bowiem dziełem, w którym współdziałanie Dionizosa z Apollinem przedstawione zostało w postaci dosyć klarownego wykładu o obu bóstwach sztuki. Celem niniejszej pracy jest wykazanie, że cała filozofia Nietzschego ma charakter dionizyjski, bowiem Dionizos jest *implicite* obecny również w kolejnych fazach jego twórczości. Jest sprawą zrozumiałą, że skoro na samym początku powiedziało się, kim jest Dionizos, to dalej wystarczy już tylko mówić, jak należy żyć, aby stawać się człowiekiem na miarę boskości Dionizosa. Doskonałym tego przykładem jest *Tako rzecze Zaratustra* - książka, w której słowo „Dionizos" pojawia się sporadycznie, ale każde inne słowo tak mocno naznaczone jest dionizyjskością, że można stanowczo stwierdzić, iż jest to dzieło w całości traktujące o Dionizosie. Gdy ma się świadomość istotowo dionizyjskiego charakteru tej twórczości, wówczas nader znamienna formuła „Dionizos przeciw Ukrzyżowanemu" - pochodząca z autobiograficznej książki *Ecce homo*, napisanej już u schyłku życia filozofa - przestaje być wielce gorszącym, antyreligijnym wyzwaniem, a staje się poniekąd całkiem oczywistym, filozoficznym „wyznaniem wiary". W żadnym razie nie jest to proklamacja zwyczajnej bezbożności, lecz syntetyczne ujęcie zasadniczego przeciwstawienia, jakie występuje w świecie i w naszym własnym, jednostkowo pojętym życiu. Patrząc z tej perspektywy, w książce *Antychryst* - w zasadzie wieńczącej twórczość Nietzschego - dostrzeżemy raczej próbę ugruntowania światopoglądu dionizyjskiego niż samą tylko walkę z Chrystusem lub z chrześcijaństwem jako społecznością osób uznających Pawłowe wątłości i ideały.

Z metodologicznego punktu widzenia praca ta jest próbą opisu i interpretacji drogi rozwoju, jaką przebył Nietzsche, z konieczności uwzględniającą jedynie najważniejsze wzloty i upadki dionizyjsko dojizewającego ducha. Aby choć trochę usystematyzować to, co dokonuje się przecież głównie w pozawerbalnej sferze percepcji, wspomniana droga została podzielona na kilka etapów. Na początku, właściwie tylko w celu nieco bliższego dookreślenia punktu wyjścia, przedstawione zostały filozoficzno-artystyczne inspiracje Nietzschego. Jest to zaledwie szybki rzut oka na związki Nietzschego z Schopenhauerem, Wagnerem i presokratykami, wydobywający z tego olbrzymiego obszaru jedynie pewne strzępy myśli, które miały jakiś wpływ na

kierunek już obranej drogi. Pierwszy etap wiedzie przez domenę greckiej tragedii, gdzie po raz pierwszy można spotkać Nietzscheańskiego Dionizosa, na razie poruszającego się jeszcze w obrębie niewielkiego terytorium działania, ograniczonego przez „senne" ramy apollińskiego świata. Nietzsche mało jeszcze wie, kim naprawdę jest Dionizos, ponieważ dotąd nie miał okazji poznać jego władczego charakteru. Równie mało wie o sobie, jako że do tej pory wierzył swoim mistrzom i w oparciu o ich wizje świata odpowiednio sytuował w życiu własną, skromną osobę. Drugi etap jest już samodzielną wyprawą w głąb siebie i sukcesywnym mierzeniem się z otrzymanymi od innych ideałami i wartościami. Pod koniec tego etapu Nietzsche będzie już wiedział, co w ludzkim życiu ma największe znaczenie. Poszukując nowych form wyrazu, filozof przedstawia swe duchowe doznania za pośrednictwem doświadczeń, jakie stają się udziałem dionizyjskiego proroka Zaratustry. Wcielając się w bohatera swej quasi-ewangelicznej opowieści, potrafi lepiej oddać specyfikę największych zmagań duchowych, do jakich zdolny jest człowiek. Można powiedzieć, że staje się dojrzały dzięki dionizyjskiej mądrości Zaratustry, chociaż jego dojrzałość nie sięga jeszcze najgłębszych źródeł prawdziwej mądrości życia. Nietzsche posiadł już jednak tyle wiedzy o życiu, że nie boi się bronić swych przekonań, mimo iż znacznie odbiegają one od powszechnie przyjmowanych norm i wyobrażeń na temat świata. Trzeci etap wspomnianej drogi jest heroicznym zmaganiem się z tym wszystkim, co chciałoby zagrozić egzystencji wolnych duchów oraz unicestwić filozofię dionizyjską. W atmosferze słownych przepychanek i mocowania się na argumenty padają śmiałe oskarżenia, a nawet ostre słowa. Gra toczy się jednak o najwyższą stawkę, bowiem chodzi w niej o życie i przywiązanie człowieka do ziemskiej rzeczywistości świata, zagrożonej przez wrogie życiu zaświatowe ideały religijne. Nietzscheańska droga rozwoju dobiega tutaj kresu, ale walka o utrwalenie dionizyjskiego światopoglądu trwa nadal. Filozof bierze w niej udział za pośrednictwem swych dzieł, które prowokują i zmuszają do myślenia. Osoby współmyślące z Nietzschem niejednokrotnie zostają postawione przed koniecznością podejmowania trudnych decyzji i wyborów, mających wpływ na kształt ich dalszej egzystencji.

Gdy już odbyło się tę długą i wyboistą drogę, rodzą się pytania o zasadność Nietzscheańskiego sprzeciwu wobec tradycji i przed wiekami ustalonych wartości. Można bowiem mieć uzasadnione obawy, że to, co się zobaczyło i usłyszało, rozmija się z prawdą. Można by nawet podejrzewać Nietzschego, że chce sprowadzić prawowiernych ludzi ze świetlanej drogi - wiodącej w jednoznacznie ustaloną przyszłość, na manowce istnienia - w mroczne zakątki niebytu. Konfrontacja osobistego doświadczenia Nietzschego w zakresie poznania istotowo dionizyjskiej konstytucji świata zdaje się nie przystawać do obrazu Dionizosa, jaki wyłania się z licznych

przekazów, zebranych przez Roberta Graves'a w obszernym opracowaniu pt. *Mity greckie.* Trzeba jednak przyznać, że przekazy te są w dużym stopniu niejednoznaczne, a nawet zawierają skrajnie odmienne ujęcia swoistych cech Dionizosa. Raz mamy przed sobą okrutnego tyrana, wyciskającego piętno swej żądzy panowania na wszelkim bycie, raz łagodnego miłośnika pięknej formy, spokojnie kontemplującego ziemską rzeczywistość. W jednej chwili Dionizos jest całkiem niewinną ofiarą zabójczych instynktów tytanów, w innej sam szuka potencjalnych ofiar, mogących ukoić jego mściwe i przewrotne skłonności. Pewne sytuacje świadczą o jego nadzwyczaj trzeźwym i rozsądnym sposobie podejmowania decyzji, niektóre zaś wyraźnie uwidaczniają opilczą aurę marazmu, jaka go otacza. W niektórych wyobrażeniach jest to młody bóg, rozochocony seksualnymi żądzami, w innych słabowity starzec, nic sobie nie robiący z kobiecych wdzięków. Raz Dionizos jest bogiem życia, symbolizowanym przez niezliczone ilości fallusów, raz bogiem śmierci, kojarzonym z cmentarnymi nagrobkami. Można odnieść wrażenie, iż starożytni usiłowali za pomocy dostępnych sobie środków językowych wyrazić pełną sprzeczności naturę tego boga. Wszystko, co miało na ziemi jakąś żywotną moc i co skrywało się jakby po drugiej stronie życia, w mrocznych czeluściach nieistnienia, identyfikowane było z Dionizosem. Bóg ten uosabiał zatem coś, co niejako warunkuje życie, rozumiane jako stawanie się konkretnego, jednostkowego bytu. Odwołanie się do Dionizosa było sięgnięciem poza sferę indywidualności, gdzie wszystko zbiega się ze wszystkim, tworząc ontycznie spójną jednię. Wizja wielokrotnego scalania pokawałkowanego przez tytanów ciała boga dobitnie świadczy o ścisłej więzi jedności z wielością, śmierci z życiem. Dla greckich wyznawców Dionizos był równie potężnym stwórcą i panem świata, jak biblijny Bóg w środowisku judeochrześcijańskim. Z tego powodu imię Dionizosa otaczano tak wielką czcią i szacunkiem, że nawet nie odważano się go wymawiać. Ten rodzaj religijnej czci dla transcendentnego absolutu dobrze znany był dawnym Izraelitom, ponieważ również oni posługiwali się co najwyżej sakralnym monogramem swego Boga. Zamysł wniknięcia w istotę najwyższej boskości wydawał się przedsięwzięciem świętokradczym, a przy tym bezcelowym, jako że nie da się jej w pełni poznać. Dlatego tajemnica boskiej natury Dionizosa w jakimś sensie łączyła się z tajemnicą węzła gordyjskiego.

Karl Kerenyi, badacz filozoficznej" formy religijności dionizyjskiej, polemizując z tezami znanej, nazbyt idealistycznej pracy Waltera E Otto o Dionizosie, jak również - w pewnej mierze - z poglądami Nietzschego na temat tego boga, sięga do najgłębszych warstw dionizyjskiego mitu, aby ujawnić jego ukrytą treść. Opierając się na funkcjonującej w języku starożytnych Greków różnicy pomiędzy *bios* - jednostkowo pojętym życiem, *a zoé* — życiem jako takim, usiłuje odtworzyć archetypiczną postać Dionizosa. Nie

jest to jednak proste, jako że doświadczenie istotowej niezniszczalności życia wykracza poza zmysłową percepcję, stąd pozostaje ono zamknięte w sferze mitycznego symbolu. Analiza zachowanych do naszych czasów wytworów kultury materialnej pozwala wszakże stwierdzić, że dionizyjskie pojmowanie świata było bardzo mocno zakorzenione w mentalności starożytnych społeczeństw. Kerényi uznaje Nietzscheańską interpretację antyku za szczególnie trafną w odniesieniu do kultury minojskiej, która pozostałaby dla nas całkiem niezrozumiała, gdybyśmy abstrahowali od jej *stricte* dionizyjskiego charakteru. Ponadto jest przekonany, że w odniesieniu do późniejszej kultury greckiej również można mówić o wszech obecności dionizyjskiej symboliki, dlatego wyjaśnienie istoty i znaczenia Dionizosa uważa za niezbędny etap na drodze do zrozumienia człowieka.

Zastrzeżenia, jakie Kerényi zgłasza do Nietzscheańskiej wykładni tego fenomenu, dotyczą m.in. pominięcia problemu udziału kobiet w kulcie Dionizosa oraz przemilczenia faktu wybujałej seksualności Greków. Nie wydaje się jednak, aby miało to jakiś wpływ na sposób, w jaki Nietzsche pojmuje sam pierwiastek dionizyjski. Kolejne zastrzeżenie dotyczy ustaleń geograficznych w zakresie rozwoju dionizyjskiej obrzędowości, ale i ono nie ma związku z *meritum* interesującej nas sprawy. Punktem spornym jest również kwestia bohatera scenicznego, przedstawianego w tragedii greckiej. Kerényi uważa, że nie był nim Dionizos, lecz nieprzyjaciel Dionizosa, którego wyobrażał kozioł, przeznaczony na ofiarę zastępczą po zakończeniu tragedii. Można mieć jednak uzasadnione wątpliwości, czy ta wykładnia jest słuszna, ponieważ przedmiotem misteryjnego kultu był przecież Dionizos, a nie jakakolwiek inna osoba o niższym statusie religijnym, jak chociażby Pentheus. Poza tym wiadomo, że „zastępca" nie jest ważniejszy od osoby zastępowanej, lecz tylko symbolizuje tę osobę. Tak więc argumenty, jakie Kerényi wysuwa przeciw Nietzschemu, mogą zostać uznane co najwyżej za głos w dyskusji na temat drugorzędnych aspektów dionizyjskiego kultu. Gdy chodzi o istotę dionizyjskości, oba ujęcia dobrze się uzupełniają, bowiem jedno mocniej akcentuje aspekt filozoficzny, drugie religijno-kulturowy. Zważywszy, że Nietzsche nie miał dostępu do wszystkich znanych dzisiaj świadectw historycznych ze starożytnego okresu rozwoju ludzkości, trzeba przyznać, iż intuicyjnie potrafił bardzo trafnie uchwycić te elementy przekazów, które okazały się najważniejsze.

Wprawdzie Nietzscheańska koncepcja filozofii dionizyjskiej okazała się wystarczająco spójna i zgodna ze stanem dzisiejszej wiedzy na temat greckiego boga, jednak pozostaje sprawą bezsprzeczną, że podlegała ona pewnej ewolucji. We wczesnym okresie twórczości nasz filozof niemal bezkrytycznie wielbił Dionizosa, widząc w nim greckiego boga życia i śmierci, a może i swego własnego boga, skoro złożył mu jakąś ofiarę. Natomiast

w średnim i późnym okresie jego młodzieńczy entuzjazm nieco wystygł, a zdarzało się, że Nietzsche wyrażał nawet pewne wątpliwości, czy aby na pewno Dionizos jest bogiem przyczyniającym się do właściwego rozwoju człowieczeństwa. Ostatni etap życia filozofa wyraźnie świadczy o tym, że całkowicie związał już swe losy z Dionizosem. Nie tyle jednak chciałby powrotu dawnego boga, ile raczej życzyłby sobie, aby nastąpił powrót dawnych wartości dionizyjskich w nowym ujęciu, jakim jest jego własna filozofia. W przekonaniu Nietzschego jest w niej miejsce dla każdego człowieka, który ma w sobie wystarczająco dużo odwagi, aby wyruszyć w drogę ku przyszłemu nadczłowieczeństwu. Tak mocno podkreśla rolę miłości w przezwyciężaniu własnych słabości i ograniczeń, że jego filozofia staje się pewnego rodzaju hymnem na cześć miłości dionizyjskiej. *Amor fati* stanowi również pewien wymiar tej miłości, a zarazem najbardziej podstawowe prawo życia, wymagające bezwarunkowej otwartości na skrajnie odmienne doznania szczęścia i cierpienia. Jest to także wyzwanie dla człowieka, przywiązanego jeszcze do starych wartości, mające skłonić go do radykalnej zmiany przekonań i wyboru dionizyjskiej drogi rozwoju. Kluczową kwestią tej filozofii jest jej wyraźnie antychrześcijański charakter. Nietzsche wielokrotnie powraca do swej krytyki chrześcijaństwa, ponieważ zdaje sobie sprawę, że dionizyjskich wartości nie da się pogodzić z chrześcijańskimi. Jeżeli ludzie nadal będę wierzyć w Chrystusa, to nie pójdą za Dionizosem, a zatem: Dionizos przeciw Ukrzyżowanemu.

Po Nietzschem filozofia dionizyjska przeżywa pewien kryzys, jako że właściwie żaden ze współczesnych myślicieli nie zwrócił uwagi na tkwiące w niej potencjalności i nie był zainteresowany dalszym jej rozwijaniem. Wydaje się, że najbliższy tej optyce myślenia był Giorgio Colli, włoski filozof, wydawca i komentator dzieł Nietzschego, aczkolwiek w paradoksalny sposób buntował się on przeciwko Nietzschemu i Dionizosowi. Pozostawał jednak w dużym stopniu zależny od Nietzscheańskiej krytyki rozumu i teoretycznego poznania, o czym świadczą jego skłonności do penetracji przedfilozoficznego, „mądrościowego" obszaru myślenia. Twórczość Colliego również przesiąknięta jest tym samym duchem poszukiwania pierwotnej prawdy bytu, ukrytej w przemieszczającym się strumieniu życia. Jego duchowym sprzymierzeńcem nie jest jednak Dionizos, lecz Apollo, któremu Colli chciałby przyznać największą boską mądrość oraz władzę nad światem. Zapewne ulegając tej władzy, stara się nas przekonać, że dzięki apollińskiej manii można skuteczniej dotrzeć do źródeł życia niż dzięki dionizyjskiemu upojeniu, które jest tylko częścią owej manii. W tej interpretacji, przypisującej wszystkie znaczące cechy Dionizosa Apollinowi, Dionizos wydaje się zaledwie marionetką, pociąganą za sznurki przez wszechwładnego Apollina. Bliższy wgląd w naturę filozoficznego myślenia, jakie przejawia Colli, po-

zwala jednak przypuszczać, że oto Apollo stał się kolejną maską Dionizosa, reprezentującą przed całym światem jedynego władcę życia i śmierci. Okazjonalne stany najwyższego zachwytu Dionizosem, w jakie popada Colli, wydają się w tym kontekście przebłyskami czystej dionizyjskości spoza nie dość szczelnie osłaniających go masek.

Odnosi się wrażenie, że orficy mieli niemało racji, wskazując na istotę Dionizosa zawartą w zagadce o lustrze. Jeżeli świat jest tylko lustrzanym odbiciem tego boga, w którym kontempluje on samego siebie, to wszelkie działające w świecie siły, wszelkie doznania i nadzieje stają się ze swej natury dionizyjskimi. Gdyby tak rzeczywiście było, to filozofia Nietzschego, tego wielkiego ducha przeszłości, w którego mistycznych wizjach rodziła się przyszłość nadczłowieka, byłaby jedyną filozofią docierającą do prawdy wiecznie stającego się bytu. Nie wiemy jednak, czy ostatecznie wszystko, co istnieje, składa się na boską naturę Dionizosa, czy jest to tylko wytworzony przez życie i przez Nietzschego pozór. Nie wydaje się, aby istniały jakiekolwiek racjonalne metody pozwalające jednoznacznie zweryfikować przekonanie o dionizyjskiej istocie świata. Z tego powodu Dionizos pozostanie bogiem tajemniczym lub, mówiąc za Nietzschem, „bogiem-kusicielem" i „filozofem". Niniejsza praca nie przesądza zatem o słuszności Nietzscheańskiego wyboru, a jedynie doprowadza myślenie do granicy prawd dających się wypowiedzieć i sprawdza konsekwencję przyjętego schematu rozumowania. W tym sensie filozoficzną koncepcję Nietzschego można uznać za zasadną, co jednak wcale nie znaczy, że ma ona być dla innych zobowiązująca, tzn. że powinniśmy przyjąć ją jako naszą własną zasadę życia. Tego rodzaju wybory dokonują się, jak wiadomo, w sferze indywidualnej egzystencji człowieka, a nie w obrębie jakiejkolwiek filozofii. Osobiście, pomimo szacunku i uznania, jakim darzę Nietzschego za jego przepełnione życiową pasją zaangażowanie w budowanie dionizyjskiego światopoglądu, zachowuję, jak sądzę, odpowiedni dystans wobec zaproponowanych przez niego rozwiązań.

MARIAN BRODA:
HISTORIA A ESCHATOLOGIA.
STUDIA NAD MYŚLĄ KONSTANTEGO LEONTJEWA
I „ZAGADKĄ ROSJI"

(Uniwersytet Łódzki)

Konstanty Leontjew (1831-1891), rosyjski myśliciel, pisarz i publicysta, uważany jest powszechnie za postać wyjątkowo nietypową i kontrowersyjną, wzbudzającą radykalnie przeciwne oceny i interpretacje. Zgodność opinii dotyczy jedynie odbierania go „w modusie apofatycznym": przez niemal wszystkich jest on postrzegany jako myśliciel „nierozpoznany", „niezrozumiany", „paradoksalny", „zagadkowy", „tajemniczy".

Pierwszoplanowym celem rozprawy jest analiza całościowo pojętej koncepcji Leontjewa, ujawnienie jej fundamentalnych założeń, rekonstrukcja podstaw wewnętrznej struktury oraz interpretacja zorientowana na pokazanie tych jej, niedostrzeganych zwykle treści, idei, założeń, struktur i postawionych problemów, które czynią go postacią znaczącą dla tradycji intelektualnej i dzisiejszej samoświadomości Rosjan. W ramach proponowanej perspektywy badawczej refleksja nad „tajemnicą", „zagadką" czy „paradoksalnością" Leontjewa, oraz nad kulturowo-historycznymi uwarunkowaniami nieprzypadkowości postrzegania go przez rodaków w takich właśnie kategoriach, w sposób naturalny prowadzi następnie ku pojmowanej również „ w modusie apofatycznym" Rosji, jej „tajemnicy", „zagadce", „paradoksalności".

Tytuł rozprawy *Historia a eschatologia* syntetycznie wyraża zarówno specyfikę, jak i podstawy heurystycznej jedności proponowanego podejścia badawczego, korespondującego, jak twierdzę, z porządkiem rozpoznawanym w strukturach Leontjewowskiej myśli. Typowym dla tradycji rosyjskiej schematom: „historia a eschatologia" oraz „historia bez eschatologu" - z których pierwszy ciąży ku zblokowaniu, niemal utożsamieniu obu wymiarów, a drugi, często nie bez samomistyfikacji, neguje wszelką eschatologię, redukując jej sens do ideologicznych funkcji w służbie ziemskich interesów - przeciwstawiona zostaje, charakteryzująca perspektywę myślową Leontjewa, formuła „historia a eschatologia". Akcentuje ona jednocześnie - w sposób w Rosji wyjątkowy - tyleż współobecność i współzakładanie się, co wyraźną różnicę i autonomię obu porządków *(Wstęp)*.

Realizacja wskazanych celów rozprawy wymagała przedstawienia niezbędnej charakterystyki historycznego kontekstu religijno-kulturowo-społecznego Rosji, myśli rosyjskiej, jej zachodniego punktu odniesienia, niektórych problemów współczesnej samoświadomości oraz informacji biograficznej, ukazującej osobowość i twórczość Leontjewa. Kontekst ów współtworzą, wzmacniając i dopełniając się wzajemnie: maksymalizm eschatologiczny, mistyczny realizm, kosmizm, zorientowanie na jedność i totalność, wspólnotowość, ontologizm, binaryzm wraz z tendencją do finalnego pogodzenia przeciwieństw, historiozofizm, antropocentryzm, panmoralizm, mesjanizm i misjonizm, ciążenie ku koncepcjom eschatologii zrealizowanej, wiara w rosyjski przywilej szczególnej wolności, pragnienie pozostawania lub znalezienia się w centrum świata i wskazania mu, przezwyciężającej ograniczenia historyczności, drogi w przyszłość.

Wśród badaczy myśli Leontjewa dostrzec można charakterystyczną polaryzację interpretacji: z jednej strony próby jednowymiarowej wykładni, sprowadzające ją do którejś z zasad bądź aspektów składowych, z drugiej zaś - ujmowanie rozpatrywanej koncepcji przez pryzmat domniemywanych bądź rzeczywistych sprzeczności, niemożliwych do zapośredniczenia

wewnętrznych opozycji itp. Dystansując się do nich wysuwam tezę, zgodnie z którą, w perspektywie swej własnej dynamiki myślowej, koncepcja Leon - tjewa daje się pojąć jako - niewolny od pewnych sprzeczności i niejednoznaczności proces przechodzenia od prób uzasadnienia zasadniczej zgodności kryteriów religijnych, estetycznych, moralnych, politycznych, przyrodniczych itp., od niekrytycznej, naiwnej syntezy idei religijnych z innymi ideami, ku pogłębiającej się świadomości wielorakości, niewspółmierności i możliwej konfliktowości różnorakich porządków sensu, wymagających określonej hierarchizacji.

Sprawa ma określone konsekwencje strukturalne w postaci dwóch zasadniczych poziomów organizacji rozpatrywanej koncepcji. Na pierwszym, niższym, mamy do czynienia z wielością różnych, niewspółmiernych i często konfliktowych porządków sensu i związanych z nimi systemów wartości. Na drugim, wyższym, konstytuuje się poprzez wybór eschatologicznie pojętego wymiaru religijnego jako swego rodzaju nadsensu - jej całościowa jedność. Poszczególne wymiary zachowują w niej i stosownie do tego powinny być analizowane - swój względnie autonomiczny sens, dziedzinę i własności. Odniesienie religijne odsłania i określa ich sens ostateczny, co wcale nie znaczy, by mogły być one zeń wyprowadzane czy dedukowane jako jego specyfikacje, współharmonizujące ze sobą w jakiejkolwiek formie „łagodnej" czy finalnej syntezy, możliwej do urzeczywistnienia lub choćby pomyślenia w horyzoncie doczesności (roz. I *Tradycja i osobowość).*

Najszerzej rozumiana historyczność - struktury, dynamika, wartości a także sposoby poznania i analizy świata doczesnego - zyskują w koncepcji Leontjewa względną samodzielność i odrębność pojęciową. Za niezbędny i podstawowy wymóg naukowego spojrzenia na świat uznawał on realizm. Sprostanie mu wymagało analizowania dynamiki świata w kategoriach teorii „trójjedynego procesu rozwoju", gdyż ona właśnie oddawała trafnie, jak twierdził, przebieg rzeczywistej dynamiki procesów, dokonujących się w przyrodzie, społeczeństwie i psychice ludzkiej. Z perspektywy współczesnej wiedzy nieuzasadnione byłoby, jak się to czasem w Rosji czyni, przypisywanie koncepcji i „proroctwom" Leontjewa naukowego statusu *sensu stricte.* Jego zasługa leży raczej w zwróceniu uwagi na wiele niedostrzeganych zwykle zjawisk i tendencji (np. na mechanizmy autodestrukcji społeczeństwa liberalno-demokratycznego, procesy wzajemnej dyfuzji pierwiastków *sacrum* i *profanum,* narastania konfliktów narodowych i ideologicznych), wpływających znacząco na historyczną dynamikę społeczeństw, choć niekoniecznie dyktujących jej zasadniczy bieg. Na obraz Leontjewa w rosyjskiej tradycji intelektualnej wielki wpływ wywarł sposób ujmowania przez niego problemów ze sfery wzajemnych relacji między polityką, estetyką i moralnością. Wbrew rozpowszechnionym przekonaniom jego stanowisko

było nie wyrazem amoralizmu czy nihilizmu, ale świadectwem uwolnienia się z naiwności ideologicznych iluzji, zakładających możliwość wyjścia poza granice znanych z historycznych doświadczeń sprzeczności, determinacji, ograniczeń, uniknięcia kosztów własnych itp. (roz. II *Autonomia porządku historycznego).*

Przekroczenie granic historyczności było dla niego sprawą nie nauki, lecz wiary. Otwarcie horyzontu eschatologii nadawało „organicznemu" porządkowi świata historycznego swoisty „nadsens": rozpoznane wcześniej przez naukę „ponadludzkie prawidłowości" dynamiki rzeczywistości empirycznej mogły być wówczas pojmowane w ramach „tajemnej Boskiej teleologii". Autonomia obu porządków, historii i eschatologii, nie oznaczała jednae ich pełnej niezależności, m.in. dlatego, że działania ludzkie podejmowane zawsze w określonym kontekście historycznym pociągają za sobą niesprowadzalne do siebie konsekwencje społeczne z jednej strony, a eschatologiczne z drugiej. Kategorią, wokół której ogniskuje się postawa Leontjewa i odsłania głęboki - nie tylko w wymiarze religijnym - sens jego koncepcji jest pojęcie próby inicjacyjnej. Myśliciel był poruszony przeczuciem śmierci: zarówno własnej, jednostkowej, jak i uniwersalnej, rozkładu ziemskiego świata. W obu wymiarach podjął próbę inicjacyjnego przekształcenia dramatyzmu kruchości istnienia w wolne od naiwności łatwego pocieszenia doświadczenie pozytywne, służące duchowemu odrodzeniu.

O znaczeniu myśli Leontjewa decyduje to, że stanowiąc integralny element rosyjskiej tradycji intelektualnej i kulturowej, wyrosłej na glebie prawosławia, wypracowuje ona umożliwiający ich rzeczywistą problematyzację punkt widzenia pod wieloma względami istotnie transcendentny w stosunku do dominującego tam od stuleci nurtu owej tradycji wraz z właściwym mu typem postaw, charakterem percepcji i konceptualizacji realności. Ceną, którą Leontjewowi przyszło za to zapłacić były intelektualna samotność, peryferyjność i obcość, a przede wszystkim rozpowszechniony w Rosji sposób postrzegania go w kategoriach „nierozpoznanego fenomenu", „zagadki", „tajemnicy" i „paradoksu".

Wypracowana dla potrzeb analizy myśli Leontjewa perspektywa badawcza może stanowić również heurystyczną podstawę analizy, centralnych w rosyjskiej tradycji myślowej, finalistycznie pojmowanych wysiłków Rosjan, zmierzających do określenia własnej tożsamości, zrozumienie Rosji i samych siebie. Zamiast przyłączenia się do stanowiska osób starających się definitywnie rozstrzygnąć spór o naturę „Rosyjskiego Sfinksa", bądź osób *a priori* negujących wszelki sens takich prób, pozwala ona - w dystansie do nich - zastanowić się nad fenomenem ustawiczności podobnych dążeń wyznaczonych imperatywem „zrozumienia Rosji"; nad tym, co on świadomie bądź bezwiednie zakłada, co przesłania i czego szuka. Możliwe staje się

wówczas ujawnienie jego uwikłania w uniwersalne struktury mitu, rozpoznanie religijno-kulturowych i duchowo-mentalnych przesłanek pojawienia się, centralności miejsca i żywotności w tradycji rosyjskiej, a także wyznaczonych przezeń myślowych ram rosyjskich prób samopoznania i samoproblematyzacji oraz wspólnej, gdyż współzakładanej przez nie, przestrzeni sensu.

Doświadczenie głębi rosyjskości jako nieokreśloności, paradoksu, zagadki i tajemnicy - szczególny przypadek ogólniejszego doświadczenia *sacrum* - może być rozpatrywane jako konkretyzacja potrzeby reaktualizacji pierwotnej jedności i pełni, zorientowanej na stan regeneracji w aspekcie jednostkowym i wspólnotowym, a nawet kosmicznym. Ośrodkowe miejsce, które w rosyjskiej tradycji myślowej zajmują od wieków wysiłki „zrozumienia Rosji" rozwiązania jej „zagadki" bądź kontemplacji jej „tajemnicy" nie są przypadkowe, gdyż u ich podstaw leżą właściwości, współtworzące rosyjski genotyp religijno-kulturowy i duchowo-mentalny. Rozpowszechniony w refleksji nad rosyjską tożsamością syntetyczny motyw sfinksa, stawia rosyjskiego Edypa-inteligenta przed wyzwaniem, związanym ze świadomością wielości aspektów rzeczywistości, różnorodności porządków sensu, odmienności typów wiedzy, kulturowo-społecznej względności i sytuacyjności, stawianych przez nich siebie, wespół z innymi, pytań. Jeśli będzie on mu w stanie sprostać, zamiast złej alternatywy - wykorzenienia z rodzimej tradycji bądź bezrefleksyjnego zatopienia w niej - otworzy się przed nim perspektywa pogłębienia samoświadomości jednostkowej i wspólnotowej, krytycznego dystansu i odpowiedzialnej wolności (roz. IV *Zrozumieć Rosję ?).*

PIOTR BRYKCZYŃSKI:
ONTOLOGIA ZBIORÓW I POJĘCIE FORMY
(Uniwersytet Warszawski)

Rozprawa dzieli się na część preparacyjną o charakterze systematyzująco-historycznym (rozdziały I i II) oraz część poświęconą logiczno-ontologicznej problematyce formy, z ograniczeniem do ontologii zbiorów. Przez ontologię zbiorów rozumie się dział ontologii (w jednym ze znaczeń tego terminu) zajmujący się zbiorami w sensie „naiwnej" teorii mnogości. W części pierwszej wraz z ontologią zbiorów rozważane są inne *ontologie predykacyjne* rozumiane jako teorie dostarczające ontologicznych ram dla opisu warunków prawdziwości zdań predykacyjnych. W uniwersum dyskursu ontologii predykacyjnych wyróżnia się *praedicata* (w liczbie pojedynczej - *praedicatum)* rozumiane jako „semantyczne korelaty" predykatów (wybór terminu tłumaczy się potrzebą zapewnienia neutralności względem różnych ontologii predykacyjnych). Wśród predykatów wyróżnia się predykaty *dekompozycyjne.* Tak nazywa się predykaty, które stosowane są dla „odtworze-

nia zdaniowości" z zachowaniem sensu (z dokładnością do szczegółów niezależnych od wyboru ram ontologicznych), w okolicznościach, w których predykat zdania wyjściowego zostaje zastąpiony terminem indywidualnym denotującym odpowiednie *praedicatum* (por.: „śnieg jest biały" i „śnieg *ma* białość"; „Toruń leży nad Wisłą" i „*między* Toruniem *i* Wisłą *zachodzi* leżenie nad"). Przymiotnik „dekompozycyjny" stosuje się odpowiednio do *praedicata*. Teoriomnogościowe należenie określa się jako *praedicatum* dekompozycyjne. Objaśniając dodatkowo pojęcia predykatu i *praedicatum* dekompozycyjnego, zwraca się uwagę na możliwość iterowania operacji polegającej na wskazanego rodzaju nominalizacji i odtwarzaniu zdaniowości. Stosuje się w związku z tym metaforę „horyzontów dekompozycyjnych", przeciwstawiając ją metaforze hierarchii poziomów. Podnosi się kwestię swoistości horyzontów dekompozycyjnych w świecie zbiorów.

Ontologie predykacyjne dostarczają też ram ontologicznych analizie pewnych współczesnych pojęć struktury (formy) zrelatywizowanej do relacji. Kontekst „ontologii form" wysuwa na pierwszy plan relatywizację do relacji dekompozycyjnych, w tym - do teoriomnogościowo rozumianego należenia. Wyznacza to główny trop eksplikacyjny łączący wskazane dwie części rozprawy.

Perspektywie logiczno-ontologicznej towarzyszy w części pierwszej perspektywa rdzennie logiczna, wysuwająca na pierwszy plan problematykę formy logicznej zdania, formy (kształtu) wyrażeń oraz klas formalnych. Rozważane pojęcia formy systematyzuje się, wyróżniając trzy „warstwy" myślowego ujmowania przedmiotów: warstwę tworów słownych, warstwę znaczenia *(meaning)* i warstwę odniesienia *(reference)*. Wyróżnia się ponadto dwa aspekty warstwy trzeciej: aspekt semantyczny i aspekt ontologiczny. Badania nad aspektem semantycznym pośredniczą w pewnym sensie między badaniami nad znaczeniem i badaniami logiczno-ontologicznymi. Nawiązując do przedstawionych wyników analizy logicznych pojęć formy, zwraca się uwagę, że w każdej ze wskazanych trzech warstw, w wypadku zaś warstwy trzeciej - odrębnie dla obu wskazanych aspektów, tradycje badawcze logiki pozwalają dokonać rozróżnień, które z zastosowaniem technicznej terminologii i/lub w kontekście swobodnego, dopuszczającego użycia figuratywne wysłowienia mogą być dokonane w terminach „formy" i „materii". Podkreśla się, że wszystkie te dystynkcje, dzielące aktualnie lub potencjalnie (w granicach narzucającego się użycia figuratywnego) tę samą szatę słowną, mają wspólny rodowód. Daje się on z grubsza biorąc określić jako Arystotelesowsko-scholastyczny. W uzupełniających tę diagnozę rozważaniach dotyczących ogniw pośredniczących szczególnie dużo miejsce poświęca się kwestii pośrednictwa pojęć formy u Kanta.

Przyjmowane w rozprawie ontologiczne założenia dające się wysłowić w języku teorii mnogości nie wykraczają, z grubsza biorąc, poza założenia znane dobrze (co nie znaczy: ontologicznie nieproblematyczne) z praktyki badawczej w matematyce. Podawane dowody relewantnych ontologicznie twierdzeń teoriomnogościowych zakładają aksjomatykę systemu Kelleya-Morse'a zmodyfikowaną w takim zakresie, w jakim jest to niezbędne dla uwzględnienia indywiduów rozumianych jako nieklasy. Z powodów ontologicznych na pierwszy plan wysuwa się dystynkcję: indywiduum lub klasa pusta - klasa niepusta, w odróżnieniu od dystynkcji: indywiduum - klasa (indywidua i klasę pustą obejmuje się wspólnym mianem „przedmiotów bazowych"; zbiór przedmiotów bazowych nazywa się „zbiorem bazowym").

Badania, których wyniki zostały zreferowane w drugiej ze wskazanych części rozprawy, i które zmierzają do eksplikacji logiczno-ontologicznych pojęć formy, koncentrują się na wykorzystaniu idei izomorfizmu oraz idei niezmienników absolutnych (niezmienników wszystkich permutacji). Z idei izomorfizmu korzysta się, wprowadzając pojęcie mocnego izomorfizmu. Pomocniczo definiuje się m.in. pojęcie mnogościowej zawartości (zbioru lub indywiduum): mnogościowa zawartość zbioru lub indywiduum x jest to najmniejsza klasa, do której należy x i która jest zamknięta („lewostronnie") ze względu na należenie (definicja III. 9. (18)). Mocna izomorficzność polega na izomorficzności należenia ograniczonego do mnogościowej zawartości danych zbiorów lub indywiduów (definicja III. 9. (28)).

W badaniach nad naturą funkcji ustalających mocny izomorfizm, jak również w badaniach nad niezmienniczością absolutną, wraz z pojęciami definiowanymi za pomocą pojęcia zbioru potęgowego stosuje się pojęcia zdefiniowane analogicznie za pomocą pojęcia zbioru *parapotęgowego* rozumianego jako zbiór podzbiorów niepustych danego zbioru. Pojęcia zbioru potęgowego i parapotęgowego są istotne m.in. dla zdefiniowania odpowiednich rozszerzeń funkcji (w tym - funkcji stanowiących permutacje jakiegoś zbioru). W kontekście podejmowanej problematyki pojęcia „parapotęgowe" górują nad pojęciami „potęgowymi" pod względem motywacji ontologicznej oraz prostoty relewantnych zależności formalnych.

Wśród podnoszonych zagadnień dotyczących mocnego izomorfizmu są zagadnienia związków z równolicznością, izomorfizmem relacji oraz izomorfizmem systemów relacyjnych. Dowodzi się (twierdzenia IV. 3. (42)-(44)), że zachodzą następujące zależności: (i) podzbiory zbioru bazowego są mocno izomorficzne wtedy i tylko wtedy, gdy są równoliczne; (ii) relacje o polu zawartym w zbiorze bazowym są mocno izomorficzne wtedy i tylko wtedy, gdy są izomorficzne; (iii) systemy relacyjne jednozakresowe pierwszego rzędu z zakresem zawartym w zbiorze indywiduów są mocno izomorficzne wtedy i tylko wtedy, gdy są izomorficzne.

Relatywizując niezmienniczość do permutowanego zbioru, niezmienniki absolutne zdefiniowane „potęgowo” *(resp.* „parapotęgowo”) nazywa się „niezmiennikami potęgowymi *(resp.* parapotęgowymi) nad” danym zbiorem (definicje VI. 1. (3), (4)). Rozważa się przede wszystkim niezmienniki parapotęgowe nad zbiorem bazowym (w wypadku tego zbioru równoważnie można mówić o niezmiennikach potęgowych). Porównując selektywność opisywania zbiorów i indywiduów w kategoriach mocnego izomorfizmu oraz niezmienników parapotęgowych nad zbiorem bazowym, dowodzi się m.in., że relacja należenia do tych samych niezmienników parapotęgowych nad zbiorem bazowym jest zawarta w mocnym izomorfizmie (twierdzenie VI. 4. (4)), i że inkluzja zachodzi w kierunku odwrotnym wtedy i tylko wtedy, gdy zbiór indywiduów jest zbiorem skończonym (twierdzenie VI. 4. (5)). Dowodzi się również, że wszystkie niepuste zbiory zamknięte ze względu na mocny izomorfizm są niezmiennikami parapotęgowymi nad zbiorem bazowym (twierdzenie VI. 4. (22)). Twierdzenie VI. 4. (23) głosi warunkowe zachodzenie zależności odwrotnej, z warunkiem tym samym, co w twierdzeniu VI. 4. (5). Dla wyjaśnienia wskazanej zależności od skończoności zbioru indywiduów wskazuje się dwa „czynniki”: równoliczność zbiorów nieskończonych z pewnymi ich podzbiorami właściwymi oraz - jako czynnik różnicujący wpływ czynnika pierwszego - „zachowywanie” przez odpowiednie rozszerzenia permutacji momentu obejmowania całego „materiału konstrukcyjnego”.

Oceniając zastosowania pojęcia mocnego izomorfizmu jako owocniejsze w wypadku eksplikacji logiczno-ontologicznych pojęć formy, korzystanie z idei niezmienniczości absolutnej uznaje się za komplementarne w zakresie ontologicznej charakterystyki klas formalnych oraz w zakresie ustalania ontologicznych podstaw semantyki stałych logicznych. W *Posłowiu* wskazuje się możliwe kierunki rozwinięć i uzupełnień, wyrażając m.in. przypuszczenie, że historycznie ugruntowana eksplikacja logiczno-ontologicznych pojęć formy dostarcza wsparcia tezie o matematyczności świata.

BOHDAN CHWEDEŃCZUK;
PRZEKONANIA RELIGIJNE
(Uniwersytet Warszawski)

Jestem ateistą, czyli człowiekiem, który - wedle trafnego określenia Mariana Przełęckiego (zob. jego artykuł *Sacrum moralne*, „Znak” nr 477, 1995, s. 16-19, przedruk w: Marian Przełęcki: O *rozumności i dobroci. Propozycje i morały*. Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2002, s. 105-108)

Rozprawa ukazała się w postaci książki: *Przekonania religijne*. Fundacja Aletheia, Warszawa 2002. (Odwołuję się do tej książki pisząc w nawiasie *PR* wraz z numerem strony.)

- „twierdzenia o istnieniu Boga nie przyjmuje, [...] nie jest przekonany, że Bóg istnieje".

Byłem jednak do czasu przeprowadzenia badań, których owocem jest moja rozprawa habilitacyjna o przekonaniach religijnych, ateistą bezrefleksyjnym, czyli takim, któremu pojęcia religijne jawią się jako niejasne, argumenty religijne zdają mu się niewystarczające, a do postępowania moralnie wartościowego nie jest mu potrzebny Bóg.

Dziś uznaję się za kogoś, kto *wie*, że „kluczowe słowa religii, nazwy bóstw i ich przymiotów, są pozbawione sensu, złożone z owych słów prawdy wiary, choćbyśmy im sens przyznali, są bezzasadne, a choćbyśmy je uzasadnili, moralności nie da się zbudować na religii" (PR, 187). Jestem bowiem przekonany, że rozważania, które przeprowadziłem, dają mi - a tym samym każdemu, kto je prześledzi - tę wiedzę.

Jaką wartość ma religia ?— oto moje wyjściowe pytanie. Mając je, trzeba było postawić pytanie kolejne, a logicznie wcześniejsze: Co to jest religia? Okazuje się, że są dwie grupy odpowiedzi na to pytanie - taka, w której znajduję nieklasyczne pojęcia religii, i taka, w której występuje klasyczne pojęcie religii. Klasyczne pojęcie religii ma schemat dualistyczny: religia to wiara oraz kult. Zaczynam od tego pojęcia: rozpatruję różne historyczne realizacje tego schematu, począwszy od formuły Tomasza Hobbesa, analizuję i komentuję (w ahistorycznej, lecz merytorycznie zasadnej kolejności) formuły Durkheima, Lutra, Bergsona, Schelera, Bocheńskiego, Kanta, Znanieckiego, Brightmana. Zgłaszam różne zastrzeżenia pod adresem tych formuł, ale opowiadam się ostatecznie za klasycznym rozumieniem religii: definicję, której owocem jest klasyczne pojęcie religii, uznaję za prawdziwą realną definicję religii. Rozpatruję następnie nieklasyczne pojęcia religii (np. romantyczne, gdzie religia to ani „myślenie, ani działanie, lecz ogląd i uczucie"), badam racje, którymi kierują się rzecznicy tych pojęć, gdy odrzucają pojęcie klasyczne, i te, które przytaczają na obronę swoich pojęć. Nie znajduję w tym zasobie racji ani takich, które zmuszałyby do odrzucenia klasycznego pojęcia religii, ani takich, które pozwalałyby pojmować nieklasycznie religię.

Ważne wydaje mi się zamykające tę partię rozważań twierdzenie, że nieklasyczne ujęcia religii są, zamierzonymi lub niezamierzonymi, próbami ominięcia pytania o sens wypowiedzi religijnych.

Dla mnie natomiast jest to sprawa kluczowa, skoro interesuje mnie wartość *przekonaniowego* składnika religii, a nie sposób żywić przekonań bez zdań sensownych. Przystępuję zatem (w części głównej rozprawy, zatytułowanej *Sensy)* do odpowiedzi na pytanie, czy wyrażenia religii, przede wszystkim nazwy bóstw, mają sens, a szczególnie, czy ma go nieodzowna w religiach monoteistycznych nazwa „Bóg".

Odpowiadam przecząco na to pytanie. Na przeszkodzie sensowności słowa „Bóg" - twierdzę - stoi wymóg, który nazywam wymogiem Hume'a: „Słowo, x, może mieć znaczenie tylko pod warunkiem, że mogę wiedzieć, co najmniej w jednej sytuacji, iż «to jest X», przy czym «to» oznacza coś *uchwytnego zmysłowo"* (sformułowanie tego wymogu biorę od J. L. Austina). Słowo „Bóg", z założenia, nie oznacza czegoś uchwytnego zmysłowo, jest zatem pozbawione sensu.

Stanowisko to natychmiast budzi sprzeciw, a raczej wiele różnych sprzeciwów. Dzielę więc oponentów na dwie rodziny i badam po kolei zarzuty, które można im przypisać. Wymóg Hume'a traktuję bowiem jako *hipotezę,* staram się więc ją obalić, konfrontując ją z poglądami, które ją falsyfikują, jeśli są słuszne. Znajduję ośmiu przeciwników wymogu Hume'a: „Połowa z nich przypuszcza ataki na ogólną wersję hipotezy Hume'a, a druga połowa na jej zastosowanie do języka religii" *(PR,* 64). W pierwszej czwórce badam argumenty: (1) z samozwrotności, (2) z dwóch pni poznania, (3) z perypetii empiryzmu, oraz (4) z antyrealizmu znaczeń. Na czwórkę drugą, obejmującą argumenty konstruktywne, które pokazują, czemu język religii zawdzięcza swój poznawczy sens, składają się argumenty: (1) z doświadczenia religijnego, (2) argument odwołujący się do analogicznego i metaforycznego charakteru języka religii, (3) argument wskazujący, że religia ma własne źródła sensu, oraz (4) argument korzystający z nietwierdzeniowej teorii religii.

Żaden z tych kontrempiryzmów, w moim przekonaniu, nie wytrzymuje krytyki. Semantyczna część rozprawy, poświęcona sensowności języka wyrażającego podstawowe przekonania religijne, przynosi mi zatem wynik w postaci niezachwianej hipotezy Hume'a, ta zaś, wpleciona w prosty sylogizm, generuje wniosek, że wyrażenia religii są pozbawione sensu. Wychodzi więc na to, że mój ateizm zasługuje na miano *ateizmu semantycznego:* rzeczywiście, twierdzenia o istnieniu Boga nie przyjmuję, ale nie przyjmuję go w swoisty sposób - mam je mianowicie za nietwierdzenie. Część główną rozprawy zamykają pobieżne rozważania, w których staram się naszkicować wyjaśnienie zjawiska, które wolno mi nazwać, w świetle mojego wyniku, mistyfikacją semantyczną - zjawiska, jakim jest poczucie wielu ludzi, że język religii jest wypełniony sensem. Wyjaśnienie to idzie torem wytyczonym przez ortodoksyjnych empirystów (np. przez R. Camapa, A. J. Ayera), że mianowicie język religii przekazuje obrazy, lecz nie sensy. Staram się jednak na tej drodze powiedzieć coś od siebie.

Część główną rozprawy uzupełniają dwa dodatki. W dodatku pierwszym pod tytułem *Racje* zajmuje mnie kwestia zasadności przekonań religijnych, za których wybitnego reprezentanta uznaję tezę teizmu. Kwestię tę rozpatruję, zawiesiwszy rzecz jasna uzyskaną w części głównej diagnozę bezsensowności poznawczej wyrażeń religii. Przyjmuję najpierw podział dowodów

na istnienie Boga na aprioryczne, empiryczno-dedukcyjne i empiryczno--indukcyjne i powtarzam za wieloma autorami (m.in. za Immanuelem Kantem, Bertrandem Russellem, Marianem Przełęckim) opinię o „zasadniczej niekonkluzywności trybów takiego dowodzenia" *(PR,* 159). Opisuję jedynie, bez wchodzenia w szczegóły, nerw dawno znalezionych zarzutów przeciw tym dowodom, zarzutów skłaniających mnie do poglądu, że dowody te są zasadniczo, a nie tylko jakoś technicznie niewydajne. Następnie rozpatruję dwie interesujące drogi utwierdzenia tezy teizmu - przez zmianę pojęcia racjonalności, którą wiążę z Williamem Jamesem, oraz przez zmianę pojęcia uzasadniania, którą wiążę z tak zwanym empiryzmem religijnym, czyli programem ugruntowania tezy teizmu na doświadczeniu religijnym. Wykazuję jednak, że drogi te są niedrożne - że mianowicie inspirowane ideą Jamesa, bym pozbawiony racji kierował się w sprawach ważnych skłonnościami, rozszerzenie pojęcia racjonalności, które miałoby pozwalać na racjonalne uznanie tezy teizmu, „kończy się bądź na irracjonalizmie, bądź na zakazie wprowadzania tezy teizmu do zasobu przekonań człowieka racjonalnego" *(PR,* 166); o doświadczeniu religijnym natomiast wykazuję, biorąc w uproszczeniu, że trzeba wierzyć w Boga, by uznawać, że istnieje doświadczenie religijne, które miało nas do Boga doprowadzić.

W dodatku drugim o tytule *Dobra* rozpatruję znane stanowisko, że bez Boga wszystko wolno, bo religia jest podstawą moralności. Rozważanie to jest możliwe po kolejnej koncesji: załóżmy - wbrew wynikowi uzyskanemu w dodatku pierwszym (uzyskanemu tam zresztą po pierwszej koncesji) - że teza teizmu jest zasadna, i zobaczmy, czy Dostojewski miał rację. W tezie o nieodzowności religii dla moralności znajduję trzy składniki: „(A) nie da się utworzyć pojęć moralnych bez pojęć religijnych; (B) nie da się uzasadnić przekonań moralnych bez przekonań religijnych; (C) nie da się żyć moralnie dobrze bez religijnych wskazań moralnych" *(PR,* 177). Dowodzę następnie, że wszystkie te zdania są fałszywe. W dowodzie fałszywości zdania (A) korzystam miedzy innymi z czegoś, co nazywam wyzwaniem Sokratesa (występuje z nim Sokrates w Platońskim *Eutyfronie* pytając, „czy bogowie lubią to, co zbożne, dlatego że ono jest zbożne, czy też ono jest dlatego zbożne, że je bogowie lubią)", a w dowodzie fałszywości zdania (B) posługuję się miedzy innymi gilotyną Hume'a, czyli jego twierdzeniem, że ze zdań o faktach nie wynikają zdania o powinnościach; dowód fałszywości zdania (C) prowadzę przez analizę głośnego religijnego nakazu moralnego, by miłować „swego bliźniego jak siebie samego", wykazując, że obarczają go drastyczne wady, alogiczność i nieinstruktywność. Nie istnieje zatem moralność religijna jako moralność ugruntowana logicznie na religii. „Istnieje natomiast moralistyka religijna, czyli propagowanie różnych sposobów postępowania przy użyciu obrazów, gestów i ceremonii religijnych" *(PR,* 186).

Rozprawę *wieńczy Zakończenie*, w którym zbieram jej wyniki i zwracam uwagę na „pytanie o genezę religii" jako Jedno z ważniejszych pytań na obszarze wiedzy o człowieku". Twierdzę, że „istnieje wiarygodna odpowiedź na to pytanie", osiągnięta połączonymi siłami wielu filozofów, myślicieli religijnych i uczonych, odpowiedź wiążąca powstanie religii ze zjawiskami w świecie ludzkiej i pozaludzkiej przyrody *(PR*, 194).

Rozprawę zamykają obszerne przypisy (PR, s. 195-246), przynoszące informacje bibliograficzne, ale też dodatkowe rozważania różnych kwestii, a złożona z ponad dwustu pozycji bibliografia kieruje Czytelnika do literatury filozoficznej, religioznawczej i religijnej.

TADEUSZ CZARNECKI:
MOORE I WITTGENSTEIN.
NIEKARTEZJAŃSKIE ROZWIĄZANIA PROBLEMU PEWNOŚCI

(Uniwersytet Jagielloński w Krakowie)

Książka przedstawia złożoność zjawiska sceptycyzmu kartezjańskiego, główne składniki pragmatycznego antysceptycyzmu Moore'a i jego rozwinięcie u Wittgensteina. Autor daje wyraz przekonaniu, że krytyka sceptycyzmu zawarta w *O pewności* nie mogłaby powstać bez charakterystycznego dla Moore'a argumentu z pragmatycznej niekoherencji. W pierwszym rozdziale książki podkreśla się to, że ocena poprawności argumentów sceptycznych musi być poprzedzona rozpoznaniem ich struktury. Jeżeli bada się np. strukturę argumentu ze snu, to okazuje się, że oprócz elementów powierzchniowych: przesłanki, reguły rozumowania i wniosku, można w nim także wyróżnić dwa ukryte założenia: założenie logiczne i założenie metafizyczne. Założenie logiczne gwarantuje sensowność przesłanki. Założenie metafizyczne: jest możliwe, abyśmy mieli doświadczenia, które mamy teraz, także wówczas, gdybyśmy śnili, przesądza natomiast o globalnym zasięgu argumentu sceptycznego. Gdyby założenia były wadliwe, to argument sceptyczny przestałby być realnym zagrożeniem. Zwraca się uwagę na to, że niezwykle ważne jest ustalenie celu argumentu sceptycznego: nie można dokonać zadowalającej krytyki sceptycyzmu, błędnie identyfikując cel ataku sceptycznego.

W rozdziale drugim autor omawia antysceptyczne dokonania Moore'a. Moore atakuje określoną wersję argumentu globalnego, tzn. podważającego całość wiedzy empirycznej, który można nazwać "argumentem z możliwości nieistnienia świata". Przesłanką tego argumentu jest przekształcona teza idealizmu "Jest możliwe, że świat zewnętrzny nie istnieje". Moore ujawnia pragmatyczną sprzeczność między idealistycznym wątpieniem w istnienie świata i przekonaniami zdrowego rozsądku. Dokonuje mianowicie selekcji zbioru zdań implikujących tezę realizmu, nazywanych później "zdaniami Moore'a" i wykazuje, że mają one wyjątkowe własności epistemiczne: są

nośnikami wiedzy pewnej. Przeprowadza oryginalne analizy pragmatyczne tychże zdań, aby pokazać, że z faktu, iż są one zdaniami przypadkowymi nie wynika, że są zdaniami wątpliwymi. Moore skutecznie krytykuje założenie logiczne, ale jest bezradny wobec założenia metafizycznego.

W trzecim roz. stawia się tezę, że krytyczne oceny poglądów Moore'a są w dużej mierze uwarunkowane preferencjami filozoficznymi samych interpretatorów. Interpretacje tradycyjne zwracają uwagę na to, że Moore'owi nie udało się podważyć założenia metafizycznego, a interpretacje pragmatyczne na to, że Moore łamie reguły poprawności stwierdzeń wiedzy. Stwierdzenia wiedzy Moore'a są uznawane odpowiednio za dogmatyczne lub nienaturalne, a samego Moore'a oskarża się o popełnienie błędu kolistości rozumowania; o podważanie sceptycyzmu przy użyciu stwierdzeń, które pozostają w zasięgu argumentów sceptycznych. Rozdział czwarty relacjonuje wybrane interpretacje O *pewności*. Okazuje się, że interpretatorzy kładą nacisk na eksplikację terminów technicznych stosowanych przez Wittgensteina do opisu funkcji epistemicznych zdań Moore'a. Mają natomiast wyraźne kłopoty z oceną tego, czy pomysły Wittgensteina dają wystarczające odrzucenie sceptycyzmu, a to z tego powodu, że sami nie mają zdecydowanych poglądów na temat tego, czym jest sceptycyzm. Zgodnie ocenia się, że Wittgenstein proponuje pragmatyczną epistemologię, która jest antysceptyczna ze względu na to, że jej głównym punktem odniesienia są gry językowe. Brakuje natomiast dokładnych omówień argumentów semantycznych Wittgensteina.

W piątym rozdziale twierdzi się, że kluczowe argumenty antysceptyczne Wittgensteina nie mają charakteru epistemicznego, lecz semantyczny. Wittgenstein rozpoczyna od twierdzenia, że wątpienie musi być poprzedzone rozumieniem języka. Dokonuje analizy potocznych narzędzi semantycznych i wyprowadza wniosek, że zdania Moore'a są nośnikami znaczenia dla terminów empirycznych lub zapisami założeń stosowania narzędzi semantycznych. Zatem, Wittgenstein wyjaśnia podstawowe role, jakie zdania Moore'a pełnią w systemie języka naturalnego jako całości. Pragmatyczna krytyka argumentu ze snu ma natomiast charakter a-systemowy. Wittgenstein powołuje się wyłącznie na cechę intencjonalności stwierdzeń: stwierdzenie zdania nie może być uznane za sensowne, kiedy zakłada się, że osoba dokonująca stwierdzenia nie jest w stanie nawiązać porozumienia z innymi ludźmi.

Moore uważa, że sceptyk nie potrafi odebrać ludziom przekonania o pewności niektórych zdań empirycznych. Pragnie zatem wyjaśnić, dlaczego argumenty sceptyczne nie eliminują przekonania o ich pewności; dlaczego, zakładając, że ich celem jest wywołanie postawy wątpienia, nie zostaje on osiągnięty. I dalej pyta, czy sceptyk ma rację, gdy twierdzi, że ich pewność jest irracjonalna, ponieważ nie został spełniony warunek uzasadnienia.

W śród interpretatorów sceptycyzmu nie ma zgody co do tego, jaki jest cel ataku sceptyka i, w zależności od tego, jak go rozumieją, sugerowane są różne strategie antysceptyczne. Strategia pragmatyczna jest następująca: Skoro sceptyk atakuje pewność stwierdzeń wiedzy, to należy wykazać, że niektóre stwierdzenia wiedzy są wyjątkowe: nie wymagają spełnienia warunku uzasadnienia, a zachowują status stwierdzeń racjonalnych.

Poglądy Moore'a można o tyle włączyć do orientacji pragmatycznej, że sceptycyzm jest dla niego atakiem na stwierdzenia wiedzy. Dąży on do wykazania, że zdania z jego list mogą być uznane za pewne bez uzasadnienia. Wittgenstein idzie jeszcze dalej, twierdząc, że pragmatyka stwarza szansę na dokonanie istotnego przewartościowania: pozwala odróżnić stwierdzenia epistemiczne od stwierdzeń semantycznych i przesunąć punkt ciężkości krytyki sceptycyzmu z epistemologii na semantykę: 1. Tradycyjny fundamentalizm epistemiczny jest warunkiem wystarczającym sceptycyzmu, ale pragmatyczny fundamentalizm semantyczny wyklucza sceptycyzm. 2. Reguły przeniesienia i powtórzenia, konieczne do sformułowania argumentów sceptycznych, są uniwersalne dla zdań, ale nie mają zastosowania w przypadku stwierdzeń Moore'a, pełniących funkcje semantyczne. 3. Założenie logiczne, iż negacja zdania przypadkowego jest zdaniem sensownym, nie jest prawomocne dla stwierdzeń semantycznych ze zdaniami Moore'a. Założenie fundamentalizmu, o pierwotności zdań percepcyjnych wobec zdań przedmiotowych, jest sprzeczne z tezą, że zdania percepcyjne nie pełnią funkcji nośników znaczenia w żadnych kontekstach semantycznych.

Semantyka pragmatyczna oferuje możliwość argumentacji na rzecz tezy, że zdania percepcyjne nie są warunkiem koniecznym wiedzy o świecie zewnętrznym. Można twierdzić, że wiedza o świecie nie powstaje z przekształcenia zdań o danych zmysłowych w zdania o przedmiotach, o ile założy się, że warunkiem istnienia wiedzy jest posługiwanie się językiem. Wittgenstein przyjmuje, że język jest nośnikiem wiedzy o świecie i w ten sposób otwiera sobie drogę do wykazania, że stwierdzenia ze zdaniami przedmiotowymi są, z punktu widzenia możliwości funkcjonowania języka, pierwotne wobec stwierdzeń ze zdaniami percepcyjnymi.

Moore uważa, że podstawową przesłanką sceptycyzmu jest modalny wariant tezy idealistycznej "Świat zewnętrzny nie istnieje" i w konsekwencji stałym składnikiem jego poglądów jest teza realizmu o niezależnym od świadomości istnieniu przedmiotów fizycznych. Przywoływanie tezy realizmu świadczy o tym, że istnienie świata jest dla Moore'a przedmiotowym warunkiem wiedzy i zarazem podstawowym celem ataku sceptyka. Nie martwi się tym atakiem, gdyż sądzi, że idealizm nie jest groźny, skoro nie potrafi przedstawić zadowalającego wyjaśnienia relacji "dana zmysłowa - przedmiot fizyczny". Moore początkowo nie zdaje sobie sprawy z tego, że idealizm

jest zaledwie warunkiem wystarczającym sceptycyzmu. Traktując go jako warunek konieczny i wystarczający, myśli, że odrzucenie idealizmu równa się odrzuceniu sceptycyzmu.

Moore dowodzi istnienia świata zapewne dlatego, że uświadamia sobie wagę przesłanki w strukturze argumentu sceptycznego i odczuwa potrzebę jej odrzucenia. Ten krok naraża go na zarzut błędnego koła w rozumowaniu. Zarzut kolistości jest jednak trafny tylko wtedy, gdy traktuje się przesłankę dowodu Moore'a jako zdanie. Ponieważ przesłanka dowodu jest stwierdzeniem, pojawia się paradoks wątpienia: można ją łatwo podważyć jako zdanie empiryczne, ale nie sposób jej podważyć jako stwierdzenia skierowanego do adresatów. Kiedy Moore broni przesłanki dowodu, wydaje się nie dostrzegać wagi warunku podmiotowego wiedzy, tzn. wymogu, aby podmiot był świadomy, ponieważ w gruncie rzeczy nie odczuwa potrzeby reagowania na argument ze snu. Kiedy wreszcie zdaje sobie sprawę z tego, że dla sceptycyzmu prawdziwie rozstrzygająca jest sugestia o niespełnialności warunku podmiotowego wiedzy, nie potrafi jej odeprzeć i uznaje skuteczność argumentu ze snu.

Argumenty pragmatyczne Moore'a są udane, ale niewłaściwie ukierunkowane. Moore skupia się na rozbiciu zależności "Jeżeli *p* jest zdaniem przypadkowym, to *p* jest zdaniem wątpliwym", a powinien zdyskredytować zależność "Jeżeli *p* jest zdaniem empirycznym, to *p* jest zdaniem wątpliwym". Ujawnia pragmatyczny związek między operatorem modalnym i epistemicznym: "Jeżeli wiem, że *p*, to nie jest możliwe, aby nie-p", dzięki czemu stawia tezę, że z faktu przypadkowości zdania nie wynika to, że nie może być ono wyrazem wiedzy. Wykazuje, że cecha formalna przypadkowości zdania nie jest warunkiem wystarczającym sceptycyzmu. Początkowo nie dostrzega tego, że o wiele mocniejszy związek zachodzi między sceptycyzmem, a idealistyczną interpretacją empiryczności zdań i aksjomatem fundamentalizmu, że każde zdanie o przedmiotach zewnętrznych musi być uzasadnione przez inferencję ze zdań o percepcjach. Kiedy uznaje, że to właśnie idealistyczna koncepcja doświadczenia jest warunkiem wystarczający sceptycyzmu, nie podejmuje żadnych prób podważenia jej prawomocności.

Brak pragmatycznej analizy zależności "zdanie empiryczne - zdanie wątpliwe" bierze się zapewne stąd, że Moore, nawet wtedy, gdy wyjaśnia fakt absurdalności stwierdzeń, nie przeprowadza pełnej analizy sytuacji stwierdzania. Interesuje go to, co stwierdzający sądzi o prawomocności swojego stwierdzenia oraz implikacje epistemiczne stwierdzeń w pierwszej osobie, typu: "Wiem, że *p*". Powinien natomiast rozważyć także zagadnienie reakcji epistemicznych adresatów na stwierdzenia wiedzy w pierwszej osobie. W szczególności, co należy sądzić o statusie stwierdzeń uznawanych bezpośrednio dlatego, że ludziom, którzy ich dokonują, z założenia przyznaje się to, że są oni w pozycji uprzywilejowanej. Wtedy być może odkryłby nie tylko

paradoks wątpienia, który pojawia się w dowodzie na istnienie świata, ale i paradoks stwierdzania, tzn. fakt, że zdania z jego list są na mocy tradycyjnych kryteriów syntetyczne, ale z punktu widzenia pragmatyki są nieinformatywne. Moore nie przeprowadził pragmatycznej analizy warunków przypisywania wiedzy, typu: *"A* wie, że *p",* dla wyróżnionych przez siebie zdań; faktu, że przypisuje się stwierdzającemu *A* wiedzę, nie żądając od niego uzasadnienia. Nie doprowadził też do końca odróżnienia pragmatycznych i metafizycznych kryteriów uznawania zdań empirycznych o przedmiotach zewnętrznych. Dlatego w ostateczności zaaprobował tezę fundamentalizmu jako warunek konieczny uznawania zdań empirycznych i zarazem wniosek, że sceptycyzm, na mocy argumentu ze snu, jest poglądem uprawnionym.

Argument ze snu wydaje się podważać dowolne stwierdzenie *p* o świecie zewnętrznym, sugerując niezdolność osoby A do samooceny własnej pozycji epistemicznej. Wittgenstein uważa, że staje się jednak wtedy samoniszczący, ponieważ jest zarazem atakiem przeciwko możliwości rozumienia jakiegokolwiek zdania *p.* Skoro nie można wątpić epistemicznie w zdanie *p* nie rozumiejąc go, to argument ze snu jest przesadnie mocny, ponieważ wyraża w gruncie rzeczy globalną wątpliwość semantyczną. Jeżeli osoba *A* śni i stwierdza zdanie *p,* to, nawet gdy zdanie *p* jest prawdziwe, i tak stwierdzenie zdania *p* jest nonsensowne, jako dokonywane przez osobę, która nie jest świadoma tego, co mówi. Osoba *A,* która śni, może wypowiedzieć zdanie prawdziwe, ale nie może dokonać sensownego stwierdzenia, ponieważ nie można jej stwierdzeniu przypisać intencjonalności.

Wittgenstein interpretuje intencjonalność pragmatycznie: orzeka się o zdaniu *p,* że jest stwierdzane intencjonalnie, gdy można wskazać jego miejsce w grze językowej; rozpoznać w nim posunięcie w łańcuchu innych posunięć, prowadzących do realizacji celu gry. Kryterium intencjonalności stwierdzenia *p* nie jest dla niego wewnętrzne przeżycie stwierdzającego *A,* lecz fakt wymiany informacji z adresatem *B* w obrębie gry językowej.

Aby podważyć argument za snu, Wittgenstein uznaje za zapis podmiotowego warunku sensowności wypowiedzi nie tyle deklarację w pierwszej osobie: "Jestem świadomy", ile przypisanie świadomości w trzeciej osobie: *"A* jest świadomy". Oznacza to dla niego, że wypowiedź osoby *A* musi być dopasowana do oczekiwań adresata B, uznana przez *B* za wartą interpretacji, aby mogła być następnie uznana za wypowiedź świadomą. (Elementarnym kryterium dokonywania wypowiedzi świadomej jest użycie definicji ostensywnej: "To jest X" w reakcji na pytanie semantyczne: "Co to jest?").

Tradycyjna i pragmatyczna analiza argumentu ze snu prowadzą do odmiennych wniosków. Formalnie, zdania "Śnię" i "Nie śnię" są zdaniami sensownymi, ponieważ są zdaniami przypadkowymi. Wittgenstein sugeruje jednak pragmatyczną odmienność wypowiedzi z tymi zdaniami. Zdania "Śnię"

i "Nie śnię" są dla niego zdaniami granicznymi, gdyż wypowiedzi z tymi zdaniami cechuje skrajna asymetria: stwierdzenie "Śnię" nie może być prawdziwe i sensowne, a stwierdzenie "Nie śnię" jest z konieczności prawdziwe, o ile jest sensowne.

Wittgenstein dyskredytuje sceptycyzm, dokonując znamiennego przesunięcia w sposobie określania statusu zdań będących dźwigniami argumentów sceptycznych. Koniunkcję zdań "Przedmioty fizyczne istnieją" i "Nie śnię", którą, w odniesieniu do każdego człowieka z osobna, tradycyjnie interpretuje się jako zapis warunku koniecznego posiadania przez niego wiedzy, a więc epistemicznie, Wittgenstein interpretuje semantycznie jako zapis warunku rozumienia języka. Gdyby była ona fałszywa, to nie tylko wiedza byłaby niemożliwa, do wykazania czego dąży sceptyk, ale przede wszystkim coś ostatecznie fundamentalnego: rozumienie języka. A skoro rozumienie języka, to i myślenie w języku.

Moc sceptycyzmu jest iluzoryczna w tym sensie, że sceptycyzm wydaje się być mocnym poglądem dopóty, dopóki podziela się przekonanie, że problem wiedzy jest niezależny od problemu rozumienia języka jako całości. Konstruując pragmatyczną semantykę, Wittgenstein stara się stworzyć punkt odniesienia, ze względu na który, przy założeniu, że sceptyk nie może zrezygnować z posługiwania się językiem, wykazuje się, że podważa on możliwość funkcjonowania języka. Skoro zaś język jest niekwestionowanym faktem, to należy pytać, jak jest możliwy. Pragmatyczne wyjaśnienie tego, jak język jest możliwy prowadzi do wniosku, że sceptycyzm jest niemożliwy chociażby dlatego, że nadawanie znaczenia wyrazom wymaga trafnej identyfikacji przedmiotów, a utrwalanie znaczeń wymaga wzajemnego komunikowania się ludzi.

ELŻBIETA JUNG-PALCZEWSKA:
MIĘDZY FILOZOFIĄ PRZYRODY A NOWOŻYTNYM PRZYRODOZNAWSTWEM. RYSZARD KILVINGTON I FIZYKA MATEMATYCZNA W ŚREDNIOWIECZU

(Uniwersytet Łódzki)

Rozprawa składa się z sześciu rozdziałów poprzedzonych przedmową, z bibliografii przedmiotowej, indeksu osób oraz streszczenia w języku angielskim. Włącza się ona w nurt zainteresowań średniowieczną filozofią przyrody, które zaowocowały licznymi wydaniami krytycznymi średniowiecznych komentarzy do *Fizyki* Arystotelesa oraz studiami nad średniowieczną filozofią przyrody i jej związku z fizyką nowożytną, której twórcą był Galileusz. Studia te uświadomiły znaczenie średniowiecznej nauki i pokazały rozwój przed-nowożytnych teorii naukowych. Ponieważ średniowieczni myśliciele pozostawali na gruncie arystotelesowskiej fizyki i nigdy nie odrzucili

jej podstawowych założeń, wydawało się interesujące prześledzenie rozwoju nowych metod, które w późnym średniowieczu stworzono po to, by wyjaśnić aporie oraz rozwikłać trudności i niezgodności występujące w teorii Arystotelesa. Należało się także zastanowić nad oryginalnością tych rozwiązań i ich ewentualnym wpływem na myśl nowożytną. Ponieważ to za sprawą angielskich myślicieli związanych z Uniwersytetem Oxfordzkim nauka średniowieczna odnotowała największe osiągnięcia w wieku czternastym, bowiem stworzyli oni podstawy „fizyki matematycznej", rozwijanej później przez francuskich i włoskich filozofów aż do wieku szesnastego, omawiana książka prezentuje przede wszystkim myśl angielską.

Angielscy filozofowie tworzyli grupę, którą współcześnie nazywamy Oxfordzkimi Kalkulatorami ze względu na przydomek jej najbardziej znaczącego przedstawiciela Ryszarda Swinesheada, nazwanego w Renesansie Calculator. Zarówno poglądy pierwszych przedstawicieli tej szkoły, tj. Tomasza Bradwardine'a (ok. 1295-1349) oraz Waltera Burley'a (ok. 1275-1345) jak i jej późniejszych przedstawicieli: Wilhelma Heytesbury'ego (1313-1372), Jana Dumbletona (?-1347/48), Rogera Swinesheada (ok. 1313-1365) i Ryszarda Swinesheada (fl. 1340-1350) są dość dobrze znane i doczekały się opracowań i omówień w literaturze szczególnie anglojęzycznej. Niemniej koncepcje i teorie twórcy tej szkoły - Ryszarda Kilvingtona (ok. 1303-1361) są omówione jedynie w niewielkim stopniu, gdyż tylko jego traktat logiczny - *Sofizmaty* został wydany krytycznie i przetłumaczony na język angielski, natomiast reszta jego prac *(Kwestie* do: *O powstawaniu i ginięciu, O ruchu, Etyki* oraz *Sentencji Piotra Lombarda)* znajduje się jeszcze ciągle jedynie w rękopisach. Głównym celem zatem omawianej książki było ustalenie wpływu Kilvingtona jako twórcy nowej szkoły, która, uznając iż matematyka jest najwłaściwszą metodą służącą do opisu zjawisk przyrody, wprowadzała ją do arystotelesowskiej filozofii przyrody.

Aby wykazać oryginalność myśli Kilvingtona przedstawiono j,ą z jednej strony, na tle rozwiązań arystotelesowskich, z drugiej, na tle rozwiązań Galileusza, omawiając także jej znaczenie dla rozwoju średniowiecznych teorii. Miało to na celu przede wszystkim ukazanie początków nowej szkoły, która, zdaniem wielu historyków nauki średniowiecznej, np. Alistaira Crombie'go, stanowiła inspirację dla Galileusza, i jednocześnie sprawdzenie czy mają oni rację. Prezentacja poszczególnych problemów naukowych podejmowanych przez Kilivingtona zaczyna się zawsze od pokazania greckiego źródła, ich rozwoju w wiekach średnich, a kończy się porównaniem poglądów współczesnych Kilvingtonowi i późniejszych myślicieli. Podstawowe rozdziały książki od trzeciego do piątego omawiają kolejno zagadnienie rzeczywistego ruchu lokalnego w ośrodku, możliwego ruchu w próżni oraz zmian jakościowych, takich jak np. ogrzewanie lub oziębianie. Te rozważania poprzedzone

są dwoma rozdziałami: pierwszy wprowadza w zagadnienia średniowiecznej filozofii przyrody, drugi przedstawia sylwetkę Kilvingtona, prezentuje jego prace oraz przedstawia filozoficzną atmosferę Oxfordu w tamtych czasach. Rozdział ostatni poświęcony krótkiej analizie poglądów Kilvingtona na tle nowatorskich rozwiązań jego następców, tak angielskich jak i kontynentalnych, kończy się podsumowaniem w postaci próby odpowiedzi na pytanie, czy rzeczywiście myśl średniowieczna miała wpływ na późniejsze rozwiązania problemów fizycznych.

Z punktu widzenia nowożytnej fizyki newtonowskiej skoncentrowanej na ustaleniu reguł dla ruchu w obydwu jego aspektach, tak dynamicznym (tzn. rozważającym siły odpowiedzialne za ruch), jak i kinematycznym (uwzględniającym przestrzenno-czasowe aspekty ruchu), arystotelesowskie dzieła przyrodnicze tj. *Fizyka* oraz *O powstawaniu i ginięciu*, omawiające problemy zmian zachodzących w przyrodzie, wydają się być pełne zbędnych spekulacji i całkowicie błędnych rozwiązań. Arystotelesowski termin *ruch*, który jest synonimem dla terminu *zmiana* obejmuje swym zakresem zarówno ruch lokalny jak i zmiany takie jak np. ogrzewanie, ale także takie zjawiska jak powstawanie i niszczenie, wzrost i zmniejszanie się, jak również zmiany jakościowe związane np. ze zmianą barwy. W rezultacie ruch lokalny, główny przedmiot rozważań fizyki nowożytnej, ukryty jest za zasłoną dywagacji dotyczących wszelkich rodzajów zmian. Arystotelesowskie reguły ruchu, podane w VII księdze jego *Fizyki* nie tylko nie rozróżniają kinematycznego i dynamicznego aspektu ruchu, ale również są bardzo dalekie od matematycznej precyzji i trudno nazywać je prawami dynamiki (co niestety jest częstym błędem spotykanym w podręcznikach historii filozofii). Jego *modus operandi* w nauce, który uznaje konieczność oddzielenia matematyki od fizyki stwarzał trudności, a właściwie czynił zupełnie niemożliwym poprawne opisywanie zjawisk fizycznych ujmowanych w ramy matematycznego aparatu. Stagiryta wprowadzał jednak matematykę „tylnymi drzwiami", kiedy np. omawiał problematykę wielkości ciągłych i nieskończoności, oraz kiedy przyznawał, że optyka zajmuje się światłem jako bytem fizycznym opisywanym jednak właściwie przez geometrię. Spadkobiercy Arystotelesa otrzymali zatem sprzeczny obraz nauki, bowiem z jednej strony Fizyka przedstawiała zbiór reguł, które miały służyć wyjaśnieniu każdego zjawiska fizycznego, z drugiej strony jednak znaleźć w niej można było liczne aporie i niepełne wyjaśnienia poszczególnych problemów pozostawiających wiele wątpliwości. Średniowieczni komentatorzy Arystotelesa zauważali sprzeczności w jego fizyce i próbowali je przezwyciężyć wspierając się komentarzami jego arabskiego popularyzatora Awerroesa, który, wyjaśniając myśl greckiego filozofa, wprowadził nowe wątpliwości. W wieku XIV fizyka matematyczna była jedną z najskuteczniejszych prób przezwyciężenia trudności arystotelesowskiej fi-

lozofii przyrody. Fizyka ta posługiwała się zarówno logiką, na gruncie której formułowano hipotezy opisujące zjawiska fizyczne, jak i wprawdzie dość ubogim aparatem matematycznym, który ujmował zjawiska fizyczne w ogólne zasady, co otworzyło nowy obszar rozważań na gruncie fizyki. Co więcej, pozwoliło wprowadzić nowa metodę polegającą na rozważaniach hipotetycznych przypadków *(secundum imaginationem)*, którą później z wielkim powodzeniem zastosował Galileusz. Oxfordzcy Kalkulatorzy, w tym Ryszard Kilvington, byli twórcami takiej właśnie matematycznej fizyki.

Kilvington był przekonany, że matematyka jest użyteczna w każdej dziedzinie badań, która zajmuje się przedmiotami dającymi się zmierzyć. Lecz jako typowy przedstawiciel czternastowiecznego sposobu myślenia stosował nową metodę matematyczną nie tylko do rozwiązywania fizycznych zagadnień ruchu, ale również problemów etycznych i teologicznych, kiedy np. zastanawiał się nad możliwością „policzenia" wielkości winy człowieka popełniającego grzechy powszednie, lub też dokonującego niesprawiedliwych czynów. Na gruncie fizyki stosował trzy najbardziej później rozpowszechnione metody „obliczeń": 1) poprzez ustalanie granic czasowych dla ciągłych procesów opisujących zmiany fizyczne, takie jak np. ogrzewanie, a także granic możliwości działania sił powodujących zmiany; 2) poprzez ustalanie rozciągłości form określających wielkość zmian oraz stopni określających intensywność zmian jakościowych, takich jak np. rozchodzenie się ciepła podczas ogrzewania; 3) poprzez wprowadzenie nowego rachunku kalkulacyjnego, który opisywał zmiany ilościowe w ruchu uwzględniając zależności dynamiczne oraz kinematyczne. Chociaż Kilvington nigdy nie zrezygnował z podstawowych założeń arystotelesowskiej fizyki, uznawał jednak, ze najwłaściwszą jej interpretację przedstawił Wilhelm Ockham (ok. 1280-1349), twórca nowej drogi w średniowiecznej filozofii i teologi, rozważania którego pozwoliły zrezygnować z arystotelesowskiego zakazu *methabasis* i umożliwiły wprowadzenie matematyki do fizyki. Tak jak Ockham, Kilvington przyjmował, że w rzeczywistości istnieją tyko jednostkowe rzeczy, i jedynie substancje i jakości istnieją realnie, podczas gdy pozostałe osiem kategorii Arystotelesa (ilość, stosunek, miejsce, czas, położenie, stan, działanie, doznawanie) to tylko sposoby opisywania jednostkowych rzeczy. Tym samym Kilvington był zainteresowany opisem ruchu ciał jednostkowych i nie doszukiwał się metafizycznych podstaw dla ruchu rezygnując z pojęć charakterystycznych dla trzynastowiecznej filozofii przyrody.

Mimo, iż Kilvington nigdy nie wymieniał nazwiska Ockhama, jego prace są najlepszym świadectwem, że nie tylko znał teorie Wilhelma, ale przyjmował je jako najbardziej oczywisty sposób rozumienia i tłumaczenia opinii Arystotelesa. Dwie podstawowe zasady Ockhama, mianowicie nominalizm i zasada ekonomii myślenia, pozwoliły Kilvingtonowi wprowadzić nową

problematykę w zakres fizyki, jak np. zagadnienie ruchu w próżni, oraz przedstawić oryginalne rozwiązania od dawna dyskutowanych problemów. Jednym z jego najistotniejszych osiągnięć było uwypuklenie różnych poziomów abstrakcji, na których można rozpatrywać problem ruchu. Kilvington zrezygnował z konieczności ciągłego odwoływania się do obserwacji zjawisk fizycznych, które w arystotelesowskiej fizyce były jedynym obiektem zainteresowania i rozważając hipotetyczne przypadki, które były konstrukcją myślową opisującą pewne zjawiska, mógł budować hipotezy pozwalające ustalić powszechne reguły dla zjawisk fizycznych. Nie znaczy to jednak, iż konstrukcje myślowe stały w sprzeczności ze zjawiskami fizycznymi, bowiem jak matematyka, która posługuje się pojęciami abstrakcyjnymi, tak i fizyka w tym ujęciu zajmowała się opisem „nieobserwowalnych" zjawisk. Pozwoliło to Kilvingtonowi rozwiązać, albo przynajmniej zarysować, wiele problemów z dziedziny fizyki matematycznej, które z jednej strony wychodziły poza zakres fizyki Arystotelesa, z drugiej strony wprowadzały nową problematykę, którą później podjął Galileusz.

Dzieła Kilvington,a mimo że mniej znane niż prace jego następców, zdobyły popularność zarówno w Anglii jak i na kontynencie. Najbardziej znanym beneficjentem jego nowatorskich teorii był Tomasz Bradwardine, którego wszyscy historycy średniowiecznej nauki czynili odpowiedzialnym za wprowadzenie nowych matematycznych metod do fizyki i dokonanie pierwszego istotnego kroku na drodze jej rozwoju. Moje badania pokazały, że Bradwardine korzystał obficie z prac Kilvingtona i nie podając źródła swoich informacji jedynie rozwinął i wzbogacił teorie Kilvintona. Późniejsza fizyka matematyczna rozwijana w Anglii, we Francji i we Włoszech kontynuowała myśl zapoczątkowaną przez Kilvingtona, niemniej nigdy nie zrezygnowała z arystotelesowskich zasad. Tym samym średniowieczna filozofia przyrody, mimo iż każde następne pokolenie czyniło krok naprzód w jej rozwoju, pozostawała ślepą uliczką na drodze rozwoju fizycznych teorii naukowych.

Późniejsi myśliciele, tacy jak Galileusz, Kartezjusz, Leibniz całkowicie zrezygnowali z arystotelesowskiej wizji świata, zupełnie nie wykorzystując osiągnięć średniowiecznej fizyki matematycznej. Jest bardzo wątpliwe, aby Galileusz odnalazł inspiracje w średniowieczu. Dlatego też trudno uważać, iż nowożytna nauka jest kontynuacją nauki średniowiecznej. Nie oznacza to jednak, że okres poprzedzający siedemnastowieczną Rewolucję Naukową nie miał żadnego znaczenia, bowiem osiągnięcia czternastowiecznych myślicieli stworzyły pewne podstawy do nowych rozważań, wskazując chociażby na sprzeczności w teorii Arystotelesa. Zainicjowana przez Kilvingtona i rozwijana z wielkim powodzeniem metoda hipotetycznych dywagacji i eksperymentu myślowego znalazła doskonale zastosowanie w teorii Galileu-

sza. Niemniej frontalny atak na arystotelesowską fizykę był spowodowany nowymi teoriami nie na gruncie fizyki, a kosmologii. Teoria Kopernika wymusiła zmiany w fizyce powodując, że wiele konkurencyjnych dla Arystotelesa koncepcji, jak np. atomizm, odzyskało na nowo popularność. Omawiana książka pokazuje, że średniowieczna nauka była specyficznym zjawiskiem średniowiecznej kultury, że nie można jej porównywać z nauką współczesną, i że jest ona niewspółmierna z nowożytnym poglądem na świat.

MAREK ŁAGOSZ:
BRZYTWA OCKHAMA A WYKAZYWANIE NIEISTNIENIA
(Uniwersytet Wrocławski)

W rozprawie prezentuję niektóre wykładnie postulatu metodologicznego zwanego *brzytwą Ockhama.* Interesują mnie zwłaszcza te interpretacje „brzytwy", które mogłyby służyć jako kryteria nieistnienia tak zwanych bytów idealnych. Próbuję ocenić przydatność pewnych wersji *brzytwy Ockhama* do uzasadnienia stanowiska materialistycznego w ontologii. Ogólniej zaś rzecz ujmując: książka stanowi próbę wyświetlenia założeń, w oparciu o które odbywać się mogą ontologiczne spory o nieistnienie rozmaitych domniemanych realności. Poszukując rozmaitych wykładni *brzytwy Ockhama,* odwołuję się zarówno do pism Wilhelma Ockhama, jak i w głównej mierze do wybranych współczesnych koncepcji filozoficznych, które wyrastają-by tak rzec - z ducha tego postulatu metodologicznego, a mianowicie do zasady pragmatycznej Charlesa S. Peirce'a oraz teorii deskrypcji Bertranda Russella.

Wychodzę z założenia, że w ontologii - nie mniej niż odpowiedź na pytanie: co istnieje? - ważne jest rozstrzygnięcie kwestii: co nie istnieje? Jako jedną z najogólniejszych prób rozwiązania kwestii uprawnienia do wydawania (możliwości uzasadnienia) negatywnych sądów egzystencjalnych w filozofii i nauce można przyjąć właśnie interesującą mnie w rozprawie dyrektywę metodologiczną Ockhama. Chociaż swoje rozważania odnoszę do najbardziej popularnej wersji „brzytwy", która głosi: *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem,* uwzględniam też oryginalne Ockhamowskie odpowiedniki tej formuły: *Pluralitas non est ponenda sine necessitate* oraz *Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora.*

Brzytwa Ockhama należy do najbardziej eksploatowanych postulatów metodologicznych w dziejach filozofii. Różni filozofowie powołują się na nią przy okazji rozmaitych negatywnych deklaracji ontologicznych (to a to nie istnieje). Zdecydowana jednak większość tych odniesień jest bezkrytyczna. W rozprawie pokazuję liczne trudności związane, na jakie natykamy się w związku z obecnością *Brzytwy Ockhama* we współczesnym dyskursie filozoficznym. Także sam Ockham, stosując rozmaite warianty „brzytwy", nie rozpatrywał ich krytycznie ani nie uzasadniał metodologicznie. W związku

z tym powstaje pytanie, czy ta (tak mocno eksploatowana przez filozofów) zasada jest dostatecznie teoretycznie uzasadnionym narzędziem, tj. takim, którego użycie zakreśla w sposób jednoznaczny i adekwatny granice założeń ontologicznych w filozofii i nauce? Ponieważ odpowiedź jest negatywna, pojawia się zadanie takiej interpretacji tej dyrektywy, aby jej użycie zostało (przynajmniej w pewnym stopniu, pod pewnym względem) uprawomocnione. Zakładam, że każda zaproponowana interpretacja formuły *Entia non sunt...* wyznacza swoiste kryterium redukcji ontologicznych (kryterium nieistnienia), które może stanowić podstawę do uzasadnienia niektórych negatywnych sądów egzystencjalnych. Droga do nadania Ockhamowskiemu postulatowi pewnej rangi teoretycznej prowadzi - jak przyjmuję - przez precyzację treści maksymy, która go wyraża, a w szczególności występującego w niej zwrotu *„praeter necessitatem”* („ponad konieczność”, „ponad potrzebę”). Wyboru podstaw takich szczegółowych interpretacji dokonuję według następującego klucza: utworzyć adekwatne kryterium redukcji ontologicznych dla materializmu, tzn. takie, którego zastosowanie prowadzi do odrzucenia istnienia przedmiotów idealnych zarówno ogólnych, jak i indywidualnych.

Proponuję, aby poszukiwanie ewentualnego kryterium (kryteriów) nieistnienia dla materializmu było prowadzone w dwóch kierunkach: empirycznym i logiczno-lingwistycznym. Konkretnie zaś odwołuję się do a) zasady pragmatycznej Ch. S. Peirce'a (pragmatyczna wersja *brzytwy Ockhama)* oraz b) teorii deskrypcji B. Russella (teoriodeskrypcyjne rozumienie „brzytwy”). Innymi słowy: sugeruję dwa sposoby rozumienia wyrażenia „ponad konieczność” („ponad potrzebę”): a) nieposiadanie praktycznych konsekwencji (w sensie Peirce‘a), b) bycie rzekomym (domniemanym) odniesieniem takiego typu wyrażeń, który jest logicznie wtórny, zbędny, tj. da się wyeliminować na gruncie teorii deskrypcji (za pomocą „transformacji Russella”). Z nurtami filozoficznymi o materialistyczno-nominalistycznym nastawieniu zasadę pragmatyczną wiąże głównie jej empiryczny charakter (w rozprawie zwracam uwagę m. in. na podobieństwo zasady pragmatycznej i tzw. weryfikacjonistycznego kryterium znaczenia). Co się zaś tyczy teorii deskrypcji, to o jej wyborze jako podstawy interpretacyjnej postulatu Ockhama zdecydował m.in. fakt, iż przez wielu autorów jest ona uznawana za narzędzie filozofii antyrealistycznej (w sensie realizmu idealistycznego) i *expressis verbis* określana mianem *brzytwy Ockhama.* Również sam Russell wiązał teorię deskrypcji z możliwością uchylenia „platonizmu” w ontologii. Takie traktowanie teorii deskrypcji wiązało się z przeświadczeniem, iż wykazanie logicznej wtómości pewnej klasy wyrażeń daje podstawy do odrzucenia istnienia przedmiotów, które uważa się za rzekome odniesienia wyrażeń należących do danej klasy.

Przed sformułowaniem pragmatycznej i teoriodeskrypcyjnej wersji *brzytwy Ockhama* oraz poddaniem powstałych w ten sposób kryteriów nieistnienia szczegółowej analizie pod kątem możliwości uzasadniania na ich gruncie stanowiska materialistycznego, badam rozmaite sposoby rozumienia „brzytwy", jakie można znaleźć w pismach W. Ockhama. Ponieważ Ockham nie podejmował *explicite* zagadnienia *brzytwy Ockhama*, Ockhamowskie interpretacje tego postulatu odczytuję z kontekstu jego filozoficznych i teologicznych rozważań. Ponieważ Ockham zakładał, że może istnieć poznanie przedmiotu, który nie istnieje, powinien był on dysponować jakimiś kryteriami nieistnienia. Przyjmuję, że kryteriami tymi są właśnie rozmaite Ockhamowskie sposoby rozumienia „brzytwy", i wyszczególniam następujące wersje tej ostatniej: „indyferencjalna", „infinitystyczna", „lingwistyczna" (nawiasem mówiąc, okazuje się, że już u Ockhama znajdujemy główną ideę tzw. teorii deskrypcji, którą rozwinął później Russell, m.in. przy użyciu notacji symbolicznej), „mereologiczna", „intuicyjna", „metafizyczna", „sprzecznościowa". Chociaż z całą pewnością antyrealizm (w sensie sporu o uniwersalia) Ockhama oraz stosowanie przez niego rozmaitych wariantów metodologicznej reguły „brzytwy" pozostają ze sobą w ścisłym związku, to postulat ten ma - tak w myśleniu Ockhama, jak i innych późnośredniowiecznych filozofów (ockhamistów zajmujących się przyrodoznawstwem) - także szerszy sens: stosowanie tego postulatu metodologicznego doprowadziło do istotnych redukcji ontologicznych w nauce (np. w fizyce i astronomii) rozwijanej u schyłku średniowiecza.

Dużo uwagi poświęcam rozważaniom dotyczącym podstawowego - obecnego tak u samego Ockhama, jak i u większości filozofów odnoszących się do tego postulatu - sposobu rozumienia *brzytwy Ockhama*, który określam mianem „interpretacji epistemologicznej". W jednym z ogólnych wariantów epistemologiczną wersję „brzytwy" można sformułować jak następuje: *Ponad konieczność (potrzebę) jest wszystko to, co zbędne do wyjaśnienia rzeczywistości będącej przedmiotem naszego poznania.* W książce przytaczam też pewne uszczegółowienia tego sposobu rozumienia „brzytwy", np. interpretację logiczną: *Ponad konieczność jest wszystko to, czego nie trzeba zakładać w celu ustalenia wartości logicznej sądów.* Koncentrując się jednak na ogólnej postaci epistemologicznej wykładni „brzytwy", rozważam jej stosunek do stanowiska materialistycznego w ontologii - m. in. w aspekcie problemu psychofizycznego. Dalej zaś analizuję związek epistemologicznej wykładni *brzytwy Ockhama* ze stanowiskiem sensualistycznym (odnoszę się do dwóch współczesnych wersji sensualizmu: Camapowskiej oraz Russellowskiej). Stwierdzam, że przy radykalnym zastosowaniu epistemologicznej interpretacji postulatu Ockhama - łatwo przejść od realizmu materialistycznego do rozmaitych wersji idealizmu subiektywnego. Konsekwentnie rozwi-

jane stanowisko sensualistyczne prowadzi właśnie do tego ostatniego. Na tym m. in. polega - moim zdaniem - wadliwość sensualistycznego zastosowania *brzytwy Ockhama* w jej wersji epistemologicznej. Innym błędem często popełnianym przez filozofów jest - jak to nazywam - „ekonomizacja" epistemologicznej interpretacji postulatu Ockhama. Od epistemologicznej wykładni *brzytwy Ockhama* spontanicznie niejako przechodzi się do takiej oto dyrektywy: *W wyjaśnianiu rozmaitych aspektów rzeczywistości powinniśmy postępować jak najoszczędniej, jeśli chodzi o przyjmowane założenia ontologiczne (typy realności).* Wielu filozofów *expressis verbis* określa Ockhamowską „brzytwę" jako zasadę ekonomii (myślenia). Błędność takiego ujęcia polega na tym, że zasada ekonomii jako norma metodologiczna wzięta bez odniesienia do ontologii ma małą wartość epistemologiczną, a jako fakt (np. fizyczny, biologiczny czy ogólnie - ontologiczny) jest trudno stwierdzalna i tym samym mocno problematyczna. Ponieważ „epistemologiczno-ekonomiczna" wykładnia *brzytwy Ockhama* może prowadzić do rozwiązań subiektywistycznych (np. sensualistycznych), proponuję rozważenie pragmatycznej i teoriodeskrypcyjnej wersji tego postulatu.

Wprowadzam następującą konstrukcję, wiążącą *brzytwę Ockhama* z zasadą pragmatyczną: *Dopuszczalne jest przyjmowanie istnienia desygnatów tylko takich nazw ogólnych, z których treścią (konotacją) wiążą się pewne praktyczne konsekwencje* (formułę tę można rozszerzyć z nazw ogólnych na deskrypcje określone czy zdania. W przypadku zdań mówilibyśmy o istnieniu ich przedmiotów - stanów rzeczy). Dalej formułuję następujący okres warunkowy: *Jeśli pojęcie nie jest puste (założenie istnienia podpadających pod nie przedmiotów nie jest „ponad konieczność (potrzebę)"), to da się z niego wyprowadzić praktyczne konsekwencje.* Jest to właśnie pragmatyczne kryterium nieistnienia. W książce używam też następującej - równoważnej powyższemu okresowi warunkowemu - formuły: *Jeśli z pojęcia czegoś lub Z charakteryzującej to coś deskrypcji, lub wreszcie z sądu opisującego to coś nie da się wyprowadzić praktycznych konsekwencji, to owo coś nie istnieje (odpowiednie pojęcie jest puste).* W rozprawie szeroko omawiam i analizuję rozmaite aspekty zastosowania pragmatycznej wersji *brzytwy Ockhama.* Rozważam skuteczność zastosowania pragmatycznego kryterium nieistnienia wobec domniemanych „bytów" idealnych, „niemożliwości" logicznych i fizycznych oraz przedmiotów „kontrfaktycznych". Dużym problemem jest w tym kontekście zagadnienie założeń realistycznych obecnych w pragmatyzmie Peirce'a.

Jeśli zaś chodzi o teoriodeskrypcyjne rozumienie „brzytwy", to proponuję następujące jej sformułowanie: *Jeśli wszystkie zdania, w których jako podmioty gramatyczne występują wyrażenia pewnego typu, da się, przy użyciu „transformacji Russella", przekształcić na logicznie równoważne z nimi*

zdania, których podmiotami gramatycznymi nie są już wyrażenia tego typu, to możemy przyjąć, że odpowiedni rodzaj przedmiotów (stanowiących domniemane odniesienia wyrażeń branego pod uwagę typu) nie istnieje. Przy czym przez „transformację Russella rozumiem przekształcenie prowadzące od wyrażeń o postaci ,/jest *g",* do wyrażeń o kształcie: „istnieje takie *x, że f‘ (x)* i dla każdego *y,* jeśli *f‘ (y),* to *y* jest identyczny z *x* i *g(x).* (Lityry,f’ i *„g”* symbolizują tu predykaty jednoargumentowe, przy czym ,f’ symbolizuje predykat, który powstał z deskrypcji zastępowanej przez *„f"* przez usunięcie operatora deskrypcyjnego).Badam szczegółowo założenia logiczne (semantyczne) oraz ontologiczne, na których opiera się stosowanie takiego kryterium nieistnienia, a także jego skuteczność w zastosowaniu do uzasadnienia stanowiska materialistycznego.

Ogólny wniosek, jaki wyciągam z prowadzonych w rozprawie rozważań jest taki, że trudno spodziewać się znalezienia jakiegoś jednego, uniwersalnego kryterium, które służyłoby do uzasadniania nieistnienia bytów idealnych. Prawdopodobnie jest tutaj potrzebna kombinacja kilku komplementarnych kryteriów. Przeprowadzone badania sugerują, że pragmatyczna wersja *brzytwy Ockhama* lepiej - niż z domniemanymi bytami ogólnymi - radzi sobie z idealnymi indywiduami; w przypadku teoriodeskrypcyjnego wariantu „brzytwy” sytuacja jest raczej odwrotna. Wskazywane w książce trudności związane z zaproponowanymi w niej interpretacjami *brzytwy Ockhama* sugerują, że stosowanie tych wariantów „brzytwy” może prowadzić co najwyżej do wniosków sceptycznych, jeśli chodzi o istnienie bytów idealnych, ale nie do definitywnego ich odrzucenia.

KAZIMIERZ KONDRAT:
(Uniwersytet Marii Curie Skłodowskiej w Lublinie)

FILOZOFIA ANALITYCZNA WOBEC PLURALIZMU RELIGIJNEGO

Celem rozprawy jest krytyczne rozpatrzenie poglądów czołowych współczesnych przedstawicieli analitycznej filozofii religii dotyczących wybranych zagadnień filozoficznych i teologicznych jakie stawia fakt wielości i różnorodności religii. Analityczna filozofia religii jako poddyscyplina filozofii analitycznej, uprawiana głównie w krajach anglosaskich, jest dziedziną nauki wewnętrznie zróżnicowaną. Różne jej oblicza są widoczne zarówno na płaszczyźnie metodologii stosowanej w badaniach, jak i w samej problematyce badawczej. Śledząc w aspekcie przedmiotowym historię rozwoju tej dyscypliny można wyodrębnić cztery charakterystyczne okresy różniące się między sobą stopniem intensywności badań w wyznaczonym zakresie.

Okres I: Badania w przeważającej mierze koncentrują się na zagadnieniu sensowności języka religijnego i metodach weryfikacji znaczenia pojęć oraz

wypowiedzi religijnych. Rozpatruje się też problem doświadczenia religijnego jako podstawy poznania w dziedzinie religii.

Okres II: Przedmiotem wzmożonych dociekań są klasyczne argumenty za istnieniem Boga. Poddaje się szczegółowej analizie ich wartość dowodową. Prowadzi się też badania semantyczne nad eminentnymi atrybutami przypisywanymi Bogu.

Okres III: Badania koncentrują się przede wszystkim na kwestii racjonalności wierzeń religijnych. Rozpatruje się również problem prawdziwości i spójności twierdzeń religijnych. Kontynuacja studiów semantycznych nad eminentnymi atrybutami Boga.

Okres IV: Badania porównawcze w zakresie wybranych zagadnień doktrynalnych głównych religii świata: przedstawienia transcendencji, idee soteriologiczne, koncepcje objawienia, dialog między religiami itp. Kontynuacja dociekań nad racjonalnością i prawdziwością wierzeń religijnych w aspekcie komparatywnym. Podejmuje się też problem konfliktu wierzeń religijnych. Ponadto prowadzi się badania semantyczne nad językiem dogmatu trynitarnego i chrystologicznego.

Wzrastająca wśród filozofów analitycznych świadomość faktu wielości i różnorodności religii wraz z rozwojem religioznawstwa porównawczego postawiły w nowym świetle tradycyjne zagadnienia podejmowane przez nich we wcześniejszych okresach, jak sensowność języka religijnego, pojęcie Transcendencji, racjonalność i prawdziwość wierzeń religijnych itp. Dołączyły do nich kwestie nowe, mianowicie interpretacja soteriologii religijnej, objawienia, różne koncepcje Transcendencji, problem konfliktu wierzeń religijnych, idea teologii globalnej itd. Ta „nowa" filozofia religii, nie ograniczająca własnych zainteresowań do jednej tylko religii, lecz próbująca swoich sił w wymiarze kilku religii bądź tego, co jest im wspólne, wymaga opracowania takiej metodologii badań, która zagwarantowałaby jej jako dziedzinie nauki neutralność i niekonfesyjność. Tego typu metodologia jest dopiero *in statu nascendi.* Formułowane są pewne dezyderaty, twierdzenia ogólne oraz wstępne teorie epistemologiczne wyznaczające ewentualny kierunek przyszłych badań szczegółowych; natomiast metodologii, którą można by zastosować w badaniach porównawczych religii, jako takiej, jeszcze nie ma.

Uznając za zasadne twierdzenie, że filozofia religii, chcąc zachować neutralny charakter, nie powinna być ani krytyką, ani też apologią wiary religijnej, że powinna być akonfesyjna, to znaczy wyraźnie odgraniczona od teologii, która zajmuje się wykładnią i obroną jednej tylko religii, przystępujemy w rozdziale I do krytycznego przedstawienia metodologii stosowanej przez analityków w dziedzinie jednej religii (bądź religii w ogóle) oraz dezyderatów i wstępnych koncepcji teoretycznych jako metodologicznych propozycji badań porównawczych. Najpierw dokonujemy rozbioru logicznego

wyrażenia „pluralizm religijny" wyszczególniając sześć jego znaczeń: znaczenie *de facto*, psychologiczno-pragmatyczne, epistemologiczne, metodologiczne, soteriologiczne i teologiczne. Następnie omawiamy kilka postulatów dotyczących tego, czym ma być porównawcza filozofia religii. Dalej przedstawiamy trzy podstawowe stanowiska teoretyczne w filozofii języka religijnego: teorię bezsensowności, teorię sensowności i bezzasadności oraz teorię sensowności i zasadności. Następnie pokazujemy różne procedury sprawdzania sensowności zdań religijnych: zasada weryfikacji w wersji mocnej i słabej, tzw. formuła poszerzonego empiryzmu włącznie z koncepcją weryfikacji eschatologicznej, teoria bezpośredniej, doświadczeniowej sprawdzalności zdań wiary oraz weryfikacja poprzez hipotezę religijną. Wreszcie przedstawiamy w sposób syntetyczny osiem różnych teorii uzasadnienia wierzeń religijnych: fundamentalizm epistemologiczny, racjonalizm, koherencjonizm, teorię wiarygodności, teorię właściwego funkcjonowania systemu poznawczego człowieka, teorię doświadczenia, teorię autorytetu i teorię hipotezy religijnej.

Rozdział drugi jest poświęcony interpretacji wierzeń religijnych. Najpierw przedmiotem analizy jest wiara w aspekcie podmiotowym i przedmiotowych. Rozpatrujemy krytycznie pięć twierdzeń przypisujących wierze religijnej jako podmiotowemu aktowi określone własności: 1) wiara jako część systemu poznawczego człowieka; 2) wiara jako akt wykonany pod naciskiem woli; 3) wiara mająca charakter podstawowy; 4) doświadczeniowo-interpretacyjny charakter wiary i 5) wiara jako akt umotywowany. Omawiamy też najbardziej ogólne kwestie związane z budową wiary przedmiotowej, czyli tego, w co ludzie religijni wierzą. Zagadnienie to jest jeszcze stosunkowo słabo rozpracowane przez analityków. Następnie, po wyjaśnieniu terminu „racjonalność", zajmujemy się problemem, kiedy człowiek, przyjmując wiarę religijną, postępuje racjonalnie. Przedstawiamy warunki racjonalności dyskutowane w ramach teorii uzasadnienia przekonań religijnych - warunki, jakie zdaniem filozofów analitycznych muszą być spełnione, by człowiek, wyznając określone przekonania religijne, był wolny od zarzutu irracjonalności. Rozpatrujemy kolejno dziewięć twierdzeń: 1) człowiek przyjmując określone wierzenia religijne postępuje racjonalnie, gdy jego przekonania mają oparcie w doświadczeniu religijnym; 2) gdy odwołuje się do procedur tworzenia przekonań; 3) gdy system poznawczy wierzącego funkcjonuje w sposób prawidłowy; 4) gdy system przekonań wierzącego jest spójny; 5) gdy przekonanie religijne jest nieodparte; 6) gdy odwołuje się on do idei dobra moralnego; 7) gdy odwołuje się do wewnętrznych i trans-systemowych kryteriów znaczenia i uzasadnienia; 8) gdy powołuje się na autorytet; 9) gdy tworzy hipotezę religijną. Dalej przechodzimy do omówienia różnych koncepcji prawdziwości wierzeń religijnych i, na końcu tego roz-

działu, problemu konfliktu wierzeń religijnych. Problem ten jest podejmowany przez analityków na dwóch płaszczyznach: wiary podmiotowej i wiary przedmiotowej. W pierwszym wymiarze podkreślamy jego związek z kwestią uzasadnienia i racjonalności przekonań religijnych. Zwracamy uwagę na dwa aspekty: negatywny (krytyka niektórych teorii racjonalności przekonań ze stanowiska pluralizmu religijnego) i pozytywny (formułowanie twierdzeń tłumaczących fakt dywergencji przekonań religijnych). W drugim wymiarze pokazujemy, że obok tendencji ku daleko idącej relatywizacji (historycznej, kulturowej bądź doktrynalnej) treści wiary, pojawiają się nastawienia ortodoksyjne i apologetyczne, których głównym zadaniem jest obrona prawd wiary, m.in. na podstawie założenia o prawdziwości jednej religii.

W rozdziale trzecim podejmujemy problem koncepcji Rzeczywistości Transcendentnej w kontekście pluralizmu religijnego. Referujemy kolejno trzy teorie: Boga ponadreligijnego, Boga tajemniczego i niewyrażalnego i Boga objawiającego się. Na końcu rozpatrujemy zasadność twierdzenia, czy ludzie religijni czczą tego samego Boga. Badamy wartość dowodową argumentów wysuwanych „za" i „przeciw", które opierają się bądź na przesłankach teologicznych, bądź na przyjętych uprzednio założeniach filozoficznych, bądź wreszcie są zaczerpnięte ze studiów porównawczych religii. Na koniec proponujemy własny sposób rozstrzygnięcia tego problemu twierdząc, że teoria komplementamości prawd religijnych i przedstawień Transcendencji jest rewizjonistyczna i niespójna. Stawiamy hipotezę, że być może jest tak, że ludzie wierzący czczą tego samego Boga, tylko mają o nim nierówną wiedzę.

Rozdział czwarty traktuje o kwestii prawomocności zbawienia w kontekście różnych teorii soteriologicznych. Omówione są trzy główne stanowiska lansowane w obrębie filozofii analitycznej wraz z ich podłożem teologicznym: egalitaryzm soteriologiczny, ekskluzywizm oraz inkluzywizm. W punkcie końcowym tego paragrafu, dając analizę porównawczą idei soteriologicznych sześciu głównych religii świata, wykazujemy problematyczność egalitaryzmu soteriologicznego wysuwając zastrzeżenie, że teza, iż główne religie świata są równorzędnymi drogami zbawienia, jest twierdzeniem światopoglądowym.

W rozdziale ostatnim przedstawiamy kolejno pojęcie i typy dialogu między religiami świata, jego podstawy filozoficzne i ideologiczne oraz problem teologii globalnej. Omawiamy warunki jakie muszą być spełnione, by dialog stał się faktem oraz przesłanki teologiczne, etyczne i ideowe tłumaczące sens jego podjęcia. Zwracając uwagę na fakt, że najwięcej kontrowersji wśród filozofów analitycznych i teologów wzbudza kwestia określenia warunków, podstaw oraz celów dialogu, wyszczególniamy trzy główne stanowiska w tym zakresie: 1) rewizjonistyczny uniwersalizm, 2) zachowaw-

czy partykularyzm i 3) komunikacyjny pluralizm. Dając komentarz krytyczny pokazujący ich ograniczoność proponujemy inną alternatywę: antropologiczno-uniwersalistyczną. W związku z postulatem stworzenia teologii globalnej, oceniając krytycznie dezyderaty analityków i niektórych teologów, zastanawiamy się nad prawomocnością takiej dyscypliny oraz nad tym, co ma stanowić jej przedmiot badań.

Poglądy wybranych myślicieli traktujemy jako materiał empiryczny uporządkowany systematycznie w poszczególnych rozdziałach rozprawy. Materiał ten jest rozpracowany analitycznie dzięki przyjęciu kilkunastu założeń (bądź dezyderatów), które nadają mu, tak przynajmniej sądzimy, ukierunkowanie problemowe. Założenia te mają status hipotez roboczych i można je przedstawić w postaci następujących twierdzeń:

Twierdzenie 1: Istnieje zasadnicza różnica między filozofią religii jako nauką a światopoglądem religijnym (chrześcijańskim, buddyjskim, muzułmańskim itd.), który nauką nie jest.

Twierdzenie 2: Filozofia religii nie może być ani krytyką religii, ani jej apologią. W swej istocie powinna ona być akonfesyjna (światopoglądowo neutralna). Jej przedmiotem mogą być zagadnienia dotyczące jednej tylko religii, bądź kilku religii, bądź tego, co jest im wspólne.

Twierdzenie 3: Istnieje podstawowa różnica między filozofią religii i teologią. Teologia jest dyscypliną, która, obok innych założeń, przyjmuje również te, które należą do określonego wyznania wiary. Filozofia religii tego typu założeń nie przyjmuje.

Twierdzenie 4: Doświadczeniowe kryterium weryfikacji znaczenia języka religijnego nie jest narzędziem jedynym i wyłącznym jeśli chodzi o religię. Nie pomniejszając roli doświadczenia religijnego, należy także korzystać z reguł semantycznych i syntaktycznych oraz z teorii analogii.

Twierdzenie 5: Wiara religijna w aspekcie podmiotowym obejmuje pięć składników: 1) jest aktem, 2) jest aktem rozumu, 3) jej przedmiotem jest zdanie, 4) akt wiary polega na uznaniu tego zdania za prawdziwe, 5) uznanie to następuje pod naciskiem woli.

Twierdzenie 6: Wiara w aspekcie przedmiotowym obejmuje trzy składniki: 1) przedmiot materialny (zespół zdań, w które wierzymy), 2) przedmiot formalny (racja, dla której wierzymy), 3) regułę (cechę), po której poznajemy, że dane zdanie należy do przedmiotu materialnego wiary.

Twierdzenie 7: Teoria racjonalności w zastosowaniu do religii powinna uwzględniać specyfikę tej dziedziny.

Twierdzenie 8: Teoria prawdziwości wierzeń religijnych wymaga uwzględnienia całości zdań stanowiących wiarę przedmiotową danej religii, jak również odniesienia do doświadczeń religijnych.

Twierdzenie 9: Przedstawienie deskrypcji Rzeczywistości Transcendentnej w aspekcie porównawczym wymaga oddzielenia ich różnych poziomów semantycznych i ontologicznych.

Twierdzenie 10: Wyjaśnienie sensu teorii soteriologicznych jest niemożliwe bez uprzedniego przyjęcia założeń bądź teologicznych, bądź antropologicznych. Porównawcze zestawienie idei soteriologicznych powinno uwzględniać ich strukturę wewnętrzną.

Twierdzenie 11: Uzasadnienie dialogu między religiami świata opiera się na przesłankach teologicznych, filozoficznych, etycznych, bądź nawiązujących do idei ogólnoludzkich.

Twierdzenie 12: Idea teologii globalnej może być zrealizowana w ramach filozofii religii w postaci systemu metateologicznego.

KRZYSZTOF KOŚCIUSZKO:
CHAOS I WIEDZA
(Uniwersytet Marii Curie Skłodowskiej w Lublinie)

Myślę, że rozwój fizyki końca XX wieku stwarza przesłanki do uznania Deleuzjańskiego racjonalizmu powrotu różnicy za dość dobry model racjonalizmu, który będzie rozwijany w początku wieku XXI. Dlatego za temat swojej pracy habilitacyjnej wziąłem racjonalizm godzący chaos z porządkiem i różnicę z tożsamością. Elementy Deleuzjańskiej racjonalności możemy wszak odnaleźć w fizyce systemów odległych od stanu równowagi. To właśnie fizyka Prigogine'a umatematycznia Bergsonowskie „trwanie" (tj. stara się językiem nauki wyrazić doświadczenie czasu przeżywanego), ufizykalnia Deleuzjańskie różnicowanie się przyrody. Druga zasada termodynamiki (prawo nieodwracalnego wzrostu entropii) jest przykładem racjonalności Tego Samego, gdyż wyraża się w niej zniwelowanie różnicy. Chodzi o procesy niwelujące różnice ciśnień i temperatury w układzie izolowanym i prowadzące ewolucję tego układu w kierunku jednorodności. Deleuzjańska różnica nie uobecnia się tutaj. Racjonalizm wiecznego powrotu różnicy dochodziłby za to do głosu w ewolucji zmniejszającej entropię, a więc w swego rodzaju historycznej interpretacji wszechświata posiadającego „ strzałkę czasu" wycelowaną w kreację nowych porządków. W takiej interpretacji przyszłość różniłaby się od przeszłości, ewolucja systemów fizycznych byłaby opisywalna w terminach obiektywnego probabilizmu; opisywane struktury oddalałyby się od stanu równowagi. Charakteryzując w ten sposób myśl Deleuze'a chciałbym zasugerować istnienie zgodności Prigoginowskiego racjonalizmu z modelem racjonalności Deleuzjańskiej. Także Prigogine nie zamierza docierać do jakiejś pozaczasowej rzeczywistości intelligibilnej, nie traktuje zmienności jako czegoś iluzorycznego. Jego model intelligibności afirmuje obecność twórczego czasu (ewolucji twórczej)

w całości przyrodniczych procesów, stwarza wizję świata nie wykluczającego związku z nieprzewidywalnym zachowaniem ludzkiego umysłu, harmonizuje ludzką wolność z fizyką nieodwracalności, rozbija symetrią czasu.

Obaj, Deleuze i Prigogine, walczą przeciw niwelacji różnic, a więc przeciw skupianiu się na procesach wiodących każdą strukturę do nie-istnienia. To właśnie odkrycie struktur nie-równowagowych wyznacza granicę między racjonalizmem Tego Samego, tzn. między ideałem fizyki klasycznej (zajmującej się systemami odwracalnymi) a racjonalizmem wiecznego powrotu różnicy, tzn. intelligibilnością fizyki systemów oddalonych od stanu równowagi. Nie oznacza to oczywiście istnienia całkowitej zgodności między dwoma filozofiami. Takiej zgodności nie ma także między Deleuze'em a Whiteheadem, Meyersonem, Simondonem czy Bergsonem. Ani Deleuze, ani Prigogine nie ujmują różnicowania się rozmaitych struktur jako chaosu przypadkowo-dowolnych zdarzeń, lecz u Deleuze'a: „chaos chaotyzuje i w nieskończoność niszczy wszelką spójność". Autor *Różnicy i powtórzenia* definiuje chaos (1) „w mniejszym stopniu jako nieporządek niż jako nieskończoną prędkość, z jaką rozpuszcza się każda zarysowująca się w nim forma", (2) jako pustkę „zawierającą wszystkie możliwe cząstki i zarysowującą wszystkie możliwe formy wyłaniające się, by natychmiast zniknąć - bez spójności bądź odniesienia, bez następstw" (Deleuze'owi chodzi o próżnię kwantową). Ale czy „chaos" Dełeuze'a jest „chaosem" nauki? Czy Deleuzjański hazard ma coś wspólnego z „chaosem" Simondona, Bergsona czy Whiteheda? Według francuskiego filozofa nauka, poprzez użycie funkcji zwalniających i ograniczających nieograniczony dynamizm chaotycznego różnicowania, zmuszona jest wyrzec się ambicji dotarcia do „nieskończonej prędkości" (nazwałbym to bergsonowskim motywem rozważań Deleuze'a). W ten sposób dochodzi do scjentystycznego zapoznania prawdziwej natury chaosu. I dlatego też nie uważam, że teoria Prigogine'a w całej swej rozciągłości jest dobrą ilustracją racjonalizmu deleuzjańskiego. Nie jest tak, gdyż fizyka systemów odległych od stanu równowagi nieświadomie realizując zasady racjonalizmu różnicy - różni się od filozofii Deleuze'a właśnie ze względu na sposób ujęcia chaosu. Dla Prigogine'a chaos, mimo całego swego anarchizmu, pozostaje zdeterminowany i zniewolony przez nie-liniowe równania różniczkowe, w których jego dynamizm ulega wyhamowaniu. Natomiast w perspektywie deleuzjańskiej chaos jawi się jako istność o wiele bardziej irracjonalna. Podobnie przedstawia się sprawa przy porównaniu filozofii Deleuze'a z interpretacją Bergsona czy Whiteheda. Ma się wprost wrażenie, że według Deleuze'a nauka nigdy nie opanuje chaosu. Przeszkadzać by temu miała jej praktyka idealizująca, tj. procedura ograniczania i spowalniania naturalnej ewolucji chaotycznych zjawisk. W takim wypadku wypadałoby powiedzieć, że racjonalizm Deleuze'a jest racjonalizmem połowicznym,

przekreślającym możliwość stworzenia takich funkcji, w których dałoby się wyrazić istotę chaosu w sposób jak najbardziej adekwatny. Czy z taką postawą da się jednak pogodzić racjonalizm scjentystyczny? Czy przyszły rozwój nauki upłynie pod znakiem agnostycyzmu? Wbrew Begsonowi teoria chaosu deterministycznego pokazała, że można naukowo wyrazić (bez odwoływania się do intuicji) nieodwracalne różnicowanie się czasu w świecie przyrody: czyżby w przyszłości nie możnaby tak zmienić paradygmatów racjonalizmu, aby możliwe się stało bardziej wnikliwe wyjaśnienie związku chaosu z porządkiem? Wiele zjawisk czeka na wyjaśnienie: czy teoria chaosu deterministycznego podejmie wyzwanie?

Między Deleuzem a Prigogine‘em mogą istnieć pewne rozbieżności co do pojmowania roli chaosu, ale z drugiej strony istnieje piękny przykład ich jedności ideowej. Przykład ten uzasadnia możliwość rozpatrywania Prigogine‘owskiej fizyki jako fizykalnej realizacji Deleuzjańskiego racjonalizmu. Według mnie to właśnie kosmologiczny model grupy brukselskiej (model Gunziga, Géhéniau i Prigogine‘a) najdoskonalej ilustruje koncepcję racjonalizmu różnicy i jej wiecznego powrotu. W kosmologii Prigogine‘owskiej króluje „strzałka czasu”, tzn. nieodwracalne różnicowanie się wszechświata w kierunku nowości i braku śmierci cieplnej. Egzystencja wszechświata nie zaczyna się od Big Bangu, lecz od niestabilności kwantowej próżni kosmicznej. Przebieg kreowania się materii nie jest zjawiskiem odwracalnym, nie ma powtórzenia Tego Samego. Ciągle, tj. w sposób nieskończony rodzą się nowe wszechświaty, różne od uprzednich, a wraz z nimi nowe formy egzystencji świata fizykalno-biologicznego.

Wydaje się, że fizyka dwudziestego pierwszego wieku rozwijać się będzie w kierunku coraz większego akcentowania roli „różnicy”, a nie „tożsamości”. Statyczny obraz świata, obraz racjonalizmu tożsamościowego podlegać będzie kolejnym dekonstrukcjom. W takim kierunku zmierza niewątpliwie unifikacja teorii względności z teorią kwantów. Już samą teorię Einsteina można ująć jako przejaw myślenia różnicującego, bo wyeliminowane w niej jest pojęcie tożsamościowej przestrzeni absolutnej i absolutnego czasu. Wszechświat nie istnieje w jakichś absolutnych ramach przestrzennych i czasowych, praegzystujących niezależnie od ciał materialnych. Einstenowska czasoprzestrzeń różnicuje się w uzależnieniu od różnicowania się pól grawitacyjnych i magnetycznych, a więc wyeliminowaną mamy stałą metrykę czasoprzestrzeni. Tej ostatniej może przysługiwać jedynie metryka o wysokim stopniu zmienności (zróżnicowania).

Z kolei kwantowa grawitacja liczy się z faktem, że ciągła natura czasoprzestrzeni przestaje być oczywistością poniżej długości Plancka, wzywa do wypracowania innego modelu, innej teorii, w ramach, której czasoprzestrzeń posiadałaby bardziej zróżnicowaną strukturę atomową. W ogóle w środowis-

ku fizyków pogłębia się świadomość tego, że wszechświat składa się ze zdarzeń i procesów różnicowania, a nie z jakichś pozaczasowo-niezmiennociągłych istności. Myślę, że fizyka XXI wieku w sposób zupełnie nieświadomy realizować będzie następujący program Deleuze'a: „Rzecz nie może być czymś tożsamym, lecz musi zostać pokawałkowana w różnicy, gdzie znika tożsamość zarówno postrzeganego przedmiotu, jaki i postrzegającego przedmiotu. Różnica musi stać się żywiołem, ostateczną jednością, musi zatem odsyłać do innych różnic, które nigdy nie przydają jej tożsamości, lecz zawsze różnicują (...) Każda rzecz, każdy byt musi ujrzeć, jak jego własna tożsamość pogrąża się w różnicy, każdy byt będzie już tylko różnicą pośród różnic. Należy pokazać, jak różnica staje się coraz bardziej różna".

Według współczesnych koncepcji fizykalnych trudno jest w ogóle mówić o tożsamości danej cząstki jako czymś autonomicznym i niezależnym od jej sposobów oddziaływania z innymi cząstkami. Okazuje się, że tak naprawdę cząstka nie posiada trwałej tożsamości. A więc filozofia różnicy byłaby potwierdzalna przez wyniki badań fizyki mikroświata. Różnica jest pierwotna w stosunku do tożsamości. O utworzeniu się takiej lub innej cząstki decydują rozmaite sposoby jej oddziaływania. Tożsamość nie jest czymś gotowym i odwiecznym. Wytwarza się ona, różnicuje. Jej takość-a-nie-inność jest czymś tymczasowym. Jest to widoczne także w ewolucyjnych modelach wszechświata.

Jeśli wysiłek współczesnej fizyki nakierowany jest na unifikację kosmologii z fizyką cząstek elementarnych, to nie chodzi w nim o zniwelowanie różnic. Wprost przeciwnie. Nie ma unifikacji bez dyferencjacji. Ta pierwsza nadbudowywuje się nad tą drugą. Cóż to by była za unifikacja, która nie potrafiłaby wytłumaczyć całej złożoności wszechświata? Przyszła unifikacja będzie musiała uwzględnić trzy stałe uniwersalne: prędkość światła c, kwant działania *h* oraz stałą grawitacji *G*. Synteza jednocząca te trzy stałe na pewno nie zniweluje jednej z nich. Przyszła teoria wszystkiego będzie więc miała strukturę realizującą się w jednoczesności trzech heterogenicznych serii.

ANDRZEJ P. KOWALSKI:
MYŚLENIE PRZEDFILOZOFICZNE.
STUDIA Z FILOZOFII KULTURY I HISTORII IDEI

(Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Prezentowana praca nie jest monografią z zakresu filozofii starożytnej. Stanowi ona próbę zastosowania tzw. genealogicznej „strategii podglądu" w ramach filozofii kultury. W ten sposób pośrednio nawiązuje do znanych np. z dzieł E Nietzschego, K. Marksa, M. Foucaulta metod interpretacji rozmaitych uwarunkowań funkcjonowania kultury intelektualnej, w tym filozofii. Hermeneutycznie zorientowana prehistoria filozofii ujmowana jako kul-

turoznawcza archeologia zmierza do hipotetycznej charakterystyki wyobrażeń kulturowych mogących stanowić genetyczny kontekst współczesnych idei filozoficznych.

Proponowane w książce określenie *myślenie przedfilozoficzne* odnosi się do społecznie podzielanych przeświadczeń, a zwłaszcza do mitycznego sposobu myślenia, w ramach którego nie mogło dojść do spontanicznego wykreowania postawy filozoficznej, ale którego znamiona pośrednio znalazły potem swoje odzwierciedlenie na gruncie europejskiej filozofii.

Książka nie bez zastrzeżeń - inspirowana dokonaniami E. Cassirera, L. Levy-Bruhla, C. Levi-Straussa w badaniach nad myśleniem mitycznym, zawiera odwołania do prekursorów genealogicznej krytyki tradycji filozoficznej. W szczególności chodzi o E. Husserla próbę określenia tzw. źródłowego, a więc w pewnym sensie także przedfilozoficznego, sposobu doświadczenia, o stawiane przez niego pytanie dotyczące transcendentalnych warunków myślenia fundującego nowożytną naukę, myślenia w nastawieniu naturalnym danym w ramach *Lebenswelt.* Poza tym, chodzi o podaną przez M. Heideggera wykładnię „jescze-nie-rozdzielenia" Bycia i Bytu w łonie myślenia przedparmenidejskiego, zwiastującego narodziny zachodniej metafizyki i wiodącego do powstania techniki.

Znaczna część książki została poświęcona próbom pozytywnego rozpoznania i charakterystyce czynników kulturowych determinujących kształtowanie się podmiotu myślenia przedfilozoficznego. W tym celu, obok danych z dziejów filozofii, wykorzystane zostały wyniki badań lingwistycznych dotyczących najstarszej struktury gramatycznej i leksyki języków indoeuropejskich. W świetle wykorzystanych danych językoznawczych odpowiedź na pytanie o możliwości samookreślenia człowieka prehistorycznego jako podmiotu czystego myślenia, jako istoty reflektującej nad kwestią bycia, nad problematyką życia i śmierci, wreszcie jako istoty zaangażowanej w uzyskiwanie wartości czysto poznawczych jest raczej negatywna. Przede wszystkim nie odnotowujemy terminów oznaczających wyłącznie aktywność poznawczą. Wiele słów związanych obecnie z operacjami intelektualnymi, pierwotnie odnosiło się jednocześnie do rozmaitych form doświadczenia zmysłowego, a zatem miało kiedyś zupełnie inny zakres niż w czasach rozwoju filozofii. Z kolei świadectwa z zakresu historii myśli przedplatońskiej sugerują, że w archaicznej tradycji greckiej nie istniała koncepcja władz intelektualnych pozwalająca opisywać umysł jako hierarchicznie uporządkowany układ funkcji kognitywnych. Różnice między sprawnością rozumu a efektywnością intelektu i wyobraźni zostały sprecyzowane dopiero w łonie filozofii nowożytnej. Mamy zatem prawo sądzić, że rekonstruowany układ dyspozycji duchowych ewentualnych użytkowników języka indoeuropejskiego wyka-

zuje brak oczekiwanych dzisiaj specyfikacji w strukturze podmiotu poznania naukowego i filozoficznego.

Dodatkowym poszerzeniem pola interpretacji genetycznej myślenia przedfilozoficznego jest poetyka historyczna. W pracy została postawiona teza, że obok myślenia symbolicznego, operującego metaforą, porównaniem i metonimią, w historii kultury i w dziejach filozofii spotykamy przejawy myślenia w kategoriach metamorfozy. Myślenie dyktowane wyłącznie przez wyobrażenie metamorfozy było zapewne formą doświadczenia typową dla naoczności magicznej. Było to myślenie nieautonomiczne, czyli nierozłącznie splecione jeszcze z działaniami i zachowaniami.

Archaicznej, dynamicznej „wizji świata" odpowiadała również struktura najstarszych języków. Ich budowa prawdopodobnie sprzyjała wyrażaniu i zarazem werbalnemu wskazywaniu ciągłej zmienności doświadczanych stanów rzeczy. Dopiero rozwój myślenia filozoficznego dokonał swoistego przekształcenia pierwotnych kategorii językowych, adaptując je do potrzeb metafizycznego oglądu świata, np. wykształcenie się opozycji *activum - passivum* niejako odpowiadającej pojęciom formy i substancji, następnie dyferencjacja kategorii podobieństwo = identyczność w kierunku powstania osobnych kategorii tożsamości, równości i odmienności, dalej wyodrębnienie się formacji nominalnych odróżnionych od werbalnych z pierwotnie jednolitej kategorii czynność = rzecz/stan rzeczy, oraz wyodrębnienie się kategorii przymiotnika, znamionującego atrybucje z jednolitej kategorii rzeczownik = przymiotnik itp. W wyniku powyższych ustaleń stwierdzić też wypada, że myślenie przedfilozoficzne wolne było od dysponowania dzisiejszymi kategoriami tożsamości bytu, podobieństwa, a także symbolu, którego ontologię wyznacza dopiero idealizm Platona. Podstawę rozwoju wczesnogreckiej metafizyki stanowiła stopniowa eliminacja wyobrażeń o dynamizmie metamorficznym. Ważnym etapem tego procesu była wizja eleacka, powołująca zasady późniejszej ontologii jako nauki o konstytucji bytu.

W takim kontekście doniosłe są próby określenia wyobrażeń dotyczących przedfilozoficznej, praktycznej semiotyki. Ich interpretacja sugeruje, że w epoce przedhomeryckiej proces semiozy opierał się na relacjach ustanawianych magicznie. Z uwagi na brak w myśleniu przedfilozoficznym wyraźnych rozróżnień na znak i jego odniesienie, znakom przypisywano funkcje sprawcze. Taki rodzaj znaku można określić mianem instaurantu. Instaurantów nie uważano za środek odzwierciedlania określonych treści, lecz raczej za narzędzie ich konstytuowania. Tak więc myślenie przedfilozoficzne nie mogło implikować np. interpretacji alegorycznych, ani problematyki mimetycznych funkcji sztuki.

Inną, genealogicznie uchwytną, warstwą obiektywizacji przedmiotów myślenia jest pismo oraz umiejętność prowadzenia dialogu i stawiania pytań.

W kulturze poprzedzającej filozofię zarówno wymiana słów, jak i zapis, nie służyły modelowaniu myślenia spełniającego zadania poznawcze. Nie były one technikami uprzedmiotowienia, a dalej analizy treści intelektualnych, ale były to formy manipulacji magicznej, które najpierw wyspecjalizowały się w kierunku praktyk jurydycznych, a dopiero potem przeniknęły do na grunt filozofii i nauki szczególnie w postaci terminologii technicznej (np. sąd, dowód, procedura itp.). Dialog i pismo mogły rozwinąć się dopiero w wyniku powolnej neutralizacji magicznego stosunku do słów. Na podstawie danych lingwistycznych stwierdzić można, że nie potrafiono zwerbalizować zwątpienia, jako stanu umysłu pozwalającego (jak potem u Kartezjusza) stawiać kwestię prawomocności uzyskiwanej wiedzy.

Książka *Myślenie przedfilozoficzne* stawia również pytanie kulturoznawcze o możliwość interpretacji sposobów konceptualizacji poprzedzających „wiek filozofii". Przedkładane w niej konstatacje dotyczące specyfiki archaicznych wyobrażeń na temat poznawczego stosunku człowieka do świata mają wyłącznie status hipotezy. W badaniu genealogicznym nie docieramy do „rzeczywistych" przesłanek narodzin filozofii. Nie jesteśmy zdolni wykroczyć poza krąg uwikłań hermeneutycznych. Trudno byłoby wskazać wykładnie mogące pretendować do miana „adekwatnych" opisów myślenia inaugurującego, a tym bardziej poprzedzającego filozofię. Z tego względu model filologiczno-rekonstrukcyjny został tu zastąpiony procedurami hermeneutycznymi. Ujawniają one interpretacyjną problematyczność, z jednej strony, w dziedzinie przekładu minionych sensów kulturowych na język współczesnej filozofii, a z drugiej, w zakresie poszukiwań względnej, historycznej ciągłości europejskiej tradycji intelektualnej.

ZENON E. ROSKAL:
ASTRONOMIA MATEMATYCZNA W NAUCE GRECKIEJ. METODOLOGICZNE STUDIUM HISTORYCZNO-PRZYRODNICZE

(Katolicki Uniwersytet Lubelski w Lublinie)

Problematyka przedmiotowa podejmowana w niniejszej pracy mieści się w ramach szeroko pojętej filozofii przyrody, ale równocześnie w warstwie metaprzedmiotowej wpisuje się w spory toczone we współczesnej filozofii nauki, w szczególności w ramach nurtu historycznego. Dyskutowane zagadnienia zostały sformułowane po raz pierwszy na gruncie greckiej filozofii przyrody (kosmologii, astronomii), ale później wielokrotnie były przeformułowywane, w wyniku czego pojawiały się na różnych płaszczyznach poznawczych i w różnych kontekstach, były też analizowane w odmiennych aspektach.

Pierwsza grupa problemów dotyczy udziału teorii empirycznych (astronomicznych) w formułowaniu teorii kosmologicznych i wiąże się z zagad-

nieniem relacji wiedzy naukowej do innych typów wiedzy. Na gruncie filozofii greckiej zagadnienia te pojawiły się w kontekście prób formułowania modeli kosmologicznych. Zauważono wówczas, że najogólniejsze kategorie, w ramach których ujmowano rzeczywistość empiryczną, wywodzą się (genetycznie i logicznie) z koncepcji wysuwanych na gruncie wyspecjalizowanego poznania o charakterze empiryczno-matematycznym. Kategorie te, w swych późniejszych, wyrafinowanych modyfikacjach, w dużej mierze były kształtowane na podstawie ich faktycznego stosowania w strukturach astronomii. Z drugiej strony, niektóre tezy formułowane na gruncie greckich kosmologii były adaptowane na gruncie astronomii matematycznej, a niekiedy pełniły wręcz restryktywną funkcję w stosunku do rozwijającej się wiedzy astronomicznej.

Drugi zespół zagadnień, pozostający jednak w oczywistym genetycznym związku z pierwszą grupą problemów, to kwestie związane z oceną znaczenia matematyki w procesie tworzenia (odkrywania) teorii empirycznych (astronomicznych, fizycznych). W szczególności problem ten wyraża się w poszukiwaniu trafnej charakterystyki zmatematyzowanych teorii empirycznych. Najwięcej kontrowersji pojawia się wówczas, gdy taką charakterystykę usiłujemy podać dla teorii rozwijanych w ramach greckiej filozofii przyrody. Kontrowersyjne jest bowiem to, czy współczesną kategorię zmatematyzowanej teorii empirycznej możemy rzutować na obszar, który wydaje się być zdominowany przez inny typ poznania (teorie filozoficzne). W takich przypadkach mówi się niekiedy (T. S. Kuhn) o tzw. naukach (dyscyplinach) klasycznych (astronomia, optyka, statyka, harmonika), które były prototypami późniejszych teorii wchodzących w skład matematycznego przyrodoznawstwa. Astronomia jest najstarszą z tych dyscyplin i najmniej kontrowersyjną, ale wątpliwości co do tego, że jest to dyscyplina naukowa w dzisiejszym rozumieniu tego terminu może budzić m.in. fakt przyjmowanego prawie powszechnie w starożytnej astronomii geocentryzmu.

Interpretacje teorii astronomicznych stanowiły źródło silnych kontrowersji pojawiających się w kontekście dyskusji nad relacją astronomii Ptolemeusza do kosmologii Arystotelesa. Dyskusje te prowadzone były w ramach greckiej filozofii przyrody, ale kontynuowano je również w ramach współczesnej refleksji nad zmatematyzowanymi teoriami astronomicznymi. W centrum zainteresowań pozostawała zaś ciągle ta sama kwestia statusu metodologicznego teorii astronomicznych. W szczególności dotyczyło to teorii epicykliczno-deferencyjnej, w której nie dostrzegano funkcji eksplanatywnej, ale jedynie funkcję deskryptywną i prognostyczną (teoria kinematyczna). W innym aspekcie owe dyskusje były niewątpliwie wzbogacone przez polemiki, jakie prowadzono na przełomie XIX i XX wieku pomiędzy realizmem i konwencjonalizmem (instrumentalizmem), w związku z problemem istnie-

nia desygnatów terminów teoretycznych (metafizycznych, jak wówczas je nazywano).

Podjęte w pracy analizy były zorientowane na dyskusję stanowisk zajmowanych przez historyków nauki (astronomii) i filozofii (kosmologii) w sporze o naukowy charakter astronomii greckiej. Spór ten, wpisując się w różnorodne wątki polemik rozbudowanych wokół zagadnienia demarkacji, jest przykładem typowo filozoficznych kontrowersji, gdyż nie ma neutralnej filozoficznie odpowiedzi na pytanie o epistemiczne kwalifikacje astronomii antycznej, a tym bardziej na pytanie o determinanty jej naukowości.

W pierwszym planie pola zainteresowań tej monografii nie leżała zatem systematyzacja faktów historycznych w określone ciągi interpretacyjno-narracyjne (typowa dla prac historycznych), ale właśnie dyskusja określonych interpretacji, wyselekcjonowanych pod kątem ich reprezentatywności dla dyskutowanej problematyki, epizodów z dziejów astronomii. Przy tak sprofilowanej problematyce w centrum przedsięwzięcia badawczego znalazła się próba odpowiedzi na pytania o historiograficzne założenia akceptowane w dyskutowanych pracach historyków astronomii greckiej, zwłaszcza te, które sytuowane są na osi prezentyzm-antykwaryzm.

W spektrum różnorodnych rozwiązań udało się znaleźć pewne wspólne wątki, pozwalające na zestawienie istniejących stanowisk w ciągi odpowiedzi. Najlepiej było to widoczne w przypadku genetycznych ciągów interpretacji określonych fragmentów tekstów źródłowych oraz w przypadku sekwencji interpretacyjnych reprezentatywnych epizodów w historii greckiej astronomii. W rozwiązaniach tych został dostrzeżony pewien typ zbieżności polegającej na akceptacji wspólnych założeń filozoficznych (metodologicznych), czy historiograficznych.

Wyniki najbardziej obiecujących współcześnie prowadzonych badań, zarówno w obszarze historii greckiej astronomii, jak i historii greckiej matematyki, jednoznacznie wskazują na te odpowiedzi, które w pracach o wyraźnej pozytywistycznej proweniencji były odrzucane. W szczególności dotyczy to interpretacji modelu sfer homocentrycznych Eudoksosa-Kallipposa, ale również epicykliczno-deferencyjnego modelu Hipparcha-Ptolemeusza. Zgodnie z nowszymi interpretacjami zarówno jeden jak i drugi model posiada wykładnię realistyczną. Modele te mogą być traktowane jako przykłady teorii naukowych rozwijanych w ramach astronomii greckiej.

Odmiennie przedstawia się kwestia naukowości astronomii presokratyków. Tu odpowiedzi pozytywistycznej proweniencji historyków astronomii idą w kierunku zanegowania naukowego charakteru przyrodniczych teorii presokratyków, ale już w świetle badań historyków astronomii, żywiących ideały postpozytywistycznych metodologii, wyraźnie dają się zauważyć twierdzące odpowiedzi na to pytanie. Dotyczy to zwłaszcza dokonań Talesa,

ale nie tylko, bo również Anaksymandra, pitagorejczyków, Parmenidesa oraz Anaksagorasa. W uogólnionym sensie można zatem powiedzieć, że również astronomia presokratyków miała charakter naukowy.

Uzyskane wyniki wskazują, że odpowiedzią na pytanie o naukowość greckiej astronomii jest koncepcja astronomii matematycznej. Ideę tę możemy też traktować jako zasadniczy komponent programu matematyzacji nauki, który istniał już w okresie hellenistycznym, ale w pełni został rozwinięty dopiero na gruncie nowożytnej kultury naukowo-technicznej. Matematyczna astronomia Ptolemeusza w pełni zasługuje na to, by ocenić ją jako teorię naukową. Jednakże wyznacznikiem jej naukowości jest nie tyle jej matematyczna struktura, ile występujące w jej ramach zagadnienia metrologiczne, a zwłaszcza analiza błędu pomiarowego.

Wśród bardziej szczegółowych wyników tej pracy można wymienić: 1) wzmocnienie stanowiska historiograficznego kontynualizmu poprzez wskazanie na elementy ciągłości w rozwoju astronomii greckiej; 2) uporządkowanie rozbieżnych stanowisk w kwestii wpływu platońskiej koncepcji wiedzy naukowej na rozwój astronomii matematycznej; 3) nową interpretację fragmentu 294a *O niebie,* która daje możliwość innego odczytania stosunku Arystotelesa do matematycznego przyrodoznawstwa (Arystotelesowi nie była obca metoda reinterpretacji danych bezpośredniego doświadczenia zmysłowego i dlatego nie powinno się klasyfikować jego filozofii przyrody jako ujęcia wyłącznie jakościowego); 4) ukazanie związków koncepcji astronomii matematycznej Ptolemeusza z koncepcją poznania naukowego u Arystotelesa, oraz 5) wpisanie sporu o status poznawczy modelu epicykliczno-deferencyjnego oraz modelu sfer homocentrycznych (dotyczy to zwłaszcza interpretacji zaproponowanej przez I. Yavetza) w kontekst sporów o metodologiczno-epistemologiczne kategorie opisu i wyjaśniania

Należy jeszcze zauważyć, że powyższe wyniki nie noszą znamion abstrakcyjnych i apriorycznych konstrukcji, ale zostały osiągnięte dzięki wykorzystaniu prac badawczych prowadzonych w ramach historii nauki (astronomii i matematyki) oraz historii filozofii w XIX i XX wieku.

PIOTR SKUDRZYK:
AMERYKAŃSKA WSPÓLNOTOWA FILOZOFIA POLITYCZNA
(Uniwersytet Śląski w Katowicach)

"Istnieć znaczy należeć" - tą parafrazą wyrażam swoje przekonanie o fundamentalnym znaczeniu problematyki wspólnotowej. Jako źródła swojej inspiracji wymieniam trzy stanowiska, których wspólnym mianownikiem jest optyka **holizmu.** Jest to stoickie poczucie przynależności do Natury, następnie Heglowskie rozumienie wszelkich zjawisk rzeczywistości jako przejawów ewoluującego Absolutu oraz najbliższy współczesnej myśli naukowej

socjologizm Emila Durkheima, ujmujący rzeczywistość społeczną jako rzeczywistość *sui generis*, jako coś ponad sumę składających się nań jednostek.

Przez pojęcie **wspólnoty** rozumiem jakikolwiek zespół ludzi, połączonych jakimkolwiek systemem względnie trwałych powiązań. Jako najistotniejsze traktuję powiązania wynikające z konieczności życiowych, stąd wszelkie ludzkie zespoły są w moich oczach przede wszystkim **wspólnotami losu.** Dopiero z tej perspektywy obserwuję drogi ewentualnego stopniowego osiągania przez nie cech **wspólnot woli.** Stosując do wszelkich zespołów nazwę wspólnot, chcę uwypuklić fakt wykształcania się w każdej powiązanej ze sobą grupie ludzi pewnego wspólnego kapitału materialnego, intelektualnego i duchowego.

Jako pomocnicze instrumenty badawcze przyjmuję cztery pojęcia. Przez **heroiczny empiryzm** rozumiem fakt, że poznanie w sferze nauk humanistycznych jest posiadającą małą autonomię częścią życiowego doświadczania rzeczywistości. Ono zaś dokonuje się pod presją wymogu heroizmu: wymogu kierowania swym postępowaniem w okolicznościach nieustannych zagrożeń, dysponowania szczątkową wiedzą, ograniczonego czasu do dyspozycji. Nieokiełznanie rzeczywistości wynika z **jej dialektycznej natury.** Heglowska dialektyka jest narzędziem, które bardzo intensywnie wykorzystuję.

Pojęciem najbardziej zbliżającym do celu mych poszukiwań jest **witalizm.** Życie pełne siły, bogactwa, radości, twórczej mocy, najogólniej ujmując, jest celem życia. Największym rezerwuarem witalności jest ludzka wspólnotowość. **Perfekcjonizm** jest to ludzkie poczucie obcowania z doskonałością. Motyw ten dialektycznie jest powiązany z witalizmem: z jednej strony jest źródłem siły i sprawności człowieka, z drugiej wycieńcza i przygniata wysokimi wymaganiami. Kultura doskonałości, czyli poryw i umiejętność zmierzania ku doskonałości, zbiorowym wysiłkiem na przestrzeni wielu pokoleń odkłada się w ludzkich wspólnotach.

Inspiracji do zgłębiania zjawiska wspólnotowości postanowiłem szukać w literaturze filozoficznej powstałej po II wojnie światowej w Stanach Zjednoczonych - kraju olbrzymiej potencji i osiągnięć. Naczelną postacią mojego rekonesansu jest konserwatywny socjolog i filozof polityczny **Robert Nisbet.** Głównym motywem jego twórczości jest postulat odbudowy życia wspólnotowego, które w społeczeństwach Zachodu uległo dziejowemu uwiądowi w wyniku procesów historii nowożytnej. Podstawowym z tych procesów było formowanie się nowożytnego państwa jako organizacji jednostek ludzkich w opozycji do państwa średniowiecznego jako hierarchicznej organizacji wspólnot. Nisbet formułuje interesującą typologię wspólnot, którą krytycznie omawiam. W wyniku tego konstruuję perspektywę **przekształcania walki zewnętrznej w wewnętrzną** (heroizm), to znaczy od poj-

mowania przeciwnika jako znajdującego się na zewnątrz pewnej szanowanej przez nas wspólnoty do pojmowania go jako jej członka z określonymi prawami mu stąd przysługującymi (dialektyka walki i poczucia wspólnoty z przeciwnikiem). Formułuję także koncepcję **dojrzałości moralnej** jako umiejętności obcowania ze złem (dialektyka niezgody i zgody na zło), a nie jako umiejętności unikania i likwidacji zła. Przyjmuję, że biegunem dojrzałości kultury religijnej jest **panteizm,** ujęty jako minimalizacja rozszczepienia sfer *sacrum* i *profanum* (dialektyka perfekcjonizmu i witalizmu).

Drugą postacią, która przykuła moją uwagę, jest liberalny filozof i katolicki teolog w jednej osobie - **Michael Novak.** Zachowując indywidualistyczny fundament (liberalny indywidualizm plus katolicki personalizm), Novak jest niezwykle wrażliwy na wartość kultury wspólnotowej (anglosaskie tradycje wspólnotowe oraz katolickie). Spośród analizowanych przeze mnie myślicieli, moim zdaniem, to on najlepiej wyraża ducha narodu amerykańskiego: jego prężność, optymizm i dumę (witalizm). Postrzegając bardzo pozytywnie powierzchnię teorii Novaka, jej fundament odbieram jako niespójny. Moim zdaniem, nie da się spoić ze sobą głębokiego uznania dla wspólnotowości z indywidualistyczną ontologią oraz liberalizmu z katolicyzmem.

Etyk **Alasdair MacIntyre** dążąc do wyjaśnienia chaosu we współczesnej kulturze moralnej, cofa się aż do czasów średniowiecza i antyku. Uzyskuje obraz struktury etyki jako wypadkowej (dialektycznie przeciwnych sobie) etyki cnót i etyki prawa. Etyka cnót związana jest ze wspólnotowym charakterem egzystencji człowieka i wymaganiami skuteczności (witalizm), nosi cechy lokalności. Etyka prawa każdą jednostkę z osobna odnosi do wartości uniwersalnych (perfekcjonizm). Uwypuklając wartościowe motywy w twórczości MacIntyre'a, zwróciłem uwagę na intelektualną niestabilność tego myśliciela.

Idea wspólnoty stała się szyldem dla ruchu intelektualnego komunitarystów, którego głównymi przedstawicielami są **Michael Sandel, Michael Walzer, Charles Taylor, Amitai Etzioni.** Myśliciele ci uświadamiają, że liberalne absolutyzowanie pojęcia jednostki prowadzi do drastycznego zawężenia horyzontów ludzkiego życia (Taylor), uświadamiają głębokie związki między konstrukcją jednostki a jej trwałymi relacjami z innymi ludźmi (Sandel), pokazują wzajemną niezbędność dla siebie wątków wspólnoty i indywidualnej wolności (Walzer), z energią i pasją nawołują do rozwijania komunitarystycznej atmosfery społecznej, będącej wyważeniem porządku i autonomii (Etzioni). Jednakże, w moim odbiorze, twórczość komunitarystów, paradoksalnie do swojego emblematu, mocno naznaczona jest atmosferą izolacjonizmu. Rozważania Sandela są ciężkie i zawiłe, więcej mają wspólnego z samotnym dumaniem niż atmosferą ludzkiej wspólnoty.

Z pism Walzera emanuje poczucie wyobcowania z rzeczywistości amerykańskiej, owocujące stonowaną sympatią do rewolucyjnych wątków marksizmu. Entuzjazm Etzioniego cechuje się w dużym stopniu powierzchownością. Lewicowa utopijność niektórych fragmentów pisarstwa Walzera, Sandela i Taylora jest wzruszająca. Dążąc do sformułowania bardziej dojrzałej ideologii zaproponowałem zastąpienie, moim zdaniem, mylącego terminu demokracja (rządy ludu) terminem **elitaryzm otwarty** (rządy elit otwarte na potrzeby, zdolności i godność ludu).

Powyższy przegląd wspólnotowej literatury zainspirował mnie do rozwinięcia następujących idei. W moim odczuciu, najdojrzalszy obraz ludzkiej wspólnotowości zawiera się w myśli **konserwatywnej.** To ona z największą konsekwencją otwiera się na potęgę, bogactwo, mądrość i piękno osiągane przez ludzi na drodze wspólnego, kumulującego się przez pokolenia wysiłku. Poczucie obowiązku zachowania przeogromnego dorobku przodków nadało nazwę temu nurtowi myśli. Konserwatyzm buduje się na wysokiej wrażliwości na wartości, cechuje go arystokratyzm oraz intensywna świadomość perspektywy metafizycznej i religijnej.

Jednakże myśl konserwatywna sprowadza na siebie zarzuty chęci petryfikacji rzeczywistości historycznej, tendencji do stagnacji i archaizmu. Nie w konserwatyzmie, lecz w liberalizmie Friedrich August von Hayek znajduje odwagę i rozbudowaną technikę wychodzenia ku nowemu: to idea wolności sprzyja formowaniu się nowych postaw i rozwiązań. Uznając zasługi liberalizmu, oceniam jego dorobek jako dotyczący jednak głównie peryferii procesu twórczego, a nie jego jądra. Wolność jest postulatem zapewniającym zewnętrzne warunki twórczości, wewnętrzna logika twórczości i sam proces konstruowania polega natomiast na dyscyplinie, wiedzy i wykształceniu, korzystaniu z dorobku innych wartościach, które wyraźnie kojarzą się z konserwatyzmem.

Zarzuty wobec konserwatyzmu mają pokrycie w wielu propozycjach teoretycznych, jakie formułowali jego poszczególni przedstawiciele. Jednakże, moim zdaniem, nie oznacza to, że dotykają one istoty nurtu konserwatywnego. Zasadnicze wątki jego najwybitniejszych przedstawicieli cechuje nie tendencja do stagnacji i archaizmu, ale dynamiczny duch odwagi i twórczego rozmachu. Istotą konserwatyzmu jest, moim zdaniem, nie chęć konserwowania jakichkolwiek form przeszłości, ale wytworzonej przez przeszłość tendencji twórczej danego społeczeństwa. Takiej dopatruję się natury w konserwatywnym przywiązaniu do społecznych tradycji, hierarchii i porządku (jako warunków sprawności), w arystokratyzmie i obecności perspektywy metafizyczno-religijnej (dążenie do doskonałości). Dla uwypuklenia takiego rozumienia istoty konserwatyzmu swoją propozycję nazwałem **konserwatyzmem dynamicznym.**

BARBARA SZOTEK:
MARIAN MASSONIUS A POLSKA FILOZOFIA NOWOKRYTYCZNA
(Uniwersytet Śląski w Katowicach)

Rozprawa mieści się w granicach studiów historycznofilozoficznych nad polską filozofią XIX i początków XX wieku, ujmowaną jednakże w szerszym kontekście europejskich dyskusji filozoficznych. Zawiera-najogólniej mówiąc - próbę odpowiedzi na pytanie: Czym była tzw. formacja nowokrytyczna w historii filozofii polskiej? Takie zamierzenie badawcze, mające na celu pokazanie rzeczywistego wkładu filozofii nowokrytycznej w całokształt dorobku epoki pozytywistycznej oraz wskazanie jej miejsca i znaczenia w myśli polskiej, realizowane jest w pracy poprzez analizę dorobku piśmienniczego współtwórcy programu nowokrytycznego - Mariana Massoniusa (1862-1945).

Podjęcie się przez autorkę pracy wykonania tak sformułowanego zadania umożliwiała właśnie analiza twórczości filozoficznej Massoniusa jako, z jednej strony - reprezentatywnej postaci polskiej filozofii pozytywistycznej, w tym orientacji nowokrytycznej, a z drugiej strony - jako przedstawiciela krytycyzmu nawiązującego do Kanta, ale zajmującego stanowisko samodzielne. Przy czym trzeba zauważyć, że zarówno dorobek twórczy Massoniusa jak i sama polska filozofia nowokrytyczna nie należały dotąd do przedmiotów szczególnego zainteresowania ze strony historyków filozofii polskiej. Dlatego stanowią one nadal jeszcze teren mało zbadany i niewystarczająco opracowany. Tymczasem nowokrytycyzm był jedną, z przynajmniej dwóch, orientacji wyznaczających w filozofii polskiej przełomu XIX i XX wieku charakterystyczne tendencje epoki. Obok bowiem wyrażanych w nowokrytycyzmie i empiriokrytycyzmie nadziei dotyczących możliwości unaukowienia filozofii zaznaczały się także dość silnie stanowiska postulujące unaukowienie metafizyki. Również zasadne jest kryterium wyboru Massoniusa. Można wskazać w tym względzie przynajmniej kilka powodów. Po pierwsze, był filozofem, który miał mocne poczucie przynależności do określonej tradycji myślenia filozoficznego i dawał temu wyraz prawie we wszystkich swoich pracach. Po drugie, jego twórczość bynajmniej nie mieściła się na peryferiach ówczesnego mu polskiego życia intelektualnego, a on sam należał w tym czasie do grona postaci znanych w środowiskach intelektualnych i twórczych. Po trzecie, prace filozofa cechuje, z jednej strony, wysoki poziom teoretyczny, a z drugiej strony zawierają one dążenie do twórczego określenia się wobec nowych idei filozoficznych, do ich krytycznej analizy. Po czwarte, był w ówczesnej filozoficznej literaturze polskiej, odwołując się do celnego określenia Anny Hochfeldowej, najlepiej „teoretycznie uzbrojonym jej przedstawicielem". I po piąte wreszcie, Massoniusa, tak jak żadnego chyba innego przedstawiciela nowokrytycyzmu, „klasyfi-

kowano" dotąd w oparciu o obiegowe i powierzchowne opinie, ponadto zazwyczaj łącznie i bez należytego zróżnicowania wraz z Adamem Mahrburgiem. Wspomina się więc o Massoniusie albo jako o pozytywiście po prostu, albo jako o polskim neokantyście. W pierwszym przypadku nie dostrzega się w filozofie myśliciela samodzielnego, o odrębnych intencjach i osiągnięciach teoretycznych. W drugim przypadku jest to raczej samo tylko ogólnikowe - bo nie poparte rzetelnymi analizami jego prac - etykietowanie. Potrzeba więc pogłębionych badań filozofii polskiej lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XIX wieku (w tym głównie stanowiska Massoniusa), ze szczególnym uwzględnieniem stosunku przedstawicieli tej filozofii do pozytywizmu, a także do filozofii Kanta i wczesnego neokantyzmu niemieckiego wydawała się oczywista.

Podstawowy zatem problem pracy musiał zostać sformułowany w postaci następujących pytań: W jakiej relacji pozostaje nowokrytycyzm Massoniusa, z jednej strony - do pozytywizmu, a z drugiej strony - do neokantyzmu. Czy Massonius może być zaklasyfikowany jako pozytywista, czy też jako polski neokantysta? Ale w tym ostatnim przypadku powstaje pytanie ogólniejszej natury: Czy w odniesieniu do Polski w ogóle można mówić o neokantyzmie? Czy można na przykład za jakąś neokantowską wersję uznać filozofię lat dziewięćdziesiątych XIX wieku w Polsce, z takimi jej przedstawicielami jak Adam Mahrburg i Massonius, jak również Władysław Mieczysław Kozłowski, zwłaszcza uwzględniając jego prace z przełomu wieków? I wreszcie: Czy generalnie pozytywna odpowiedź na te ostatnie pytania sprowadzałaby się do uznania wpływów, jakie wywarł neokantyzm niemiecki, głównie w wersji Fryderyka Alberta Langego, na polskich filozofów, czy też właściwiej jest mówić, przede wszystkim w odniesieniu do Massoniusa, o jednej z polskich odmian neokantyzmu, wykraczającego poza ramy wpływów pozytywizującego neokantyzmu Langego? A może przeciwnie, zgodne z rzeczywistością historyczną byłoby odniesienie stanowisk polskich filozofów, w tym oczywiście głównie Massoniusa, do programu pozytywistycznego i uznanie wpływów neokantowskich jedynie za postulat ufilozoficznienia pozytywizmu, to znaczy jego epistemologicznego uzasadnienia?

Znamienne jest jednak, że nawet przy dość pobieżnym rozeznaniu w postawach filozoficznych myślicieli, których wymienia się jako przedstawicieli tzw. krytycznej fazy pozytywizmu polskiego, stosunkowo łatwo daje się zauważyć, że ich stosunek do pozytywizmu nie wyrażał się ani w jednoznacznej akceptacji, ani w prostej opozycji. Rzecz ma się identycznie, jeśli chodzi o filozofię Kanta i wczesny neokantyzm niemiecki.

Poddanie zatem przez autorkę pogłębionej analizie prac Massoniusa - filozofa niewątpliwie dobrze przygotowanego do podjęcia i przeprowadzenia polemiki z głównymi założeniami teoretycznymi transcendentalnego

idealizmu Kanta - napawało nadzieją na rozstrzygnięcie tej kwestii i zweryfikowanie trafności opinii i ocen formułowanych wobec tego czasu.

Praca składa się z *Wprowadzenia,* czterech rozdziałów, *Bibliografii, Indeksu nazwisk* i dwóch *Streszczeń* (w języku angielskim i niemieckim). Całość zamyka się na 201 stronach.

W rozdziale pierwszym pt. *Miejsce Massoniusa w życiu umysłowym Polski w końcu XIX wieku* podjęta została próba naświetlenia i scharakteryzowania najwcześniejszego etapu działalności twórczej filozofa, ze szczególnym uwzględnieniem stanu jego umysłowości w tym czasie. Przedstawiona jest kwestia stosunku myśliciela do współczesnych mu prądów literackich i filozoficznych. W celu jak najpełniejszego scharakteryzowania ówczesnych jego poglądów rozważane jest pytanie: Jak daleko sięgały wówczas zainteresowania Massoniusa filozofią już nie tylko polską, ale europejską, w tym głównie niemiecką? Dokonując rekonstrukcji drogi Massoniusa do jego koncepcji filozofii naukowej autorka pokazuje, że przebiegała ona od naiwnego dogmatyzmu obiektywnoidealistycznego i teologicznego poprzez zwrot zainteresowań ku problematyce zachodniej filozofii, by w konsekwencji tego przełomu ideowego nastąpił z antymetafizycznego stanowiska rozrachunek nie tylko z niemiecką, ale przede wszystkim polską metafizyką międzypowstaniową.

Rozdział drugi pt. *Massonius w poszukiwaniu swoistości filozofii polskiej* poświęcony jest ukazaniu podstaw ideowych, dzięki którym zarysowało się stanowisko filozoficzne Massoniusa. Omówione zostały kierunki poszukiwań Massoniusa, które - w jego przekonaniu - stwarzały możliwość wypracowania oryginalnej, naukowej filozofii polskiej. Z jednej strony, była to filozofia niemiecka (szczególnie filozofia Kanta i wczesny neokantyzm) zawierająca wiele problemów mogących, jego zdaniem, inspirująco wpłynąć na niezbyt dobrą kondycję filozofii polskiej drugiej połowy XIX wieku. Z drugiej strony, była to filozofia polska w tej jej linii rozwojowej, którą myśliciel nazywa pozytywną (pozytywistyczną) lub naukową. Przedstawiony jest też stosunek Massoniusa do wyróżnionych wyżej obszarów filozoficznych zainteresowań pisarza z uwzględnieniem ewentualnych ich wpływów na jego stanowisko filozoficzne. Rozważane jest także pytanie: W jakim zakresie „filozofia krytyczna" Massoniusa realizowała program nowokrytyczny (pozytywistyczny), a w jakim mogła być zasadnie odniesiona do tradycji kantowskiej?

W rozdziale trzecim pt. *Massonius a kontrowersje wokół filozofii krytycznej w schyłkowej fazie polskiego pozytywizmu* autorka omawia kwestię wzmożonego zainteresowania polskich filozofów Kantem na przełomie XIX i XX wieku, wskazując na różne tego przyczyny i zindywidualizowane rozumienie przydatności Kantowskiej filozofii. Podejmuje z tego punktu widze-

nia próbę uzasadnienia tezy, że Massonius dążył do - najogólniej mówiąc - dokonania rehabilitacji filozofii jako teorii poznania i przez to przypisania jej funkcji bazy filozofii i nauki. Dążenie to zaś chciał realizować na gruncie filozofii nowokrytycznej. Dzięki temu spodziewał się nadać właściwy, to znaczy krytyczny (w sensie kantowskim) kierunek dalszemu rozwojowi filozofii polskiej.

Rozdział czwarty pt. *Program „filozofii krytycznej" Massoniusa* usiłuje pełnić rolę podsumowania dotychczasowych wywodów dotyczących poglądów filozoficznych Massoniusa i ich relacji z polską filozofią nowokrytyczną. Ma na celu, poprzez analizę głównych zagadnień składających się na program „filozofii krytycznej" Massoniusa, uzasadnienie tezy, że była to, po pierwsze, filozofia zgodna w swoim minimalizmie filozoficznym z duchem epoki. Po drugie, że próbowała w swoich ramach uzgodnić wątki różnej proweniencji. I po trzecie, że chyba jednak okazywała się najbardziej konsekwentną i rygorystyczną koncepcją w zakresie poznania naukowego w Polsce.

Niniejsza rozprawa habilitacyjna zawiera zatem propozycję nowego, pogłębionego spojrzenia na tzw. ruch nowokrytyczny w Polsce, co może przyczynić się do pełniejszego zrozumienia polskiego pozytywizmu oraz wskazania jego rzeczywistego miejsca i znaczenia w historii filozofii polskiej. Jest ona kierowana do wszystkich zainteresowanych historią filozofii polskiej.

TADEUSZ SZUBKA:
(Katolicki Uniwersytet Lubelski)

ANTYREALIZM SEMANTYCZNY. STUDIUM ANALITYCZNE

Jedną z bardziej znamiennych cech filozofii analitycznej ostatnich kilku dekad jest powrót do problematyki metafizycznej, po okresie, w którym bądź uważano ją za bezsensowną, bądź z takich czy innych względów ignorowano. Nie jest to jednak powrót do tradycyjnej metafizyki spekulatywnej, lecz próba przeformułowania i odświeżenia metafizyki za pomocą narzędzi logicznych i rozmaitych metod analizy języka. Wśród autorów, którzy do tego powrotu najbardziej się przyczynili należy wymienić W.V. Quine'a, N. Goodmana, P. F. Strawsona i W. F. Sellarsa, a spośród autorów polskich K. Ajdukiewicza, J. M. Bocheńskiego i T. Czeżowskiego. W Wielkiej Brytanii powrót ten zapoczątkował Strawson, lecz w sposób najbardziej oryginalny i konsekwentny kontynuował go Sir Michael Dummett, proponując nowe podejście do sporu o realizm.

Dla Dummetta - powszechnie uważanego za najwybitniejszego brytyjskiego filozofa analitycznego ostatnich trzydziestu lat - centralną dyscypliną filozoficzną jest filozofia języka lub, stosując się do jego własnych preferencji

terminologicznych, teoria znaczenia. Przy czym należy zaznaczyć, że teoria znaczenia nie jest dla Dummetta mniej lub bardziej ogólnym poglądem na temat tego, czym jest znaczenie wyrażeń językowych, jaki jest jego status ontyczny itp., czyli nie jest po prostu taką czy inną koncepcją znaczenia, lecz systematyczną teorią charakteryzującą znaczenia wyrażeń określonego języka naturalnego, czyli teorią opisującą i wyjaśniającą to, co trzeba wiedzieć, aby być kompetentnym użytkownikiem danego języka. Nie oznacza to jednak, że filozofia, której tak rozumiana teoria znaczenia jest centralną dyscypliną, musi przerodzić się w szczegółowe badania językoznawcze. Filozofa zajmującego się teorią znaczenia, twierdzi Dummett, interesuje przede wszystkim to, jaką postać taka teoria musi przybrać. Dokonanie w tym względzie istotnych ustaleń pozwoli najprawdopodobniej odpowiedzieć na kluczowe pytania filozofii języka, dotyczące tego, czym jest znaczenie i na czym polega to, że słowa i zdania mają takie a nie inne znaczenie, a w dalszej kolejności rozwiązać zagadnienia epistemologiczne i metafizyczne. Rzecz jasna, nie da się zasadnie określić tego, jaką postać powinna przybrać teoria znaczenia, nie odwołując się do konkretnych przypadków użycia języka i nie sprawdzając trafności poczynionych postulatów na wybranych przykładach zdań i zwrotów językowych. W filozofii splatają się zatem rozważania aprioryczne z empirycznymi.

Dummett niejednokrotnie podkreśla, że dociekania związane z tym, jaką formę powinna przybrać teoria znaczenia nie stanowią celu samego w sobie, lecz mają dostarczyć środków do rozwikłania tradycyjnych problemów filozoficznych. Znajdują się wśród nich problemy metafizyczne, uważane zazwyczaj za niezwykle doniosłe, lecz bardzo trudne do rozwiązania. Co więcej, owe rozwiązania mają zwykle postać obrazowych koncepcji rzeczywistości, które domagają się odpowiedniego przeformułowania i sprecyzowania. Zdaniem Dummetta można tego efektywnie dokonać w ramach systematycznej teorii znaczenia i korzystając z jej ustaleń uzasadnić, które z konkurencyjnych rozwiązań problemów metafizycznych są trafne. W ten sposób tradycyjne problemy metafizyki, a przynajmniej znaczna ich część, stają się problemami teorii znaczenia. Będą wśród nich problemy składające się na najbardziej fundamentalną kontrowersję metafizyczną, czyli na spór między realizmem a idealizmem, czy - w terminologii Dummetta - między realizmem a antyrealizmem. W ramach teorii znaczenia kontrowersja ta przekształci się w spór na temat ogólnej formy, jaką powinna przybrać teoria znaczenia, a dokładniej w spór między teorią, w której główne role odgrywają pojęcia klasycznie rozumianej prawdziwości i fałszy wości, a teorią, w której role te odgrywane są przez zupełnie inne pojęcia: weryfikacji, falsyfikacji i uzasadnienia. Innymi słowy, kontrowersja ta przerodzi się w spór między

warunkowoprawdziwościową a weryfikacyjną, falsyfikacyjną lub justyfikacyjną teorią znaczenia.

Proponując takie przeformułowanie tradycyjnej kontrowersji metafizycznej, Dummettowi chodziło przede wszystkim o jej sprecyzowanie i rozwiązanie. Jego intencją było pokazanie strukturalnych związków, jakie zachodzą między różnymi sporami o realizm, odnoszącymi się do różnych dziedzin i wypracowanie jednej, efektywnej metody ich rozstrzygania. Miał to zatem być metafilozoficzny program badawczy, a nie próba wypracowania nowego stanowiska filozoficznego. Tak się wszelako nie stało, gdyż rozważając rozmaite aspekty sporu między warunkowoprawdziwościową a justyfikacyjną teorią znaczenia, Dummett podał ogólne argumenty przemawiające na rzecz tej drugiej teorii znaczenia, sugerując tym samym, że rozmaite szczegółowe spory o realizm można niejako za jednym zamachem rozstrzygnąć na korzyść antyrealizmu. Co więcej, okazało się, że antyrealizm, który jest konsekwencją justyfikacyjnej teorii znaczenia stanowi specyficzny układ twierdzeń, którego nie można utożsamić ani z tradycyjnym idealizmem, ani ze współczesnymi odmianami antyrealizmu, formułowanymi w kategoriach metafizycznych i epistemologicznych. W tym sensie to, co miało być tylko metafilozoficznym programem badawczym doprowadziło do sformułowania oryginalnego stanowiska filozoficznego, które można określić mianem antyrealizmu semantycznego.

Zadaniem monografii *Antyrealizm semantyczny* jest usystematyzowanie i wyłożenie zasadniczych tez, które składają się na Dummettowski antyrealizm semantyczny oraz szczegółowe i krytyczne zbadanie sposobów uprawomocnienia tego stanowiska. Zadanie to zrealizowano w trzech zasadniczych etapach, odpowiadających trzem rozdziałom pracy. W rozdziale pierwszym przedstawiono płaszczyzny sporu o realizm oraz scharakteryzowano stanowiska, które w tych płaszczyznach są zajmowane. Doprowadziło to do wyróżnienia realizmu metafizycznego, epistemologicznego i semantycznego oraz, odpowiednio, antyrealizmu metafizycznego, epistemologicznego i semantycznego. Wskazano na rozmaite sposoby rozumienia tych opozycji oraz omówiono relację antyrealizmu do idealizmu, a także związek realizmu i antyrealizmu semantycznego z ich metafizycznymi i epistemologicznymi odpowiednikami. Chociaż podstawowe rozróżnienia wykorzystywane w tym rozdziale są często przywoływane w literaturze przedmiotu, to czyniąc z nich użytek starano się nie poprzestawać na podręcznikowych określeniach, lecz spróbowano wyodrębnić ich kluczowe kategorie i nieco wnikliwiej rozważyć ich wzajemne związki. Wykład i analiza poglądów samego Dummetta rozpoczyna się w tym rozdziale dopiero w trzecim paragrafie. Pełne rozwinięcie idei tego paragrafu zawiera rozdział drugi, w którym w sposób szczegółowy przedstawiono Dummettowską ideę systematycznej teorii znacze-

nia, opozycję między warunkowoprawdziwościową a justyfikacyjną teorią znaczenia oraz związki teorii znaczenia z metafizyką i ich wzajemne uwarunkowania. Akcentuje się w nim m.in. to, że wbrew powszechnej i często powtarzanej opinii justyfikacyjna teoria znaczenia bynajmniej nie eliminuje pojęcia prawdy i nie zastępuje go pojęciem weryfikacji, falsyfikacji czy uzasadnienia. Rozdział trzeci dotyczy trzech argumentów na rzecz justyfikacyjnej teorii znaczenia, które można znaleźć u Dummetta i jego kontynuatorów, a mianowicie argumentu akwizycyjnego, manifestacyjnego i normatywnego. Wskazano w nim na odrębność tych trzech argumentów oraz dokonano analizy ich głównych przesłanek i założeń. Zakończenie pracy stanowi nie tylko podsumowanie wyników uzyskanych w trzech zasadniczych rozdziałach, lecz również ich dopełnienie. Sugeruje się w nim, że chociaż antyrealizm semantyczny ma bardziej problematyczne podstawy niż uważa to Dummett, to jednak nie musi wcale prowadzić do tego rodzaju konsekwencji, jakie często wiążą z tym stanowiskiem jego krytycy. Jednym słowem, chociaż antyrealizm semantyczny nie jest bynajmniej wyjątkowym i unikalnym stanowiskiem filozoficznym, którego w żaden sposób nie da się podważyć, to nie jest on w żadnym wypadku zbiorem niekoherentnych i absurdalnych tez.

Generalnie jednak rozważania przeprowadzone w monografii *Antyrealizm semantyczny* mają charakter krytyczny. Argumentuje się w niej, że programu metafilozoficznego Dummetta nie da się w pełni zrealizować, że justyfikacyjna teoria znaczenia ma kontrowersyjne podstawy i jej utrzymanie wymaga poczynienia odpowiednich ustępstw na rzecz warunkowoprawdziwościowej teorii znaczenia oraz że w obrębie antyrealizmu semantycznego trudno jest wyrazić najbardziej rozsądną interpretację tego stanowiska. Na czym zatem polega doniosła rola filozofii Dummetta i jej rozmaitych kontynuacji w ramach filozofii analitycznej ostatnich kilku dekad? Z pewnością nie na tym, że dzięki niej udało się nam wyzwolić z realizmu semantycznego i definitywnie go obalić, lecz na tym, że przyczyniła się ona do osłabienia naszej naturalnej skłonności do nierefleksyjnego przyjmowania tego stanowiska i tym samym do przyznawania mu zbyt łatwego zwycięstwa w rozmaitych sporach filozoficznych.

Monografia nosi podtytu *Studium analityczne* z dwojakich powodów. Po pierwsze, jest ona pracą na temat pewnego sposobu uprawiania filozofii analitycznej oraz stanowiska filozoficznego szeroko w tym nurcie dyskutowanego. Ponieważ sposób ten i stanowisko nie są szerzej dyskutowane poza obrębem tej filozofii, siłą rzeczy jest to praca również mieszcząca się w tym nurcie i uwzględniająca prawie wyłącznie literaturę, do której nawiązują przedstawiciele tego nurtu. Po drugie, nie jest to jednak praca tylko o charakterze referującym i klaryfikującym. Jej zadaniem jest również wyodrębnie-

nie głównych składników prezentowanego stanowiska i ich wzajemnych związków, ocena sposobu jego uzasadnienia i niektórych jego krytyk, jak również zbadanie jego konsekwencji. Jest to zatem praca o charakterze analitycznym w sensie, który nie ma związku z żadnym określonym kierunkiem filozoficznym. Innymi słowy, nie jest to bynajmniej przyczynek do najnowszej historii idei filozoficznych, w których to przyczynkach poprzestaje się zwykle na samej prezentacji poglądów i ustaleniu wpływów, które je kształtowały.

LECH ZDYBEL:
IDEA SPISKU I TEORIE SPISKOWE W ŚWIETLE ANALIZ KRYTYCZNYCH I BADAŃ HISTORYCZNYCH

(Uniwersytet Marii Curie Skłodowskiej w Lublinie)

Podstawowy cel studium *Idea spisku i teorie spiskowe w świetle analiz krytycznych i badań historycznych,* to spowodowanie zaistnienia wyraźnego i trwałego (w obszarze rodzimej humanistyki), interdyscyplinarnego - a więc nie tylko *stricte* filozoficznego - namysłu nad złożonym zjawiskiem, określanym enigmatycznie mianem „teorii spiskowych".

Istnieje wiele przyczyn podawanych zazwyczaj jako racje przemawiające za wyborem określonego pola badawczego. W naukach humanistycznych, zwłaszcza społecznych, większość z tych racji można sprowadzić do trzech: 1) oto pewne zjawisko jest dziejowo, politycznie, mentalnie (np. w wymiarze zindywidualizowanych czy tzw. zbiorowych przekonań) itd. w jakiś sposób doniosłe, co sprawia, że niejako samo przez się dostarcza ono powodów, aby stać się obiektem szczególnego zainteresowania i przedmiotem rozległych oraz pogłębionych analiz; 2) zjawisko to jest źródłem ustawicznych pytań i zaskakujących odpowiedzi, a im bardziej konkluzje są nieprzewidziane i nieoczekiwane, a zwłaszcza kontrowersyjne, tym bardziej zaświadczają one, iż poznawczych racji, które skłaniają do podjęcia namysłu nad danym problemem, nie da się zakwestionować; 3) przekonanie osoby zainteresowanej daną kwestią, że stan badań nie jest zadowalający, co - w obliczu wagi samego problemu - w pierwszym rzędzie domaga się wskazania na przyczyny i skutki takiego stanu rzeczy.

Autor *Idei spisko...* podziela powyższe tezy i przekonania, a także przeświadczenie P. Wincha, że problemy, które nie rodzą emocji, nie są problemami rzeczywistymi - zwłaszcza, gdy chodzi o problemy natury społecznej czy moralnej. Bez wątpienia taka jest, między innymi, natura problemów związanych z teoriami spiskowymi. Po pierwsze bowiem, teorie spiskowe są fenomenem ze sfery polityki, są tzw. politycznym faktem. Po drugie, same stanowią jakąś „teorię" politycznych faktów (wydarzeń). Po trzecie, oferują nie tylko ogląd tych wydarzeń, ale również (a może zwłaszcza) ich walory-

zację. Po czwarte, jako „fakty-teorie", wpływające na historię i politykę, same domagają się nie tylko opisu, ale i oceny.

Ten ich szczególny status sprawia, że właściwie trudno o inne, podobne przypadki jakichś poglądów na istotę społecznej, ekonomicznej, politycznej *etc.* dynamiki, które budziłyby bezpośrednio takie emocje, prowadziłyby do takiej polaryzacji stanowisk, angażowałyby tak polemiczny język, a także, przy okazji, miałyby tylu publicystyczno-massmedialnych „ekspertów" wyrażających tyleż bezkrytyczne, co poznawczo jałowe opinie na ich temat. Być może właśnie „polityczność" teorii spiskowych sprawia, iż jako przedmiot badań dość skutecznie omijają rodzimą, akademicką myśl, a raczej są omijane przez reprezentantów nauk humanistycznych, gdyż stanowią, jak to się zwykło w takiej sytuacji mówić, temat politycznie „niewygodny". Nie jest to chyba bezpodstawna hipoteza!

Niemniej, owo zaniedbanie wiązać należy zasadniczo z nierozpoznaniem w teoriach spiskowych badawczo „poważnej" kwestii. Za ten stan odpowiedzialny jest dość charakterystyczny stereotyp. Autor *Idei spisku...* konstatuje mianowicie na polskim gruncie sytuację odpowiadającą tej, którą B. L. Keeley ("The Journal of Philosophy" 1999, Vol. XCVI, No. 3) zauważa w odniesieniu do rzeczywistości amerykańskiej: mimo, iż świadomość Amerykanów coraz bardziej opanowuje „myślenie spiskowe" *(conspiratorial thinking),* to niestety wciąż brak jest filozoficznego namysłu nad tym zjawiskiem. Keeley jest przekonany, że za owo „przeoczenie" problemu przez środowiska akademickie odpowiedzialny jest stereotyp narzucający prostą i bezkrytyczną kwalifikację teorii spiskowych: wszak, powiada się, są one elementem popkultury, a więc z naukowego punktu widzenia mamy do czynienia z teoriami „głupimi" i „bezwartościowymi"; są to poglądy, które dezawuują się same, jako właśnie teorie spiskowe.

Zamierzeniem *Idei spisku...* jest stworzenie na tyle wiarygodnego obrazu wagi zagadnienia, aby porzucenie tego stereotypu, niezbędne dla kognitywnie płodnego dyskursu nad fenomenem „konspiracjonizmu" *(conspiracism, conspirationnisme),* stało się możliwe. Oto zasadnicze dogmaty tego szeroko rozpowszechnionego i głębokiego zakorzenionego stereotypu: a) teorie spiskowe bardzo łatwo poddać jest merytorycznej krytyce, gdyż przejrzyste są ich społeczne źródła, oczywista jest ich funkcja, jasna jest ich struktura, proste są ich założenia ontologiczne, epistemologiczne, aksjologiczne, antropologiczne itd.; to samo można by rzec o ich historycznej dynamice, formach czy przejawach oraz o ich polityczno-społecznych konsekwencjach; b) te „oczywiste" własności teorii spiskowych sprawiają, że nie zmuszają one badacza do podjęcia wieloaspektowych nad nimi studiów, nie domagają się różnych interpretacji, a więc nie stanowią przedmiotu badań, którym mógłby się zainteresować „poważny" naukowiec; c) obraz społecznego świata dos-

tarczany przez teorie spiskowe jawnie kłóci się z podejściem „naukowym", „rzetelną wiedzą",„faktami" czy „zdrowym rozsądkiem"; d) o teoriach tych niewiele więcej można powiedzieć ponad to, że są przejawami poznawczej aberracji, są wyrazem irracjonalnych przekonań i lęków, stanowią swoisty rodzaj indywidualnej i zbiorowej paranoi, są prymitywnym, choć trzeba przyznać, że niekiedy skutecznym (zwłaszcza w systemach totalitarnych) narzędziem socjotechniki i politycznej manipulacji, co sprawia, że każdy przejaw „spiskowego myślenia" traktować należy jako reminiscencję czy wręcz powrót idei totalitaryzmu, zaś jego rozkwit dowodzi słabości demokracji. W efekcie stereotyp ten wiedzie do konkluzji, że wszystko co można i należy czynić z teoriami spiskowymi, to bezwzględnie je piętnować, gdyż wypaczają one wiedzę o tym, jak „naprawdę" dzieje się historia i jak „faktycznie" przebiega polityka.

Krótko mówiąc, fundowany na tym stereotypie obraz teorii spiskowych przybiera znajomą postać definicji ostensywnej: „teorie spiskowe, jakie są, każdy widzi". Jest to podejście z założenia dezawuujące *en bloc* tzw. teoriospiskowe myślenie. Słusznie bowiem zauważa N. A. Chomsky *(Towards a New Cold War: Essays on the Current Crisis and How We Got There,* 1982), że społeczny obieg konotacji terminu „teoria spiskowa" *(conspiracy theory)* jest taki oto, iż skategoryzowany za jego pomocą jakikolwiek pogląd natychmiast (i nieodwołalnie), niezależnie od faktycznej racjonalności i poziomu samokrytycyzmu tegoż poglądu, zesłany zostaje na intelektualną banicję w obszar pop-kulturowych opowieści o krytyczności odpowiadającej historiom o „latających talerzach", „płaskiej Ziemi" itp. Nader skrzętnie wykorzystywane jest to w politycznych dysputach (także w naukowych polemikach) jako szczególnego rodzaju chwyt erystyczny, dzięki któremu faktycznie racjonalne podejście, lecz zarazem politycznie niewygodne, można bezkarnie postponować i ośmieszać.

Idea spisku... jest odpowiedzią na powyższą sytuację, grożącą badawczym impasem. Z tego powodu podaje ona w wątpliwość poznawcze walory prostych konceptualizacji wiążących jednoznacznie genezę, dynamikę i popularność teorii spiskowych z „irracjonalnością", „lękami", „manipulacją", z jakimiś mentalnymi patologiami, np. z „paranoją", „paranoicznością", „paranoidalnością", „paranoidalnym wzorem" czy „paranoicznym stylem" *(paranoid style)* - interpretacyjną opcją rozpowszechnioną przez R. Hofstadtera, na polskim gruncie wzmocnioną wydaniem (1998) eseju D. Pipesa *Conspiracy. How the Paranoid Style Flourishes and Where It Comes From,* 1997. Autor *Idei spisku...* rozważa wartość popularnych ujęć fundowanych na założeniu, iż teoriospiskowe myślenie może być przejawem, charakterystycznej dla zachodniego *Weltanschauung,* metafizyki transcendencji, z jej ideą odwiecznej walki dobra i zła. Zarazem jednak *Idea spisku...* kwestionuje

literalną kwalifikację teoriospiskowej ontologii jako manicheizmu, na korzyść tezy, że - w przeciwieństwie do metafizyki manichejskiej, skutkującej pesymizmem i kwietyzmem - ontologia teorii spiskowych oferuje (wbrew pozorom i powszechnym opiniom) swoiście optymistyczną wizję świata oraz postuluje aktywizm. Brane są pod uwagę interpretacje, które dostrzegają w teoriach spiskowych pokłosie nowożytnego racjonalizmu w postaci: „odgałęzienia optymistycznej epistemologii" *(optimistic epistemology)* oraz idei oczywistości prawdy i tzw. konspiracyjnej teorii niewiedzy *(conspiracy theory of ignorance)* - K. R. Popper; przekonania o poznawczych możliwościach rozumu ludzkiego (M. Komar); narodzin nowożytnej koncepcji nauki oraz nowożytnej idei podmiotowości (G. Leff, Ch. Taylor); aspektu laicyzacji (w duchu nietranscendentnego woluntaryzmu) filozofii dziejów i historiografii (L. Poliakov); osobliwej syntezy Kartezjańskiego i Heglowskiego racjonalizmu (P.-A. Taguieff), racjonalistycznie zorientowanej historiozofii (Z. Cackowski) itp.

Autor analizuje poznawcze walory modeli interpretacyjnych odwołujących się do: tzw. spiskowej mentalności *(conspiracy mentality)* - psychospołecznego fenomenu kreowania wizerunku „obcego" i „konspiracji" (S. Moscovici); teorii atrybucji (A. W. Kruglanski, C. Touati-Pavaux) i „spiskowego przypisywania" *(conspiratorial attribution)* bądź „złudzenia" *(delusion)* konspiracji C. E Graumann; mechanizmu kozła ofiarnego (R. Girard); społecznie niezbywalnej idei „wewnętrznego wroga" oraz demonicznego konspiratora (N. Cohn); obecności w przestrzeni politycznej „modelu spisku" *(modfle de la conspiration)* i niezbędności tzw. przelotnych wilkołaków *(loups-garous éphémfres)* (Touati-Pavaux); europejskiej tradycji politycznego mitu konspiracji (R. Girardet); mechanizmu „lustrzanych odbić" *(miroirs inversés)* i „galerii zwierciadeł" *(galerie de miroirs)* - Taguieff, Girardet; zjawiska „panechtryzmu" *(le panekhthrisme)* i „socjocentrycznych złudzeń" *(illusions sociocentriques)* - Taguieff; zinstrumentalizowanej, politycznej aksjologii z jej semantyką tzw. zredukowania do zwierzęcości *(réduction l'animalité),* „poniżającej zoologii" *(lower zoology),* „zwierzyńcem spisku" *(bestiaire du complot)* czy też „zoologicznym wizerunkiem" *(zoological imagery)* wroga-konspiratora (Chomsky, Graumann, Moscovici); kolektywnych przedstawień wywierających wpływ nawet na ponadprzeciętnie inteligentne jednostki (Girard).

Idea spisku... poddaje analizie stanowiska autorów, których poglądy jednocześnie kategoryzowane jako teorie spiskowe (np. Chomsky'ego), autorów deklarujących swe sympatie do pewnych form myślenia w kategorii spisku (np. Keeleya, Ch. R. Pigdena, J. Whalena, J. Vankina), wreszcie autorów przyznających się wprost do głoszenia teorii spiskowych (np. A. Schaffa, W. Łysiaka). Przedmiot metakrytycznych analiz stanowią też krytyczno-me-

todologiczne i historyczne ujęcia teorii spiskowych m.in. takich autorów, jak: R. Pratte, M. Freeman, J. W. N. Watkins, R. Nozick, J. Rogalla von Bieberstein, J. M. Roberts, G. Entin, D. Groh, P. Nora, N. Jacques-Chaquin, J. Trachtenberg, H. Zukier, N. Bończa-Tomaszewski (krytyka tzw. argumentu Spiskowej Teorii Dziejów; idea redefinicji historiografii, jako nauki samoświadomej swego przedmiotu, czyli „tropiącej spiski"; postulat oddzielania „naukowych teorii spiskowych" od „absurdalnych" teorii pop-kulturowych), J. Pomorski (problem metodologicznej prawomocności historiograficznej narracji opartej na „spiskowej interpretacji dziejów", badanie zjawiska społecznie sprawczej mocy epistemologii „kreującej spiskową wizję dziejów"), P. Witek (badanie metaforyczności języka teorii spiskowych jako „konstruktów" uwikłanych w „matryce kulturowe"), J. Tazbir (śledzenie losów pamfletów, na których wzniesiono „spiskową teorię dziejów"), J. Szacki (ogląd teorii spiskowych antagonistów Rewolucji Francuskiej w perspektywie historii idei), B. Baczko (koncepcja „spisku" jako specyficznego przejawu zbiorowych wyobrażeń), G. L. Seidler (badanie teorii spiskowych jako klucz do zrozumienia genezy i funkcji opinii publicznej), A. E Grabski i R. Stobiecki (analiza roli idei spisku w tzw. stalinowskim modelu historiografii), P. Kozłowski (krytyka politycznie destrukcyjnej wiary w teorie spiskowe), J. Topolski (krytyka „spiskowej interpretacji dziejów" jako przypadku historiograficznej mitologizacji).

Istotne miejsce w pracy zajmują analizy kluczowych terminów - „teoria spiskowa", „spisek", „konspiracja" w aspekcie ich znaczenia (w tym znaczenia pragmatycznego, jak również faktycznego używania i możliwości nadużycia) oraz miejsca i roli teoriospiskowego aparatu pojęciowego w generowaniu fenomenu zwanego semantyzmem społecznym itd. *Idea spisku...* jest też pierwszą w literaturze przedmiotu próbą uporządkowania pojęć służących do krytycznej analizy teorii spiskowych. Podnosi ona konieczność dokonania pewnych terminologicznych zmian; ustala również, w jakim stopniu kategorie i pojęcia wypracowane w ramach jednego krytycznego ujęcia (bądź zaczerpnięte z jakiejś dziedziny nauki) dadzą się prawomocnie wykorzystać w obszarze dyscypliny wprawdzie odrębnej, ale podzielającej ten sam badawczy problem. Autor ma też nadzieję, że udało mu się przynajmniej niektóre z istniejących już modeli interpretacyjnych twórczo rozwinąć oraz stworzyć podwaliny nowych i zarazem poznawczo atrakcyjnych kierunków dalszych badań.

Historyczny aspekt pracy polega na śledzeniu przejawów, warunków oraz inwariantów myślenia w kategorii spisku w kulturze antycznej, średniowieczu, czasach nowożytnych i współczesności: od tzw. pierwszych spiskowych wzorów, poprzez teorię spisku jezuickiego, teorię „przywódcy kręgu", teorie „spisku głodowego", teorie związane z Wielką Rewolucją Francuską (np.

poglądy A. de Barruela, J.-A. Starcka, E. Burke'a, J. de Maistre'a), teoriospiskowe przekonania K. Marksa, J. Stalina, po tzw. teorie amerykańskie.

Jednym z istotnych, badawczym efektów *Idei spisku... jest* sformułowanie tezy, że jeśli chodzi o samą ideę spisku, to przejawia ona wszelkie cechy tzw. absolutnego założenia *(absolute presupposition),* w jego Collingwood'owskim rozumieniu. Teza ta odnosi się zwłaszcza do „spiskowej teorii społeczeństwa" *(conspiracy theory of society)* i jej ontologii demistyfikowanej przez Poppera. Jeśli teoria taka rzeczywiście istnieje - w co wątpi Pigden - i jest tak powszechnie wyznawana, jak uważa Popper (nazywając ją „bardzo wpływowym filozoficznym poglądem na życie"), to jej wyznawcy opierają swe przekonania właśnie na pewnym absolutnym założeniu. Co więcej, wydaje się, iż jest ono bliskie temu założeniu, które ożywia myślenie *stricte* naukowe, w tym np. A. Einsteina pogląd na naturę wszechświata - pogląd wsparty ostatecznie na idei „harmonii" i „hipotezie przyczynowości".

EDUKACJA FILOZOFICZNA REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE,
Vol. 35 2003 PRZEGLĄDY

WITOLD P. GLINKOWSKI
Uniwersytet Łódzki

„BÓG FILOZOFÓW". BÓG W MYŚLI MARTINA BUBERA

„Problematyczność" problemu Filozofowie nieustannie podnosili kwestię Boga, chociaż nie umieli sobie z nią poradzić. Bóg jako przedmiot filozoficznych dociekań okazywał się wyzwaniem, kłopotliwym dla filozoficznego dyskursu, a jednak myśl przedkantowska najczęściej ani nie potrafiła, ani nie chciała się od niego oderwać. Toteż trudno przecenić zasługi Kanta, usiłującego odnaleźć dla religii (a zatem również dla Boga) miejsce nie kolidujące z domeną wiedzy, zastrzeżoną dla rozumu teoretycznego. Królewiecki filozof, który myślał nie tylko „trzeźwo" (pragnął wypracować w obrębie filozofii uniwersalną metateorię wiedzy), ale również krytycznie (był świadomy konieczności wskazania na uniwersalność w tym, co subiektywne), potwierdził jednak pluralizm wynikający z podziału i statusu kompetencji rozumu pytającego o Boga - rozumu praktycznego, teoretycznego, dialektycznego.

O skali trudności związanej z podejmowania przez filozofię refleksji nad Bogiem świadczyć może konieczność balansowania między dwiema skrajnościami, dwoma horyzontami, nie pozwalającymi się ani doń zbliżyć, ani oddalić. Jednym był wciąż odradzający się postulat żądający od nowożytnej filozofii (również tej, pytającej o Boga, bo ta nas tu interesuje), by stała się wzorcem dla nauki, z drugiej obawa przed wciąż aktualnym zagrożeniem mistycyzmem. Wydaje się, że oba te momenty towarzyszyły filozofii poprzez dzieje, zwłaszcza gdy usiłowała w polu swej refleksji umieścić Boga. Dążenie do „unaukowienia" refleksji (manifestujące się najrozmaiciej, zarówno na poziomie przedmiotowym, metodologicznym, czy metateoretycznym) natrafiała na opór obiektu, bo jakże uczynić tematem wiedzy coś tak nieuchwytnego, jak objawienie. (Nauką jest oczywiście teologia, tak, ale za cenę rezygnacji z problematyczności tego, co dla filozofii - operującej wszak na innym stopniu refleksji - sytuuje się jako najbardziej problematyczne). Z kolei perspektywa mistycyzmu, jakkolwiek zgodnie z intuicyjnym odczuciem adekwatna względem przedmiotu swego zainteresowania, nie może spodziewać się adopcji do jakiegokolwiek projektu filozoficznego roszczącego sobie pretensje do intersubiektywnej dyskursywności. Pamiętamy, jak bardzo Hume zżymał się na pseudopojęcie cudu (według niego skompromitowane już na poziomie znaczenia)[1], a „obudzony" przezeń z metafizycznej drzemki Kant lokował w sferze rojeń wszelkie próżne aspiracje intelektu, zjawiające się

[1] D. Hume: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego,* przeł J. Lukasiewicz i K. Twardowski. Warszawa 2001, rozdz. X: *O cudach,* s. 107-130.

ilekroć zapomni on o swoich możliwościach i ograniczeniach i pokusi się o snucie bezowocnych spekulacji metafizycznych[2]. Tym samym ważność, a nawet możliwość filozofowania o Bogu, z uwagi na nie ugruntowanie odpowiedniej do przedmiotu metody, pozostaje kwestią wysoce dyskusyjną. Czy jakimś wyjściem z zarysowanego wyżej impasu nie byłoby zrezygnowanie z przedmiotowego traktowania Boga, o którym chce się filozofować? I czy w ogóle dyskurs nie mający przedmiotu nie naraża się na zarzut „bezprzedmiotowości"?

Kontradykcja: *Bóg filozofów-Bóg proroków* ma, jak się wydaje, dwojaką genezę oraz pojawia się w dwojakiej perspektywie. Geneza odsyła nie tylko do tego, co ludzkie, ale też do tego, co poza-ludzkie, skoro na Boga, a nie na człowieka chce wskazywać. Perspektywa natomiast jest ludzka, co nie znaczy, że jednolita, bo przecież filozoficzna i niefilozoficzna zarazem.

Od razu ujawnia się niewłaściwość polegająca na próbie problematyzowania tego, czego w tradycyjny, „uprzedmiotawiający" sposób sproblematyzować niepodobna. Bo przecież, o ile można o rzeczy mówić w kategoriach przedmiotu, i to bez uszczerbku dla treści, jaką posiada ona „sama w sobie" - co więcej, w tradycji kantowskiej takie uprzedmiotowienie jest nawet jedynym sposobem zawiązania się relacji poznawczej między tym, co poznawane a tym, kto poznaje - o tyle rzecz sama w sobie, a taką przecież jest Bóg (również dla Kanta), musi pozostać na zewnątrz horyzontu poznania. A zatem Bóg, jako „rzecz sama w sobie", „idea regulatywna" czy „warunek postępu etycznego ludzkości" pozostać musi nie-przedmiotem, czymś dającym się wprawdzie pomyśleć, lecz niepoznawalnym, bo nie pojawiającym się w polu tradycyjnie pojętego, filozoficznego doświadczenia.

Transcendencja Boga i transcendencja człowieka. Specyfika Boga jako obiektu namysłu filozofii wynika z konieczności uwzględnienia Jego transcendencji. Od Dionizego Pseudo-Areopagity, Tertuliana, Grzegorza z Nyssy, po Szestowa i Bierdiajewa broniła swoich racji apofatyczna wykładnia Boga, przecząca możliwości pozytywnych określeń Bożej natury[3]. Głównym jej argumentem była konieczność uznania w Bogu transcendencji, czyli m. in. czegoś wykraczającego poza ludzkie możliwości poznawcze. Zarówno Boskie przymioty, jak i Boskie istnienie, rozumowano, nie dają się bez reszty usytuować w sferze dostępnej ludzkiemu namysłowi. Tym samym mówienie o Bogu, Tym-który-się-skrywa, albo w ogóle nie trafia w Jego istotę, albo, jak u Levinasa[4] czy Jaspersa[5], dotyka jedynie pozostawionych

[2] I. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki...,* przeł. B. Bornstein. Warszawa 1993, s. 102-103.

[3] Por. A. Sawicki: *Absurd - rozum. Egzystencjalizm w filozofii Lwa Szestowa.* Kraków 2000, s. 83.

[4] E. Levinas: *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności,* tłum. M. Kowalska. Warszawa 1998; tegoż: *Etyka i Nieskończony,* przeł. B. Opolska-Kokoszka. Kraków 1991.

przezeń śladów bądź szyfrów. I nawet Kant, którego filozoficzno-metodologiczna dystynkcja, odróżniająca czyste użycie rozumu od jego zastosowania praktycznego oraz spekulatywnego, wydawała się tak przekonująca, nie w pełni był ukontentowany tym rozwiązaniem, czemu dał wyraz w swych późnych tekstach: „Czy istnieje Bóg - oto zadanie filozofii transcendentalnej zadanie ciągle nie rozwiązane”[6]. I jakkolwiek noumenalny status idei Boga udaremniał Kantowi budowanie jakichkolwiek teoretycznie wiążących określeń, to jednak pozwalał mu orzec: „Bóg nie jest substancją zewnętrzną, a jedynie moralnym stosunkiem w nas”[7]. Ale przecież odczuwany przez filozofię „kłopot z Bogiem” w jakimś stopniu posiada swój odpowiednik w obrębie antropologii. Również człowiek, *homo absconditus,* jak nazywa go Cassirer[8], musi być kłopotliwy dla filozoficznej refleksji, skoro jest wolny, i wskutek tego, podobnie jak Bóg, w jakiś sposób „transcendentny”, niepoznawalny dla samego siebie, a przynajmniej nie do końca dający się sprowadzić do płaszczyzny właściwej przedmiotom poznania. A jeśli człowiek nie jest w pełni poznawalny, ani nawet przejrzysty dla samego siebie (bo uwikłany w dzieje i w ich mowę, od czego nie może zdystansować „swojej” podmiotowości), to wszystko, co pojawia się w horyzoncie jego poznania naznaczone będzie subiektywno-antropologiczną perspektywą. Trudno, by ta dała się w pełni zastąpić perspektywą uniwersalną, zważywszy, iż myśleniu o Bogu nie przysługuje przedmiotowa ważność obowiązująca w dziedzinie przedmiotowo-pozytywnej wiedzy. A zatem nie tylko „wiedza” dotycząca Boga, ale także dotycząca człowieka oraz tej rzeczywistości, którą on nazywa, i ku której się poznawczo kieruje, zabarwiona będzie tym, co ludzkie - tym, co jawne-i-nie-jawne.

„Bóg filozofów”, w którym upatrywano rękojmi adekwatności relacji człowieka do przedmiotu jego wiedzy, pozbawiony jest możliwości przekroczenia granicy oddzielającej ideę od rzeczywistości, tym bardziej, że ta ostatnia już w myśli greckiej oddaliwszy się od konkretu przybrała postać obrazu, ustanawiając tyranię rozumienia poprzez widzenie: „Historia filozofii greckiej - jak twierdzi Buber- to historia opanowania myślenia przez optykę. [...] Przedmiotem owego myślowego oglądu jest to, co powszechnie pojmowane albo jako byt, albo jako to, co przewyższa byt. Filozofia jest ugruntowana na założeniu, że to, co absolutne, widzi się w tym, co powszechne”[9]. „Bóg filozofów” pełnił funkcję gwaranta realności świata i stabilności relacji

[5] K. Jaspers: *Chiffren der Transcendenz.* München 1970.

[6] Cyt. za Buberem powołującym się na opublikowane w latach 1936-1937 pisma Kanta (L XXI i XXII), M. Buber: *Zaćmienie Boga,* przeł. P. Lisicki. Warszawa 1994, s. 45.

[7] Cyt. za: M. Buber: *Zaćmienie Boga,* wyd. cyt., s. 15.

[8] E. Cassirer *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury,* przeł. A. Staniewska. Warszawa 1998, s. 51.

Zaćmienie Boga, s. 36.

poznawczej między przedmiotem a podmiotem. Z funkcji tej nigdy zresztą ów Bóg nie wywiązywał się należycie. I nic dziwnego, trudno przecież przyjść w sukurs filozofii za pomocą metod „dialektycznego rozumu", o których wiarygodności sama filozofia rozstrzygać nie potrafi. A jeśli „Bóg filozofów" był Bogiem ukrytym, to jednak czymś innym jest niejawność „rzeczy samej w sobie", która wszak nie wie nic o swojej niedostępności człowiekowi, czym innym zaś celowe skrywanie się Boga, który w ten sposób - milcząc - przemawia.

Jeśli dla Boga nie ma już miejsca w obrębie metafizyki, to czy Jego los nie przypomina losu człowieka? A jeśli tak, to może odrzuconego Boga i odrzuconego człowieka przygarnie jakaś nowa - już nie tyle *meta-fizyka,* co raczej *meta-filo zofia!*

Aktualność podobnych pytań wydaje się niekwestionowana. K. Tarnowski pisze: „Im bardziej racjonalność metafizyki wydaje się krucha i zawisła od wiary, tym wyraźniej jawi się nieuchronność podstawowych filozoficznych opcji, a więc właśnie świadomej siebie jako takiej »wiary filozoficznej« w Transcendencję albo - w nicość"[10]. Czy filozofowi wolno wypowiadać się o Bogu proroków, skoro ma własnego, przykrojonego wedle własnych upodobań, oczekiwań, wymogów? Czy *meta-filozoficznego* Boga- próbującego zadomowić się w dziejach myśli od Augustyna po Blondela i od Kierkegaarda po Bubera - należy postrzegać w kategoriach chybionego mariażu dwóch wzajemnie niewspółmiernych wizji: filozoficznej i religijnej, uznając zarazem, iż Objawienie w tej mierze, w jakiej przybliża człowiekowi prawdę religijną o Bogu, oddala go od prawdy filozoficznej?

Podobieństwo i różnica. Punktem wyjścia pozwalającym zapytać o sens tradycyjnego rozróżnienia między dwoma sposobami pytania o Boga, może być cytowana książka K. Tarnowskiego[11] (by nie sięgać po fundamentalne i zbyt obszerne dla potrzeb niniejszego szkicu opracowania W. Wieischedela). Według Tarnowskiego, kolebką pojęcia Boga nie jest filozofia, lecz specyficzny *logos* religii[12]. Tarnowski zauważa jednak, że „»Objawienie« metafizyczne" zakłada wiarę filozoficzną, odwołującą się do intuicji, zaufania i ryzyka[13]. Trudno wszak nie zauważyć diametralnej różnicy między „wiarą filozofa" a wiarą człowieka religijnego - i nawet wtedy, gdy idą w parze, są czymś z gruntu różnym. Pierwsza wyrażana jest przez podmiot, racjonalny i odwołujący się do racjonalności. Zagrożeniem dla takiej wiary jest błąd, z którego jednak można się wycofać, pomyłka, którą można sprostować

[10] K. Tarnowski: *Człowiek i transcendencja.* Kraków 1995, s. 139.

[11] *Człowiek i transcendencja* (zwłaszcza rozdział: *Bóg wiary i Bóg filozofów,* s. 127-142).

[12] Autor zauważa, iż „źródła afirmacji Boga leżą głębiej niż wszelkie dowody i metafizyczne rozumowania: w czymś, co można nieprecyzyjnie nazwać »doświadczeniem religijnym«" (Tamże, s. 145).

[13] Tamże, s. 137.

i która co najwyżej przynosi niepowodzenie obstającemu przy niej podmiotowi, ale w żadnym razie nie przekreśla go jako osoby egzystującej między zbawieniem a potępieniem. O ile zatem: „Wiara filozoficzna, jak każda wiara, musi włączać w swoją orbitę zarówno zaufanie, jak ryzyko”[14], to przecież czym innym jest wiara w Pierwszą Przyczynę Świata, czym innym zaś wiara w to, że „moje” życie - jedyne, dane drobinie, jaką jestem pośród bezmiaru historii i Kosmosu - zostało przeze mnie wykorzystane w sposób właściwy. Ryzyko Kartezjusza, Leibniza czy Berkeleya, wpisujących Boga w swe filozoficzne koncepcje świata, wydaje się mniej dramatyczne niż rozterki Pascala - próbującego w matematyce i w rozumie znaleźć rozwiązanie problemu Boga, ale też świadomego odmienności wiary w rozum i wiary w Boga (zawierzenia Bogu), analogicznej do różnicy między dwoma rodzajami zbawienia: osiąganego przez rozum i ofiarowanego przez Boga.

Buberowski Bóg dialogu. Niewykluczone, iż to właśnie dwudziestowieczna filozofia dialogu, ciągle niedoceniona, a nawet niedostrzegana, potrafi przyczynić się do rozwiązania spoin o Boga, będącego nie tyle i nie tylko „albo adresatem modlitwy, albo przedmiotem wiedzy”, ale owym Ty, do którego zwracając się człowiek odnajduje swoje Ja. Dla Martina Bubera (1878-1965), jednego z twórców współczesnej dialogiki, autora pragnącego pogodzić religijne „nastrojenie” z niezależnością poszukującej myśli, rzeczywisty Bóg to taki, do którego człowiek odnosi się, jako do swego *Naprzeciw*[15]. Zewnętrzność *Naprzeciw* względem człowieka jest czymś zupełnie różnym niż zewnętrzność zjawiska, pierwsze bowiem jest spotykane, drugie natomiast się zjawia i jako takie jest *oglądane*[16]. O tym, czy człowiek ma do czynienia ze zjawiskiem, jakiego doświadcza, czy z *Naprzeciw,* które spotyka, decyduje on sam[17]. I jakkolwiek „zupełne włączenie do sfery ludzkiej Jaźni tego, co boskie, unieważnia boskość w tym, co boskie”, to zarazem Bóg transcendentny nie jest tym, którego boskość byłaby człowiekowi obca czy niedostępna. Nie znaczy to, że ludzkie pojmowanie Boga miałoby sprowadzać go do wymiaru „tego samego”, czy pozbawić realności „większej niż

[14] „Zaufanie - pisze dalej autor - gdyż to właśnie zaufanie w racjonalny fundament rzeczywistości umożliwia zarówno filozofię, jak wszelką naukę. Ryzyko - gdyż nie można nigdy do końca wykluczyć możliwości absurdu, ponieważ rzeczywistość zdaje się przenikać także prąd irracjonalności i przerażającego zła. Wiara w racjonalny fundament rzeczywistości wykracza poza to, co dane, w stronę tego, co nie tylko nie może być dane, ale co z istoty przekracza wszelką sprawdzalność w normalnym słowa tego znaczeniu” (Tamże).

[15] *Zaćmienie Boga,* s. 24.

[16] „Spotkanie i ogląd nie są dwiema postaciami zjawiska, lecz dwoma podstawowymi sposobami odnoszenia się jestestwa do bytu” *(Zaćmienie Boga,* s. 39).

[17] „[...] dziecko, które przemawia do matki bez słów, jedynie przez patrzenie-jej-w-oczy, i to samo dziecko, które widzi w matce taki sam przedmiot, jak każdy inny, są przykładem dwoistości, w której człowiek się znalazł i w której istnieje” *(Zaćmienie Boga,* s. 40).

tylko psychiczna”[18]. Buber jest świadom, że próby (również filozoficzne) opisania rzeczywistości z konieczności skazane są na balansowanie między niebezpieczeństwami: z jednej strony zagraża im umieszczenie go bez reszty w wymiarze transcendencji, implikujące zignorowaniem wymogów racjonalnego dyskursu, pociągając za sobą konieczność rezygnacji z uniwersalnie dostępnej zrozumiałości; z drugiej usytuowanie Boga w immanencji pozbawia go autonomicznej i właściwej mu realności. Jednak Buber, odwołując się do przykładów zaczerpniętych z tragedii klasycznej, nie traktuje powyższych błędów jednakowo: „Kto wzbrania się ograniczać Boga do transcendencji [jak Ajschylos w *Dziejach Orestesa* - W. G.], ten wyraża go lepiej od tego, kto go ogranicza do transcendencji; kto jednak ogranicza go do immanencji [jak Eurypides w *Trojankach* - W. G.], ten ma na myśli kogoś innego niż Boga”[19]. A zatem otwarcie wymiaru religijnego, wskazującego na „żywego Boga”, uzależnione jest od nie pozbawiania Boga transcendentnej realności, a jednocześnie zakłada możliwość uobecniania się Boga przed człowiekiem oraz zdolność człowieka do rozpoznania w nim swego *Naprzeciw*[20].

Buber nie wyklucza możliwości zapytania o Boga w obrębie filozofii, uważa jednak, że pytanie takie nie może nieść z sobą ani gotowych rozstrzygnięć (np. w przedmiocie boskiej immanencji względem pytającego podmiotu), ani też skłaniać do spekulacji, nie ugruntowanej w żadnym z dostępnych człowiekowi doświadczeń. Filozofia w ogóle, a zwłaszcza ta, zainteresowana Bogiem, jest dla Bubera bardziej rozmową niż wiedzą, i dlatego stwierdzi: „Nie mam żadnej nauki, lecz prowadzę rozmowę”[21]. Zamiast w tropieniu pierwszej przyczyny świata, swoją rolę filozofa odnajduje Buber w dawaniu świadectwa o spotkaniu, którego wyjątkowość polega na tym, że we wszystkich spotkaniach z innymi zakłada i może spotkać Ty Absolutu”[22]. Bo chociaż Bóg nie jest przedmiotem doświadczenia współczesnego człowieka, nie znaczy to jednak, że nie powinien stać się tematem filozoficznego namysłu, pozwalającego odczytać i zrozumieć sens bezpośredniej, dialogicznej i antropotwórczej relacji między nim a człowiekiem tej, o której kształtowaniu opowiadają teksty biblijne. Dla Bubera Bóg nie jest jedynie teoretycznym

[18] Tamże, s. 46.

[19] Tamże, 24 n.

[20] Przykładem religii abstrakcyjnej, pozbawionej obu ważnych dlań wymiarów (momentu transcendencji oraz bliskości, zaangażowania wyrażającego się relacją z *Naprzeciw)* byłaby również Kantowska „religia w granicach samego rozumu”, której zarzuca się, że „Przekazuje nam jedynie kształt idealny, jedynie cień tego, czym jest prawdziwe i konkretne życie religijne" (E. Cassirer *Esej o człowieku,* s. 70).

[21] M. Buber: *Aus einer philosophischen Rechenschaft, Werke.* München-Heidelberg 1962-1964, *Erster Band: Schriften zur Philosophie,* s. 1114.

[22] Tamże, s. 1115.

konstruktem filozofii, myślanym ze względu na abstrakcyjny byt, istotą zawieszoną poza dziejami i poza światem, indyferentną wobec narodu, który stworzył i z którym pozostaje w relacji[23]. Nie jest on bogiem wyrozumowanym, wydedukowanym, uzależnionym od aparatu pojęciowego, który pozwala na uczynienie go tematem filozoficznego dyskursu. Przeciwnie, Bóg od początku objawia mu się bezpośrednio, prowokując jego wyobraźnię (choć nie odsłaniając swego oblicza), a zarazem w sposób dziejowy, po to, by wskazać mu cel i drogę, przygotowaną dlań wcześniej zanim stał się on członkiem narodu[24]. Relacja między Bogiem a człowiekiem ma charakter osobowy[25]. Boga objawiającego się człowiekowi jako osoba - ucieleśniająca najwyższe dobro - niepodobna pojąć poprzestając na kategoriach dostarczanych przez tradycyjną ontologię. Dlatego pytanie o Boga, do którego wiedzie nie dające się ominąć pytanie o istotę relacji między Bogiem a człowiekiem wymaga, zdaniem Bubera, odwołania się do takich kategorii, jak: „całość", „wypróbowanie" *(Bewährung),* i „przechadzanie się"[26]. Dwa pierwsze pojęcia wskazują na osiągnięcie harmonii w obrębie podmiotowych oraz obiektywnych czynników umożliwiających dopełnianie się relacji między człowiekiem a Bogiem; trzecie odnosi się do jej formy i charakteru.

Warunkiem dostępu człowieka do Boga jest nie tylko relacyjność - forma interpersonalnego odnoszenia się, okazująca się też międzyosobową rzeczywistością - ale również „całość", czyli całkowite zaangażowanie ludzkiej osoby w tę relację. Takie zaangażowanie wiąże sferę duchową i wolicjonalną, czego przeciwieństwem byłoby np. ograniczenie relacji do płaszczyzny teoriopoznawczej. Słowo „całość", odnosząc się do relacji między człowiekiem a Bogiem, wskazuje zarazem na wewnętrzną integrację istoty uczestniczącej w tej relacji, a mianowicie na „zgodność między częściami a cechami jakiejś istoty, przeto między jednością istoty a jej całkowitością"[27].

Kategoria całości służy określeniu zaangażowania podmiotu, który nie tylko refleksyjnie, ale też religijnie zwraca się ku Bogu. „Całość" nie jest tożsama z „totalnością" - pierwsza wskazuje na dyspozycyjność podmiotu, druga odnosiłaby się do arbitralnie stwierdzanej ważności przedmioto-

Istotną różnicę między dwoma, rywalizującymi z sobą w przestrzeni „między Atenami i Jerozolimą", sposobami pytania o Boga, wydają się oddawać słowa: „Bóg wiary jest obecny »osobiście« w dialogicznej bliskości, Bóg filozofów pośrednio, z dystansu właściwego myśleniu pojęciowemu" (K. Tarnowski: *Bóg wiary i Bóg filozofów, Człowiek i Transcendencja,* wyd. cyt., s. 129).

[24] M. Buber: *Abraham der Seher, Werke.* München-Heidelberg 1962-1964. *Zweiter Band: Schriften zur Bibel,.* 875.

[25] „Ów Izraelita rozpoznaje oczywiście swego Boga we wszystkich mocach i tajemnicach, ale nie jako przedmiot wśród innych przedmiotów, lecz jako wyłącznie «Ty», do którego zwraca się on w modlitwie i w aktach kultu" (M. Buber: *Dwa typy wiary,* tłum. J. Zychowicz. Kraków 1995, s. 124).

[26] M. Buber: *Abraham der Seher,* s. 883-887; 890-892.

[27] Tamże, s. 882.

wej. Buber tymczasem nie zabiega o jakąś przedmiotowo ważną wiedzę o Bogu, lecz chce wskazać na fenomen „wiary filozoficznej". Ta ostatnia polega nie tylko na odczytywaniu „szyfrów transcendencji" - to bowiem może obyć się bez angażującego całą ludzką istotę zawierzenia - ale wymaga ufności, o którą trudno w przypadku ograniczenia relacji do teoriopoznawczego odnoszenia się podmiotu do przedmiotu. Również „wypróbowanie" odnosi się do człowieka wkraczającego na drogę relacji z Bogiem, wskazując na „zgodność między «wewnątrz» a «zewnątrz», między jakąś «prawdą» i jakąś «rzeczywistością», między słusznością jakiejś sprawy a jej uznaniem, między jakimś przekonaniem a zachowaniem się"[2] .

Bóg Abrahama zjawia się nie jako partner jakiejś „gotowej" istoty, uposażonej już wcześniej cechami determinującymi jej zachowanie, lecz daje się poznać w relacji, stosownie do czynu, działania, wyboru - te, podejmowane przez Abrahama, przesądzają zarówno o jego staniu się tym, kim się staje, jak o możliwości rozpoznania przezeń Boga[29]. Czynem Abrahama, jest zawierzenie Bogu - ponieważ poprzedzało spełnienie się boskiej obietnicy, uznane zostało przez Boga za wypróbowanie Abrahama. Jego ufność *[Vertrauen]*[30]*,* zostaje mu poczytana przez Boga za wypróbowanie *[Bewährung]:* „to, że zawierza *[vertraut]* on Bogu, zanim Bóg spełnił tę obietnicę". Owa ufność „wskazuje w doniosły sposób na owo całkiem odmienne «zaufanie» *[Vertrauen]* narodu - zawierzają Bogu dopiero po tym, jak Mojżesz uczynił znaki *(Exodus* 4, 31), i później znowu, gdy przeprowadził ich przez Morze Trzcinowe[31], to, w którym pogrążyli się Egipcjanie"[32].

[28] Tamże.

[29] Tamże, s. 883-884. „Abraham widzi Boga wzrokiem swego czynu" (Tamże, s. 892).

[30] Niemieckie *das Vertrauen* to „ufność", „zaufanie", zaś formy czasownikowe, *vertrauen (anvertrauen)* niosą z sobą dwie grupy sensu: jedna oscyluje wokół polskiego „powierzenia" (np. komuś, czegoś lub kogoś); druga wskazuje na „zawierzenie", „zaufanie" lub „zwierzenie się". Wydaje się, że w języku polskim wymienione pojęcia nie są synonimami. Można coś komuś powierzyć (np. stanowisko, rolę aktorską) nie angażując swego osobistego zaufania. Bywa tak zwłaszcza wtedy, gdy powierzający nie ma wyboru i to, co powierzane oddaje w ręce osoby przypadkowej, lub gdy sam nie bierze dostatecznej odpowiedzialności za akt powierzania, gdy zatem powierza lekkomyślnie. Wówczas odpowiedzialność za rzecz powierzoną nie wiąże się z odpowiedzialnością za osoby, która powierza. Czasem pojawia się pytanie, dlaczego powierzając „coś", zarazem nie „zawierzyliśmy" danej osobie, albo zawierzyliśmy jej jedynie częściowo. Czasem zgłasza się obiekcje, co do moralnej słuszności takiego postępowania, rozważając, czy okoliczności takiego „nie-odpowiedzialnego" powierzenia usprawiedliwiają tego, kto owego czynu dokonał. To jednak wcale nie przekreśla możliwości zaistnienia podobnej sytuacji, co jest dowodem, iż „powierzenie" nie zawsze idzie w parze z zawierzeniem" („zaufaniem"). Na marginesie można zauważyć, iż nasuwa się pewna formalna analogia do sytuacji analizowanej przez R. Ingardena *(Książeczka o człowieku.* Kraków 1987, s. 73-94.), który odróżnia „odpowiedzialność podejmowaną" od „odpowiedzialności ponoszonej" - idzie o to, że ta ostatnia nie zawsze musi zakładać pierwszą. Ktoś może być za coś odpowiedzialny, nie czując się za to odpowiedzialnym, a zatem niejako „być odpowiedzialnym nieodpowiedzialnie".

[31] Identyfikowane z Zatoką Akaba, Zatoką Sueską lub którymś z Jezior Słonych [W.G.]. Por. M. Grant: *Dzieje dawnego Izraela.* Warszawa 1991, s. 53-54.

„Udział Boga w losach ludzkiego świata - pisze Buber - zobaczyć można w obrazie pewnego ruchu, od Bożego przechadzania się, albo Bożego głosu w ogrodzie Eden *(Genesis* 3, 8) do Bożego przechadzania się pośród obozu Izraela *(Deuteronomium* 23, 15); a wspólnota ludzi z praczasu przednarodowego *[yölkerlosen],* a zatem ludzi, którzy nie mieli żadnego zadania wykraczającego poza ich życie z Bogiem widoczna jest w obrazie ich towarzyszenia Bogu w tym Jego ruchu.

Prorocy, a więc ci, którzy „widzieli" Boga, lub którzy z nim „chodzili"[34], niewątpliwie doświadczali Go w szczególny sposób. Tu jednak rodzi się problem przydatności takiego „doświadczenia" dla filozofii, szansy na filozoficzne zasymilowanie jego przesłania. Mediacja w sporze o priorytet jednej z dwu wizji Boga - prorocko-religijnej i filozoficznej - nie jest łatwa, bo albo dyskredytuje metodę dyskursu (obnaża nieprzezwyciężalność jej subiektywizmu), albo kwestionuje autentyczność obiektu, o którym mowa, sugerując, że został przykrojony na miarę teoretycznych założeń i dostosowany do wymogów metody. Usatysfakcjonowanie i wzajemne pogodzenie stron sporu nie jest może konieczne, i zawsze wolno poprzestać na zdrowej zasadzie zalecającej pozostanie w obszarze właściwym danemu sposobowi problematyzacji, z odpowiednią dlań metodą, narzędziami i formułą pytań, bez wkraczania w sferę z założenia mu obcą. A jednak trudno wyzbyć się wrażenia sztuczności tych zaleceń - gdy tylko zważyć niedogodność implikowanej przez nie sytuacji.

Bóg Bubera nie jest „Bogiem filozofów", gdyż samo uwzględnienie kryteriów prawdziwości logicznej, poprawności semiotycznej, czy koherencji proponowanej teorii, nie gwarantuje adekwatnego uchwycenia tego, co stanowi o istocie Boskiej rzeczywistości. Nie jest to jednak również Bóg, o którym filozof musiałby milczeć, bowiem absurdem byłoby odmawiać filozofowi wrażliwości na wzajemną odmienność dwóch możliwych, a nieprowadzalnych do siebie obrazów świata. Jeden rysuje się w perspektywie monologicznej, jako korelat uniwersalnego i personalnie anonimowego podmiotu wypowiadającego słowo Ja-To. Drugi dostępny jest wyłącznie z perspektywy dialogicznej. Stwierdzenie „nie ma Boga w trzeciej osobie", ma uzmysłowić okoliczność, że choć jako absolut istnieje on tianscendentnie, póty jednak pozostaje dla człowieka niedostępny, póki nie zostanie zagadnięty słowem dialogu, „Ty", stanowiącym klucz zarówno do człowieka, jak i do boskiego objawienia.

[32] *Abraham der Seher,* s. 884.

[33] Tamże, s. 883.

[34] Na „niefilozoficzny", bo dokonujący się bezpośrednio, bez udziału abstrakcji, sposób obcowania człowieka biblijnego z Bogiem, wskazuje biblijny motyw „chodzenia z Bogiem" (np. casus Noego i jego pradziada Henocha. *Genesis* 5, 22. 24; 6, 9).

Bóg mistyków. Podejmowane przez Bubera myślenie o Bogu nie zredukowanym do rzędu filozoficznych abstrakcji, nie sposób sytuować w obrębie mistycyzmu. Już we wczesnych tekstach Buber, przyrównując mistycyzm do „religijnego solipsyzmu", odcina się od subiektywizmu, uniemożliwiającego ujęcie podmiotowości religijnej w kategoriach obiektywizujących, właściwych relacji interpersonalnej (trudno za relację uznać akt mistyczny przeżywany przez „pojedynczego"[35] człowieka), ale zarazem w sposób dostatecznie jednoznaczny wskazuje na dialogiczne realia, które winny kształtować formułę stawiania filozoficznych pytań o Boga. Filozoficzne pytanie o Boga, wciąż zagrożone skłonnością do ulegania redukcji do sfery przedmiotowej lub podmiotowej, prowadzi do zafałszowania prawdy o swym obiekcie. „Subiektywizm jest uwewnętrznieniem, obiektywizm uprzedmiotowieniem Boga, pierwszy Jego fałszywym uwolnieniem, drugi fałszywym utwierdzeniem, oba zaś zboczeniem z drogi rzeczywistości, próbą zastąpienia jej"[37]. Metamorfoza będąca udziałem Pascala zrywającego (za Jehudą Halevim) z „Bogiem filozofów" polega, wedle Bubera, nie na tym, że: „odwrócił się od bytu, gdzie nie ma Boga, zwracając się do bytu, gdzie Bóg jest", lecz na tym, że od Boga filozofów zwrócił się ku Bogu Abrahama: „Pokonany przez wiarę nie chce już mieć do czynienia z Bogiem filozofów, to znaczy z Bogiem, który zajmuje określone miejsce w systemie myślowym"[38]. Pascal zdaje sobie sprawę z tego, że skoro Bóg ma być miłowany („cała religia Żydów sprowadzała się do miłości Boga"), to nie może zostać sprowadzony do poziomu idei, której miejsce wyznaczone jest przez system, w jakim funkcjonuje. Nawet więcej: Bóg Abrahama unieważnia wszystkie idee.

Czy antynomia między dwoma wizerunkami Boga, sformułowana w sposób radykalny przez Pascala i później podtrzymywana przez wielu, w tym przez Bubera, daje się obronić?

Buber odmawia Pascalowi miana filozofa, ale nie przekreśla możliwości „niefilozoficznego" filozofowania o Bogu, to znaczy wskazywania na Boga w sposób jednoznaczny i bezpośredni: „Sam Pascal zaiste nie był filozofem. Był matematykiem, a matematykowi jest bez porównania łatwiej odwrócić się od Boga filozofów niż filozofowi. Gdyby filozof musiał jednak dla prawdziwego wypełnienia tego zwrotu wyrzec się wciągania do swego systemu Boga w jakiejkolwiek formie pojęciowej, i ujmowania Boga choćby jako najwyższego przedmiotu wśród przedmiotów, to wtedy jego filozofia

[35] W rozumieniu Kierkegaardowskim. Por. M. Buber: *Die Frage an den Einzelnen, Das dialogische Prinzip,* Heidelberg 1973, s. 199-267.

[36] Por. M. Buber: *Mystik als religiöser Solipsizmus, Bemerkung zu einem Vortrag Ernst Troeltsches. Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages 1910.* Tübingen 1911.

[37] M. Buber: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych,* wybór i przekład J. Doktór. Warszawa 1992, s. 114.

[38] *Zaćmienie Boga,* s. 43.

jako całość i we wszystkich swych częściach musiałaby wskazywać na Boga, nie mogąc jednak traktować o nim samym. Znaczy to jednak, że filozof musiałby poznać i wyznać, że jego idea absolutu zostaje unieważniona tam, gdzie absolut żyje, i gdzie miłuje, ponieważ tam właśnie absolut już nie jest absolutem, o którym można filozofować jest Bogiem"[39]. W tej mierze, w jakiej filozofowi niedostępna jest miłość do Boga, pozbawia się on Boga realności innej niż właściwa idei filozofa. Bogu Pascala, tak jak Bogu Abrahama i proroków przysługuje jednak realność przekraczająca miarę abstrakcyjnej idei[40].

Dla Bubera, a podobnie jak dla Heschela[41] czy Levinasa[42], niemożność tradycyjnego filozofowania o Bogu otwiera nową perspektywę, w której pojawia się człowiek - paradoksalnie - wcale nie mniej zapoznany przez tradycję wielkiej filozofii niż Bóg.

Pomimo bliskości, Bóg Bubera nie jest jednak tożsamy z owym, pojawiającym się w planie „logiki serca" Bogiem Pascala. Przystęp do niego nie zakłada wyzbycia się racjonalności na rzecz irracjonalizmu. Przeciwnie, „bardziej racjonalnym", bo właściwym ludzkiej istocie i odwołującym się do dialogicznej genezy człowieczeństwa jest właśnie porządek wyzwalany słowem relacji Ja-Ty, porządek, który pozwala ująć w sposób bardziej fundamentalny kontekst świata, w którym przedmioty są przez człowieka rozpoznawalne dzięki jego własnej, osobowej, ofiarowanej mu przez Długiego konstytucji. Ta konstytucja, wraz z właściwą jej rozumnością, wskazuje na osobę - istotę wolną, a zatem działającą autonomicznie, ale przecież zarazem zależną, w tym, co dlań istotowe, od partnera relacji, bez której osobą ani by nie była, ani by mogła się jako taka samookreślać.

Śmierć boga filozofów. „Bóg filozofów" był transcendentny, bo przekraczał granice poznania, wiedzy, wreszcie granice świata. W koncepcji Arystotelesa jeszcze go nie nazwano, jakkolwiek pewnej zapowiedzi można upatrywać w koncepcji „pierwszego poiuszyciela". Wyłamywał się on z hylemorficznego uniwersum i jako „nieruchoma atrakcja" stał ponad porządkiem ontycznym, jakkolwiek ten ostatni miał w nim swoje źródło i swój cel. Zarówno właściwości, jak miejsce zajmowane przez takiego „boga" czynią go różnym od świata, choć jednoczenie świat pozbawiony odniesień do niego stałby się niewytłumaczalny, nierzeczywisty, niemożliwy.

Transcendencja Boga wiary, którego doświadczali prorocy wynika z oddalenia osoby Stwórcy względem stworzenia. Nie jest to oddalenie „fizykal-

[39] *Zaćmienie Boga,* s. 44.

[40] Tamże, s. 46.

[41] Por. W. Szczerbiński: *Abrahama Jeshuy Heschela filozofia człowieka.* Lublin 2000.

[42] Por. M. Jędraszewski: *Ja i Inny. Lévinas - Buber,* w: *Levinas i inni,* red. T. Gadacz i J. Migasiński. Warszawa 2002, s. 98-110.

no-kosmologiczne", lecz „dramatyczne", właściwe wolnej osobie. Zarazem wolność dziejąca się między osobami (i zyskująca pełny sens dopiero w przestrzeni międzyosobowej) wymaga odniesień przekraczających immanencję planu międzyosobowego. Nie jest generowana wewnętrznie, jako niezbędny warunek formalny etyczności międzyludzkich odniesień, gdyż bez odniesień eschatologicznych byłaby narażona na historyczną zmienność - tę, która obejmuje współtworzące ją i współtworzone przez nią ludzkie istoty. Buber zakłada, iż „żadna norma etyczna nie ma absolutnej mocy wiążącej, jeśli nie wierzy się w nią, jako w dar Absolutu"[43]. Bóg filozofów gwarantował możliwość świata, adekwatność poznania, realność właściwości przynależnych temu, co przedmiotowe. Jako taki pojawia się jednak w planie powszechnoś- ci i jeśli jest „moim Bogiem", to tylko o tyle, o ile „ja" uczestniczę w tym, co uniwersalne i o ile mogę uchodzić za jej *exemplum.*

Problem Boga problemem człowieka. Bóg wyzierający z tekstów Bubera rozpoznawany jest językiem filozofa, choć odmiennym od obiektywizacji, uniwersalizacji, uprzedmiotowienia, substancjalizacji do jakich odwoływała się dawna metafizyka. Rzeczywistość dialogu, z właściwym jej *Pomiędzy* - „nieobiektywnym", bo niezawłaszczalnym przez nikogo, nawet przez Rozum, ale też szczególnie doniosłym, bo uwzględniającym wyjątkowość uczestniczących w niej osób - otwiera nową perspektywę dyskursu, w której moment „o czymś" ulega pogłębieniu stosownie do wymiaru „z kimś". Nie trzeba jednak obawiać się niebezpieczeństwa, że nowe oblicze „Boga metafdozofii", wolne od niedoskonałości dawnego „Boga filozofów", zdominuje i przesłoni jedynego „religijnie prawdziwego" Boga proroków. Wszyscy przecież wiedzą, że zbawienie jest funkcją nie tyle filozofii, ile prawdy, nie tyle zamkniętej w abstrakcyjnych pojęciach rozumu, ile otwierającej się pomiędzy osobami, w ślad za pytaniem i odpowiedzią, wraz z czynem wzajemnego zwracania się ku sobie wolnych istot.

Bóg urzeczywistnia sens podstawowego słowa Ja-Ty nie dlatego, że jest obecny w bezpośredniej relacji opisywanej tym słowem, lecz dlatego, że w przeciwieństwie do każdego Ty spotykanego w świecie, które musi popaść w Ono (To)[44], Ty Boskie nie jest zagrożone taką degradacją[45]. Rację wypada

[43] M. Buber: *Aus einer philosophischen Rechenschaft,* wyd. cyt., s. 1117. Wydaje się, że *implicite,* w tle wywodów Bubera, zawarta jest niejawna polemika z Kantowską teorią etyki. Główny problem brzmiałby: 1) czy rozumność, na której Kant buduje swą etykę obowiązku, której podmiotem jest wolna ludzka osoba, może być uznana za dar Absolutu?, oraz: 2) czy dar zakłada relację między obdarowanym i obdarowującym, czy też przeciwnie, może stanowić wspólne dobro, którym jako ludzie, jesteśmy uposażeni *„a priori"* i w sposób anonimowy - oraz w którego aksjologicznych realiach (rozpoznawanych przez nasz rozum „uniwersalny") wszyscy uczestniczymy?

[44] M. Buber: *Ja i Ty,* wyd. cyt., s. 48.

[45] „Wieczne Ty zgodnie ze swą istotą nie może stać się Ono [...]" *(Ja i Ty,* s. 110). Tym, co odróżnia Boga od wszelkich bytów jest okoliczność, że „nie jesteśmy w stanie posiąść żadnego jego aspektu

przyznać Levinasowi, gdy twierdzi, że wartości etyczne manifestują swój sens dopiero w relacji z Drugim; dla Bubera nie znaczy to jednak, by dopiero relacja czyniła je sensownymi. Nie należy zatem utożsamiać transcendencji ludzkiego Ty, wzywającego wolność Ja do odpowiedzialności, z Transcendencją Ty gwarantującego ponaddziejową, absolutną ważność tego wezwania.

Jeśli prawdą jest, że „metafizyka nie objawiła się w próżni", lecz przeciwnie „z wiary religijnej wyrosła i przez długie wieki była z nią złączona"[47], to coś podobnego wypadałoby tym bardziej orzec o Buberowskiej filozofii dialogu. Bo jakkolwiek brak jej wielowiekowej tradycji, jaką legitymuje się europejska metafizyka, to jednak „problem Boga", podobnie zresztą jak „problem człowieka" pojawił się w swej źródłowej postaci nie w obrębie doświadczenia filozoficznego lecz religijnego. To ostatnie czyni obiektem swego namysłu filozofia dialogu, która jakkolwiek współcześnie aspiruje do miana filozofii pierwszej[48], to jednak nie jako metafizyka, lecz raczej jako metafilozofia. Takie „pozafilozoficzne", ale też „ponadfilozoficzne" myślenie jest propozycją wyjścia poza tradycyjną dysjunkcję każącą wybierać między tym, co nośne teoretycznie, choć niewydolne względem ludzkiej jednostki, bo ignorujące swoistą i niepowtarzalną realność, w jakiej ta się znajduje a tym, co choć bezwarunkowe i absolutne, to jednak niewypowiadalne i niedyskursywne, gdyż przypisane enklawie religijnej wiary.

Buber, mówiąc o Bogu ma na myśli nie abstrakt ontoteologii, lecz istotę, której realność była nie tyle wyspekulowana, ile w swoisty sposób „doświadczana". Okres życia filozofa bezpośrednio poprzedzający własny projekt

przedmiotowego" (M. Buber: *Zaćmienie Boga,* wyd. cyt, s. 113).

[46] Levinas nie zgadza się z Buberem, by Bogu przysługiwała ranga wiecznego Ty, jest on bowiem dlań nieodmiennym On - Nieobecnym, który w twarzy Drugiego zostawił swój ślad (Por. M. Jędraszewski: *Ja i Inny...,wyd.* cyt., s. 108-109). Tymczasem Buber stwierdza: „(...) uchybiamy mu, Będącemu, gdy mówimy: «Wierzę, że on jest». Nawet «On» jest jeszcze metaforą - «Ty» już nie" (*Ja i Ty, s.* 110).

[47] K. Tarnowski: *Człowiek i Transcendencja,* wyd. cyt., s. 140.

[48] „Filozofię pierwszą wyznacza wysiłek poznawczy, w którym chodzi o problem bycia. Metafizyka zaś oznaczała tylko pewną postać filozofii pierwszej, w której zakładało się możliwość przekroczenia doświadczenia, znalezienia dla niego »fundamentu« i wkroczenia ku »światom ponadempirycznym«" (M. Szulakiewicz: *Dialog i metafizyka.* „Edukacja Filozoficzna" 34, 2002, s. 117).

[49] W pełni zgadzam się z poglądem M. Szulakiewicza, wedle którego myślenie dialogiczne czyli „nowe myślenie" zjawiające się w sytuacji porażki filozofii podmiotu nie poprzestaje na krytyce, destrukcji, lecz przynosi propozycję pozytywną: pragnie „wyprowadzić myślenie filozoficzne poza alternatywę, określoną, z jednej strony nieudolnością filozofii świadomości, z drugiej, religijnym zniewoleniem filozofii". Spodziewa się to osiągnąć na drodze zastąpienia starego „paradygmatu świadomości" nowym „paradygmatem spotkania i dialogu". Pragnie stworzyć „nową filozofię pierwszą", polegającą na dialogu z rzeczywistością, stanowiącym „swoistą praszansę dla bytu" (cyt. za M. Szulakiewicz, s. 113. Por. M. Buber: *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips, Werke.* München-Heidelberg 1962-1964, *Erster Band: Schriften zur Philosophie,* s. 293).

dialogiki po raz pierwszy zrealizowany na kartach *Ja i Ty,* uznaje Buber za obfitujący w doświadczenie wiary. Rozumie przez nie „doświadczenie, które całkowicie porywa człowieka w całym jego istnieniu *(Bestandef)"*[50]. Odwołuje się też do „pradoświadczenia", umożliwiającego wszelkie doświadczenia religijne, a najdobitniej manifestującego się w świadomości prorockiej[51], pozwalającego człowiekowi rozpoznać w sobie osobę powołaną do życia w obliczu Boga, a zatem do traktowania swej egzystencji, jako ofiarowanej i otwierającej sposobność wypełniania woli Boga[52]. Człowiek jest bowiem dla Bubera istotą, od której odsuwa się jej własny byt, i to nie za sprawą refleksji, lecz przez ludzkie bycie[53].

Buber wie, że filozofia ma prawo żądać dla siebie autonomii, ale wie też, że taka autonomia należna jest również Bogu, o ile Ten ma być nie tylko przedmiotem namysłu, ale realnością „samą w sobie", niezależną od koncepcji teoretycznych, jakie wokół niego powstają. Buber, podobnie jak Lévinas, zastanawiający się „czy Boga można wypowiedzieć w rozsądnym języku, który nie byłby ani ontologią, ani wiarą"[54], doceniał wagę wypracowania adekwatnego - nie redukującego, a zarazem dyskursywnego sposobu zapytywania o Boga. Podobnie też jak autor *Totalité et Infini* zakładał, iż dostrzeganie opozycji między Bogiem filozofów i Bogiem proroków ma ważność jedynie względną, warunkowaną historycznym wyobrażeniem o statusie, ważności czy zasięgu filozoficznego dyskursu. Problem: czy filozof odwołujący się do Boga „żywego", a nie „wymyślonego" ma przesłanki, by mówić, czy raczej powinien milczeć? - może i powinien nabrać nowego wymiaru, stosownie do uznania filozofii medium otwierającym przed człowiekiem nie tylko źródłowość tego, co rozumne, powszechne, apodyktyczne, ale również tego, co czyni go istotą religijną. Buber uważa, że doświadczenie istoty „nastrojonej" religijnie - również filozofa - zasługuje na uznanie za wiarygodne, jako że uwrażliwia na aksjologiczne źródła sensu naszego świata. Uwrażliwia nawet głębiej i bardziej pierwotnie niż inne odmiany doświadczenia zmysłowego, refleksyjnego, hermeneutycznego, aksjologicznego - zadomowionego w filozoficznej tradycji i przez nią uznane.

Refleksja na temat Boga nie wynika u Bubera z konieczności rozwiązania metafizycznego problemu pierwszej zasady świata, gdyż filozofia pierwsza,

M. Buber: *Aus einer philosophischen Rechenschaft,* wyd. cyt., s. 1111.

[51] Tradycyjne określenie „prorok" (*Prophet)* często Buber zastępuje innym, „obwieszczający" (*Künder)* wskazującym na szczególną, „hermeneutyczną" misję owych „mówiących pośredników między niebem a ziemią" (M. Buber: *Abraham der Seher,* s. 880).

[52] „Bez tego pradoświadczenia bycia powołanym, tzn. bez pewności człowieka [...], że to, co robi nie chcąc tego, czyni, ponieważ chce tego Bóg nie byłoby wiary Izraela" (Tamże, s. 880).

[53] M. Buben *Aus einer philosophischen Rechenschaft,* wyd. cyt, s. 1115.

[54] E. Levinas: *O Bogu, który nawiedza myśl,* tłum. M. Kowalska Kraków 1994, s. 116.

z właściwym jej pytaniem o absolut sytuuje się bardziej w kontekście relacji niż bytu. Bóg dla Bubera jest fundamentem etyczności, poprzez którą człowiek rozpoznaje swoje człowieczeństwo. Jednak etyczność w swej istocie oznacza „pomagać Bogu, kochając Jego stwarzanie w Jego stworzeniach, kochając go przez nie"[56]. Widać, jak bardzo różne są racje Bubera, uzasadniające troskę człowieka o kształt relacji między nim a Bogiem, od argumentów dawnej ontoteologii, opartych na założeniu boskiego ładu wszechświata[57].

Buber sytuuje swą refleksję dotyczącą Boga w poziomie źródłowym pierwotniejszym od filozofii i od etyki, i umożliwiającym tę ostatnią. Wyobrażenie takiego Boga pragnie respektować okoliczność, iż jest to „Bóg inwokacji"[58], wcześniejszy od Boga, którego realność wyprowadza się z realności świata, i którego niepodobna sprowadzać ani do przedmiotu, ani do *a priori* umożliwiającego sferę przedmiotów.

Sens wartości Boskiego *sacrum,* podobnie jak wartości drugiego człowieka, ujawnia się nie w podmiotowym „tu", ani w przedmiotowym „Tam", ale w interpersonalnym *pomiędzy*[59]. Dzieje się to nie ze względu na funkcjonujące anonimowo zapośredniczenie uniwersalną zasadą mającą swe źródło w powszechnym rozumie, lecz z uwagi na bezpośredniość relacji z Bogiem i z człowiekiem. Druga z tych relacji jest wcześniejsza o tyle, że buduje dostępną człowiekowi rzeczywistość, pierwsza jest wcześniejsza o tyle, że nadaje jej sens[60]. Dla Bubera religia, podobnie jak etyka dla Levinasa, staje się rzeczywistością na mocy ważności, jaką przynosi z sobą odniesienie - człowieka do Boga i Boga do człowieka, tego kto czuje się zagadnięty, i tego, kto wypowiada pierwsze podstawowe słowo Ja-Ty.

[5] Por. E. Gilson, który pisze: „Wszelkie niepowodzenia metafizyki dają się wytłumaczyć tym, że pierwsza zasada ludzkiego poznania była przez metafizyków bądź pomijana, bądź też nadużywana" (E. Gilson: *Jedność doświadczenia filozoficznego,* przeł. Z. Wrzeszcz. Warszawa 2001, s. 218).

[56] M. Buber: *Das dialogische Prinzip,* wyd. cyt., s. 226.

[57] Sposób argumentowania Bubera jest limitowany ograniczeniami zaplecza terminologicznego, wypracowanego na potrzeby specyficznego dyskursu w zakresie daleko skromniejszym niż np. w „ontologii fundamentalnej" Heideggera. I dlatego: „To, co Buber miałby na ten temat do powiedzenia zamieścił w *Pytaniu do Pojedynczego,* w języku filozoficzno-krytycznej rozprawy, jedynie szkicowo. Mogło tu być wypowiedziane tylko współistnienie Boga i świata i musiało to pozostać niewyczerpane, aby w ostatecznej głębi nie przynieść żadnego dualizmu" (G. Schaeder *Martin Buber. Hebräischer Humanismus.* Göttingen 1966, s. 182).

[58] Por. E. Lévinas: *O Bogu, który nawiedza myśl,* wyd. cyt, s. 230.

[59] „Królestwo Pomiędzy jest po tamtej stronie subiektywności i po tej stronie obiektywności, na wąskiej grani, na której spotykają się Ja i Ty" (M. Buber: *Problem człowieka,* przeł. J. Doktór. Warszawa 1993, s. 92).

[60] Dla Lévinasa relacja Ja-Ty jest „pierwszą liturgią, religią, dzięki której Bóg może nawiedzać myśl, a słowo Bóg wkraczać w język i porządną filozofię" (O *Bogu, który nawiedza myśl,* s. 234). Buber akcentuje jednak transcendencję Boskiego Ty, bez której ludzkie Ty nie pojawiłoby się ani jako nakaz, ani jako wezwanie do odpowiedzialności.

Buberowskie myślenie o Bogu nie kieruje się w stronę idei, lecz pragnie wskazać na pewną realność. Nie jest ona realnością bytu, lecz relacji, w której transcendencja - człowieka i Boga, spotyka się z immanencją - ludzkiego myślenia, doświadczania, odczuwania. Ten typ relacji zachodzić może jedynie między osobami, konstytuując wzajemność, jakiej tylko one zdolne są doświadczać. Wedle Bubera absolutny charakter Boskiego Ty jest jedynym gwarantem ważności fundamentalnego słowa Ja-Ty, którym człowiek otwiera się na interpersonalną rzeczywistość[61]. I chociaż niepodobna redukować istoty Boga do pojęcia osoby, to jednak „można i trzeba mówić, że Bóg jest *także* osobą"[62]. To właśnie w osobowości Boga ma źródło osobowość ludzi, zdolnych do relacyjnego zwracania się ku sobie i ku Niemu. Jednak Bóg, w odróżnieniu od człowieka, jest osobą absolutną, wchodzącą w relacje, ale nie ulegającą relatywizacji. Również z tego powodu - że Bóg wnosi w relację z człowiekiem swoją absolutność, i że zachowuje ją, będąc jej źródłem - ludzkie zwracanie się ku Bogu nie dzieje się z jakimkolwiek uszczerbkiem dla relacji z człowiekiem, przeciwnie: „przynosi Mu je wszystkie i pozwala im rozpromienić się w obliczu Boga"[63].

Refleksja o Bogu nie jest wiedzą, lecz otwarciem z dawna zapomnianej perspektywy. Stanowi przyczynek do odczytania istotnego sensu ludzkiej egzystencji w relacji i z uwagi na relację[64]. Wyłania się z niej nie tylko wizerunek Boga, ale też obraz człowieka - nie mniej wiarygodny niż ten, który kreował go na podmiot myślenia lub bycia. Obraz ten tym bardziej zasługuje na uwagę, że uwzględniając wymogi myślenia o Absolucie nie zapoznaje języka, który tak długo, jak długo posługuje się nim człowiek, jest nie tylko językiem dyskursu, ale nie przestaje być też językiem świadectwa osób: mówiącego i słuchającego.

Streszczenie

Filozofia dialogu M. Bubera przynosi ciekawą propozycję przezwyciężenia tradycyjnych trudności (wynikających z zagrożenia niedyskursywnością lub z redukcjonizmu), na jakie napotykał filozoficzny dyskurs o Bogu. Buber nie wyodrębnia poziomów dyskursu, stosownie do funkcji rozmaitych

[61] M. Buber: *Zaćmienie Boga,* wyd. cyt., s. 109-115.

[62] M. Buber: *Ja i Ty...,* wyd. cyt., s. 123-124.

[63] Tamże, s. 124. Buber, czerpiący inspiracje dla swej myśli z tradycji chasydzkiej, nie odrzuca autonomiczności osób ludzkich, która jakkolwiek udzielona im przez Boga, zachowuje swą realność wyrażającą się w relacjach wzajemności. Nie uważa zatem, jak np. F. Ebner, by istniało „tylko jedno Ty, którym jest Bóg" (F. Ebner: *Fragmenty pneumatologiczne,* w: *Filozofia dialogu,* red. B. Baran. Kraków 1991, s. 90).

[64] „Istnienia wzajemności między Bogiem i człowiekiem nie da się udowodnić, tak jak nie da się udowodnić istnienia Boga" (M. Buber: *Ja i Ty,* wyd. cyt., s. 125).

możliwych poziomów użycia rozumu (np. „teoretycznego", „praktycznego", „spekulatywnego" i in.). Podmiotem pytania o Boga czyni uczestnika relacji dialogicznej: osobę ludzką odwołującą się do podstawowego słowa „Ja-Ty". W rezultacie u Bubera tradycyjny „Bóg filozofów" zostaje zastąpiony „Bogiem dialogu". Nie może być on napotkany i opisany, lecz może być tylko spotkany. Niewydolność idei Boga jako abstraktu filozoficznego wynikała, zdaniem Bubera, z przeoczenia przez tradycję filozoficzną okoliczności, iż jakiekolwiek poznawcze zorientowanie się człowieka na Boga powinno być nie aktem formalno-abstrakcyjnym, gdyż zawsze powinno uwzględniać bezpośrednią relację Ja-Ty - tego, kto objawia i tego, kto odczytuje objawienie, jako skierowane do niego.

Zusammenfassung

Philosophie des Dialogs von M. Buber bringt einen interessanten Vorschlag der Überwindung der traditionellen (sich aus der Gefahr der Undiskutierbarkeit oder aus dem Reduktionismus ergebenden) Schwierigkeiten, auf welche die philosophischen Erörterungen stiessen. Buber unterscheidet nicht unter Diskursebenen, gemäss den Funktionen verschiedener möglicher Gebrauchsebenen des Verstands (z.B. des „theoretischen", „praktischen", „betrachtenden" u.a.). Er macht zum Subjekt der Frage nach Gott den Teilnehmer der dialogischen Beziehung: die menschliche Person, die auf das Grundwort „Ich-Du" zurückgreift. Im Endresultat wird der traditionelle „Philosophengott" bei Buber durch „Gott des Dialogs" ersetzt. Er kann nicht angetroffen und beschrieben werden, man kann ihm nur begegnen. Die Insuffizienz von der Idee des Gottes als vom philosophischen Abstraktum resultierte nach Buber daraus, dass die philosophische Tradition den Umstand übersehen hat, dass eine Erkenntnisorientierung auf Gott hin kein formal-abstraktes Ereignis sein soll. Sie soll nämlich immer die direkte Ich-Du Beziehung berücksichtigen, von dem, der offenbart und dem, der die Offenbarung als an ihn gerichtet abliest.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 35 2003

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

GRAŻYNA LUBOWICKA
Uniwersytet Wrocławski

CO TO ZNACZY BYĆ PODMIOTEM ODPOWIEDZIALNOŚCI MORALNEJ?
Cogito zranione i moralność bez fundamentów w filozofii Paula Ricoeura

Jakie są szanse koncepcji podmiotowości, jakie perspektywy ujawnia filozofia Paula Ricoeura, biorąc pod uwagę sytuację filozofii współczesnej (ponowoczesnej?, postmodernistycznej?). Chcę postawić to pytanie, mimo że sam Ricoeur unika i zawsze unikał obrachunkowych dyskusji z nowoczesnością oraz ustanawiania granic. We wstępie do *Soi-même comme un autre*[1] Ricoeur określa miejsce - epistemiczne oraz ontologiczne zarazem - swojej koncepcji *Cogito* jako odległe w równym stopniu od dyskursu samougruntowania podmiotu w absolutnej pewności, który reprezentuje Kartezjusz, oraz od Nietzscheańskiego dyskursu kłamstwa, rozproszenia i iluzji, jakie dotykają zarówno *Cogito,* jak i wszelkie jego wytwory. Ricoeur nie oskarża nowożytnego podmiotu o przemoc, o owo nieszczęsne powiązanie woli prawdy z wolą wiedzy i wolą panowania, nie przeprowadza osądu nad nowoczesnością, warto jednak zwrócić uwagę na samo sformułowanie problemu: chodzi o miejsce ontologiczne - bo Ricoeur w nowy sposób rozwiązuje kwestię tożsamości podmiotowej różnej od tożsamości substancjalnej - oraz o miejsce epistemiczne - a więc postawiona jest również kwestia prawdziwości i rodzaju wiedzy, jaką podmiot uzyskać może o sobie samym, a jednocześnie kwestia refleksji, odniesienia do samego siebie. Być może refleksja oddzielona już teraz od przedstawienia oraz bezpośredniej intuicji i przeniesiona na inną płaszczyznę, tym razem moralną, nie będzie już tak arbitralna i niebezpieczna, jak to prezentowały postmodernistyczne interpretacje nowoczesności.

Punkt wyjścia stanowi zatem stan rzeczy w filozofii ponowoczesnej, i tutaj wydobyć chcę na plan pierwszy dwie istotne tendencje wyłaniające się z krytyki nowożytnego *Cogito:* podmiot rozbity, pozbawiony autonomii i pewności - *Cogito* zranione oraz moralność bez fundamentów, a więc słaba i krucha - moralność pęknięta. W książce Ricoeura te dwie tendencje zostają połączone, moralność znajduje wsparcie - z braku innego - w koncepcji podmiotowości, a *Cogito* zranione występuje tutaj jako podmiot odpowiedzialności moralnej. Co daje to powiązanie moralności i podmiotowości?

Filozofia ponowoczesna uznaje konieczność rozróżnienia moralności i etyki, utożsamiając tę pierwszą z powszechnością nakazu lub obowiązku

[1] P. Ricoeur: *Soi-même comme un autre.* Paris 1990.

i uznając ją za atrybut nowożytnego rozumu wraz z jego pretensjami do ugruntowania i uniwersalności, tej drugiej pozostawiając natomiast mglisty obszar przekonań, nieokreślonego poczucia odpowiedzialności, wieloznaczności *doxa.* Zygmunt Bauman, podtrzymując to rozróżnienie, proponuje przesunięcie w ponowoczesnych rozważaniach punktu ciężkości z moralności na etykę, a dokładniej w jego przypadku na Levinasowską etykę odpowiedzialności za Innego, przy tej okazji odwołuje się do tego, co nazywa zakorzenionym w ludzkim istnieniu „nagim faktem moralnego impulsu, moralnej odpowiedzialności", do „tajemnicy prawa moralnego we mnie", do instancji moralnej w „serdecznym pozwoleniu duszy", do „wymogu posiadania sumienia", do nieokreśloności i braku standardów uniwersalnych odpowiedzialności, którą „tylko czuję"[2]. Wyzbyty uniwersalnych standardów impuls moralny? Głos sumienia? Poczucie moralne jest kruchym fundamentem. Co właściwie może nam powiedzieć, gdy podjąć musimy konkretną decyzję moralną?

1. ***Cogito zranione.*** Ricoeur określa swoją koncepcję podmiotu mianem *Cogito* zranionego. Jest ono zranione przede wszystkim dlatego, że wyrzekło się nowożytnych ambicji pierwszego fundamentu i podstawy poznania przedmiotowego, wyrzekło się tożsamości substancjalnej i bezpośredniej refleksji. Zamiast tożsamości substancjalnej *(idem)* Ricoeur proponuje zatem tożsamość *ipse,* zamiast autonomii od Inności, zamiast bezpośredniej refleksji inny rodzaj samoodniesiena. Jednakże, jak zobaczymy, Ricoeur podtrzymuje nie tylko ideę tożsamości, ale również ideę refleksji, chociaż sytuuje ją na innej niż poznanie przedmiotowe płaszczyźnie, a wraz z nią podtrzymuje pytanie o rodzaj wiedzy, jaką możemy o sobie uzyskać. Ta wiedza jest jednak naznaczona słabością, omylnością, nieprzejrzystością, wątpliwościami, ma wymiar prawdziwości, który należy już nie do sfery pewności, ale do sfery doxa, do sfery wiary, zaufania i wiarygodności. Ricoeurowskie Cogito jest mocno zranione, ale przecież nie całkiem jeszcze rozbite.

Na koncepcję *Cogito* zranionego przedstawioną w *Soi-même comme un autre,* która jest jednocześnie w zamierzeniu autora hermeneutyką Jaźni, składają się trzy najważniejsze intencje Ricoeura, będące również przewodnimi motywami całej książki.

Pierwszą intencją, jaką proponuje Ricoeur, jest zastąpienie podmiotu Ja danego sobie w swym akcie samougruntowania za pomocą bezpośredniej refleksji przez Jaźń *(Soi).* W odróżnieniu od samostanowiącego się Ja, Jaźń nie jest już raz na zawsze dana, nie jest stała, lecz musi być wciąż na nowo tworzona, wciąż od nowa konstytuowana.

[2] Fragmenty cytowane z: Z. Bauman: *Etykaponowoczesna.* Warszawa 1996, s. 49.

Drugą intencją, jaką proponuje Ricoeur, jest rozróżnienie dwóch sposobów zachowania tożsamości podmiotu, czyli utrzymywania jego ciągłości w czasie, rozróżnienie tożsamości typu *idem,* tożsamości substancjalnej właściwej dla podmiotu rozumianego jako Ja oraz tożsamości typu ipse właściwej tylko dla Jaźni. Tożsamość typu *ipse* jest takim sposobem trwania podmiotu w czasie, który nie wymaga poszukiwania i zakładania jakiegoś stałego substratu, który, mimo upływu czasu, pozostanie bez zmian. Bliższe określenie tożsamości *ipse* znajduje Ricoeur w *Byciu i czasie* Martina Heideggera, gdzie przypisana zostaje ona *Dasein* w jego wyróżnionym sposobie bycia, byciu autentycznym, a opisuje ją kategoria *Selbstständigkeit* - stałość siebie, wierność sobie, autonomia. *Selbstständigkeit* nie pokazuje *Dasein* jako stałego substratu czy fundamentu, ale wskazuje, jak *Dasein* może (powinno) stawać się tym fundamentem. *Dasein* jako Jaźń autentyczna nie trwa, lecz staje się sobą, tożsamość *Dasein* nie jest dana, konstytuuje ją Dasein samo, ale równie szybko może ją utracić. Jest ona ustanawiana w wysiłku bez końca i bez możliwości osiągnięcia ostatecznego rezultatu. W ten sposób pozostaje ona dla nas - dokładnie tak jak i sama podmiotowość (Jaźń) - jedynie zadaniem, wymaganiem, celem, ideą do zrealizowania. W koncepcji Heideggera tożsamość *ipse* ma sens wyłącznie ontologiczny, wskazuje bowiem na sposób bycia *Dasein.* Możemy jednak postawić jeszcze pytanie, jakie są warunki i jakie jest właściwie kryterium bycia Jaźnią, czyli innymi słowy, skąd wiemy, że nią jesteśmy czy też że ku niej zmierzamy?

Trzecią intencją, jaką proponuje Ricoeur, jest określenie Jaźni wraz z relacją do tego, co inne niż Jaźń, w relacji do Inności. Celem tej intencji jest bowiem ostatecznie rozbicie autonomii, immanencji, zamknięcia nowożytnego Ja, które konstytuuje przedmioty swojego poznania. Zamiast tego, filozofia współczesna wprowadza jako podstawową kategorię Inności. Inność nie jest czymś wobec Jaźni zewnętrznym, co można by ująć i przedstawić, ale wplata się w samą Jaźń, stanowiąc całą jej treść i pozostając u źródła jej konstytucji. *Cogito* zranione, jeśli metafora ta nie ma pozostać pusta, to *Cogito* dotknięte przez Inność. Jeżeli Jaźń jest ustrukturyzowana przez Inność, ona sama okazuje się już tylko otwarciem, *ek-stasis,* warunkiem i pozwoleniem, aby Inność mogła w nią wkroczyć, wysiłkiem, powiedzieć można, stawania się tą Innością. Inność wskazuje na radykalną otwartość Jaźni, na jej zależność od zewnętrzności, z drugiej zaś strony podmiot, który się konstytuuje w powiązaniu z Innością, nie może już być utożsamiany z aktem samougruntowania, z niebezpiecznym, uzurpatorskim i uzurpującym, dumnym Ja. Kategoria Inności, charakterystyczna szczególnie dla współczesnej filozofii francuskiej, pozwala właśnie na rozbicie autonomii nowożytnej podmiotowości. W filozofii współczesnej napotkać możemy

kilka rodzajów Inności: Inność bycia-w-świecie, Inność ciała własnego, Inność Innego, Inność sumienia.

Dodajmy na koniec, że zgodnie z tradycją nowożytną najważniejszą cechą podmiotowości była jej zdolność do uchwycenia siebie, a więc samoodniesienie, refleksja. Ideę refleksji jako zasady i istoty podmiotowości zamierza utrzymać również Ricoeur. Ale wraz z problemem refleksji należy podjąć pytanie o rodzaj wiedzy, jaką dzięki niej możemy uzyskać. Jeżeli bowiem refleksja pozwala na określenie tylko struktury podmiotowości, to pozostaje ona jeszcze kategorią czysto spekulatywną, konieczne jest ponadto określenie rodzaju i kryterium wiedzy, wymiaru prawdziwości, innymi słowy, odpowiedź na pytanie dlaczego, jak i skąd wiemy, że jesteśmy tożsamością *ipse* czy też, w języku Heideggera, Jaźnią autentyczną - chociaż oczywiście wiedza ta jawi się teraz jako omylna i krucha, nieprzejrzysta i naznaczona niepewnością. Tę wiedzę o sobie, o konstytucji podmiotu odpowiedzialności moralnej określa Ricoeur mianem poświadczenia. Czy możliwe jest zatem powtórzenie nowożytnego schematu refleksji, chociaż na innej płaszczyźnie?

2. Polisemia Inności. Poświadczenie— główna kategoria *Soi-même comme un autre* - jest wyrazem doświadczenia Jaźni w jej relacji z Innością, ale pozostaje jeszcze pytanie, z jaką kategorią Inności należy je powiązać?

Analiza różnych odmian relacji Jaźni i Inności podjęta zostaje przez Ricoeura na dwóch planach dyskursu filozoficznego jednocześnie - na planie spekulatywnym i fenomenologicznym. Celem badania na planie fenomenologicznym jest opis różnorodnych doświadczeń pasywności, które wplatają się w sens samej Jaźni. Pasywność jawi się tutaj jako uwewnętrznienie i doświadczenie Inności; to doświadczenie Inności „przeżytej", „odczutej", jest zarazem doświadczeniem obcości albo też poświadczenie Inności. Poświadczenie wskazuje zatem na pasywną stronę Inności, jest wymiarem epistemicznym, albo też prawdziwościowym jej doświadczenia. **O** ile więc analiza fenomenologiczna oraz poświadczenie opisuje, co i jak możemy „wiedzieć" o Inności, to głównym zadaniem na planie spekulatywnym jest wskazanie, jaka kategoria Inności odpowiada konkretnemu fenomenologicznemu doświadczeniu pasywności. Dyskurs spekulatywny jest, w zamierzeniu Ricoeura, również dyskursem ontologicznym ze względu na to, że przedmiotem tego badania jest, podobnie jak u Heideggera, sposób bycia Jaźni. Efektem tego badania relacji Jaźni z Innością (różnymi kategoriami Inności) jest ostatecznie polisemia tej kategorii oraz założenie wielości możliwych relacji pomiędzy Jaźnią i Innością. Ta polisemia pozwala w konsekwencji, zdaniem Ricoeura, zapobiec jej niekrytycznej redukcji do jednej tylko formy, do jednej unifikującej figury Inności, która, dodajmy, mogłaby zastąpić - i byłaby jego odwróceniem - prymat i dominację nowożytnego Ja.

Celem Ricoeura jest badanie relacji Jaźni z każdą z kategorii Inności. Aby więc bliżej określić istotę *Cogito* zranionego, podejmuje on analizę trzech figur Inności, które należą do jego struktury: Inność ciała własnego lub obcość bycia-w-świecie, Inność Innego, Inność sumienia. I o ile Inność ciała własnego pokrywa się z całym spektrum pasywności relacji do Innego, Ricoeur zmierza do wprowadzenia obok nich trzeciej i oryginalnej kategorii Inności - Inności sumienia, która umożliwi zachowanie rozproszenia i polisemii tych kategorii, a jednocześnie pozwoli na wyodrębnienie podmiotowości.

Inność ciała własnego lub też obcość bycia-w-świecie ma walor paradygmatyczny z tego względu, że jej fenomenologiczne ujęcie stanowi jednocześnie opis doświadczenia Inności, a więc wymiaru pasywności. Koncepcja ciała własnego obejmuje w fenomenologii Husserla ten obszar, gdzie możliwe się staje zerwanie z problematyką konstytucji opartej na świadomości intencjonalnej. Poznanie za pośrednictwem ciała własnego daje co prawda fenomen, ale nie przedmiot, to typ doświadczenia, gdzie Ja „wcielone" otwiera się i wystawia na świat - jako jego biegun, odbiorca, ale nie autor konstytucji sensu; świat jest tylko doznany, przyjęty, nie zależy on od Ja. To uświatowienie *ego* powoduje zarazem, że spontaniczność Ja przekształcona zostaje w doświadczenie donacji, recepcji. Ciało własne zawsze pozostaje niezależną od Ja i najbardziej pierwotną sferą realizacji każdej inicjatywy, zamiaru, czynu, wskazuje na pasywność najbardziej wewnętrzną, która poprzedza każdą inicjatywę.

Ciało własne ma wymiar Inności przede wszystkim dlatego, że pozostaje pierwotną i uprzednią sferą realizacji każdej możliwości. „Mogę" ciała własnego nie pochodzi od „chcę", ale daje mu podstawę. Ciało własne stanowi paradygmat Inności również z tego powodu, że ono samo i jego „mogę" jawi się jako coś, co do nas nie należy, co niejako nas poprzedza i co nigdy nie było przedmiotem naszego wyboru. Ciało własne jest paradygmatem Inności także dlatego, że ujawnia radykalną otwartość, czyli skończoność podmiotu wcielonego. Z jednej strony oznacza to konieczność oddania się temu, co już jest dane, co już jest obecne, co pozostaje zewnętrze, ale nie pozwala się zamknąć w syntezie przedmiotowej, z drugiej strony *ego,* Jaźń rozumiana czy też doświadczana jako ciało własne okazuje się jedynie samą otwartością, warunkiem i pozwoleniem, aby to, co Inne, mogło w nią wkroczyć.

Doświadczenie ciała własnego stanowi rodzaj percepcji nas samych, chociaż nie jest ona oczywiście bezpośredniąrefleksją. Dzięki pośrednictwu ciała własnego możemy uchwycić siebie, ale poniekąd na drodze okrężnej, doświadczenie ciała własnego jest więc zarazem doświadczeniem obcości, obcości siebie samego, obcości własnej Jaźni. *Ego* poprzez ciało własne jawi się jako Inne, obce. Jednak dzięki ciału własnemu możemy się ująć, poznać,

możemy mieć o sobie jakąś wiedzę (wiedzę o konstytucji siebie jako Jaźni), i jest ona efektem refleksywnego zwrotu. Pod postacią Husserlowskiego opisu ciała własnego, Ricoeur podejmuje zatem ideę refleksji, ale już teraz pogodzonej z własnym brakiem pewności, z nieadekwatnością, dysproporcją, z kruchością i niestabilnością swojej wiedzy. Czy możliwe jest takie powtórzenie?

Charakter Inności ciała własnego może być, zdaniem Ricoeura, wyrażony również za pomocą Heideggerowskich egzystencjałów z *Bycia i czasu,* takich jak faktyczność i rzucenie, czyli jako obcość bycia-w-świecie, które wskazują zarówno na otwarty charakter bycia, jak i na skończoność egzystencji zawsze już naznaczonej Innością. W interpretacji Heideggera faktyczność i rzucenie mówią o niemożności wyjścia poza uwarunkowanie, które jednak nie przez nas samych zostało nam dane, o konieczności podjęcia egzystencji, której źródłem nie jesteśmy my sami, o wydaniu na wybór, na konieczność wyboru, ale i na odpowiedzialność wobec siebie. *Dasein* istnieje ze-względu-na-samego-siebie, jego koniecznością, jego powołaniem jest jego własna egzystencja. *Dasein* nie może od tego obowiązku się uchylić, zawsze musi w jakiś sposób być. Zawsze musi decydować i zawsze musi ponieść ciężar tego wyboru. Kondycja *Dasein* to nic innego, jak otwieranie się na bycie, a więc zgoda na wybór - wybór wolny, lecz zawsze nieodłączny od właściwego mu otwarcia i rzucenia. Kondycja bytowania *Dasein* polega na jego otwartości, eks-pozycji, na konieczności wystawienia sie na „tu", na podjęcie ciężaru bycia, można ją określić zatem jako relację do bycia jako Inności. Rozumiejąc samo siebie, *Dasein* ująć się musi już wraz z relacją do bycia, jako już wpisane w relację do Inności. Tego rzucenia, tego otwarcia *Dasein* sobie nie wybiera. Idea otwartości, nie-panowania, idea pewnej negatywności nieodłącznej od *Dasein* wyraża się u Heideggera również w kategorii winy lub długu *(Schuld). Dasein* zawsze jest zadłużone, co oznacza, że egzystując musi przyjąć Inność i musi pogodzić się z Innością. Wina-dług oznacza w koncepcji Heideggera zależność wobec własnego bycia, zależność od Inności. Egzystencja *Dasein* z gruntu naznaczona jest pasywnością. Wybór Jaźni autentycznej *Dasein* nie jest aktem spontanicznym, ale świadectwem pasywności, wydziedziczenia, nie-kontroli. Innością jest oczywiście samo bycie *Dasein,* nie ma u Heideggera problemu Innego i relacji intersubiektywnej, nie ma więc wymiaru moralnego; *Dasein* ponosi odpowiedzialność jedynie samo za siebie.

Zdaniem Ricoeura, *Cogito* zranione może być utożsamione z podmiotem odpowiedzialności moralnej, ale tylko wtedy, gdy ta odpowiedzialność rozumiana będzie nie tyle jako odpowiedzialność za siebie i swe bycie (bo wtedy sprowadza się ona ostatecznie do obcości bycia-w-świecie), co za Innego, a zatem podstawową i najważniejszą kategorią powinna być Inność Innego. Dopiero Inność relacji intersubiektywnej pozwala na otwarcie pro-

blematyki etycznej. Wraz z opisem doświadczenia Innego postawić jednak trzeba dwa powiązane ze sobą pytania. Co znaczy Inny dla mnie? Co znaczy, że Inny staje naprzeciw mnie, czego ode mnie wymaga? Wreszcie, jaką ja sam mam przyjąć postawę wobec Innego? Innymi słowy, w jaki sposób, w jakich modalnościach sensu mam uznać fakt egzystencji Innego? Dlaczego właściwie, zdaniem Ricoeura, dopiero odpowiedzialność za Innego nadaje podmiotowości (i pasywności sumienia-poświadczenia) sens moralny?

Opis doświadczenia Innego przedstawiony został przez Ricoeura w kategoriach zaczerpniętych z filozofii Emmanuela Lévinasa, która wydobywa na plan pierwszy nakaz moralny, zobowiązanie. Doświadczenie Innego ma dla Lévinasa charakter radykalny, czemu służą dwa założenia: z jednej strony, absolutna separacja po stronie Ja, które niewyodrębnione jeszcze od Jaźni pozostaje zamknięte i zablokowane, z drugiej zaś strony, odsunięcie i oddalenie Innego aż po wymiar absolutnej zewnętrzności. Relacja intersubiektywna jest właściwie a-relacją, całkowitym zerwaniem. Radykalna zewnętrzność Twarzy Innego służy tutaj nie tylko odejściu od fenomenologicznych założeń przedmiotowej konstytucji sensu Innego (jest ona epifanią, fenomenem, a nie sensem przedmiotowym), ale oznacza również, że Inny zachowuje wyłączną inicjatywę w konstytucji Jaźni. Ta a-relacja jest także asymetryczna.

Twarz Innego ma zatem status wyjątkowy, ma wymiar zewnętrzności i wysokości zarazem. Zewnętrzności, bo nie jest dostępna poznaniu, nie jest przedstawieniem; wysokości, bo przybiera ona zawsze formę mistrza i nauczyciela, którego słowo jest pouczeniem i nakazem. Przyjęcie odpowiedzialności tożsame jest zatem z otwarciem się w „pasywności najbardziej pasywnej", a jednocześnie wycofaniem, totalną negacją siebie. Jaźń jest samym faktem ekspozycji. Epifania Twarzy Innego oznacza dla nas wezwanie do odpowiedzialności, nakaz bycia odpowiedzialnym za Innego, ma więc sens moralny. To bezpośrednio moralne wezwanie do odpowiedzialności za Innego jest tutaj równoznaczne z konstytucją Jaźni. Odpowiedź na to wezwanie: „oto jestem", *„me voici"* jest podmiotem w koncepcji Lévinasa, oznacza konstytucję podmiotowości moralnej.

Podobnie jak *Dasein,* Lévinasowski podmiot, *„nie voici"* nie jest niczym więcej, jak tylko ekspozycją. I o ile *Dasein* eksponuje się na bycie, to *„me voici"* otwiera się na Innego, jednakże w odróżnieniu od *Dasein,* ekspozycja ta jest bezwarunkowa, Lévinasowski podmiot nie ma możliwości wyboru. „Imperatyw kategoryczny: bez względu - jeśli tak można powiedzieć - na jakąkolwiek swobodnie podjętą decyzję. [...] Posłuszeństwo jest właściwym sposobem wysłuchania przykazania"[3]. „W tej bliskości Twarzy podporząd-

[3] E. Lévinas: *Diachronie et représentation,* w: J. Greisch i J. Rolland (red.): *Enunanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première.* Paris 1993, s. 462; tekst ten znajduje się również w: E. Lévinas: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre.* Paris 1991, s. 177-170.

kowanie poprzedza decyzję”[4]. Czy w tej sytuacji podmiot może uczynić coś jeszcze? W *Autrement qu'être* jeden z ostatnich rozdziałów poświęcony jest problematyce świadectwa *(témoignage).* Jaźń nie jest tematyzowana, lecz poświadczana. Jaźń poprzez swoją ekspozycję daje świadectwo prawdziwości - Inności Innego.

Lévinas pokazuje wartość absolutną egzystencji Innego, jego Twarz stanowi dla Ja bezwzględny nakaz moralny, wezwanie do odpowiedzialności. Inność Innego jest dla Jaźni źródłem konstytucji, jest miejscem obowiązku i przykazania. Relacja intersubiektywna wprowadza wymiar etyczny konstytucji Jaźni. Nakaz moralny oznacza dokładnie bycie wezwanym do odpowiedzialności przez Innego. Ale Lévinas przyznaje prymat w tej relacji etycznej wyłącznie inicjatywie Innego, dla Jaźni pozostawia już tylko (bezwolne) danie odpowiedzi na to wezwanie. Lévinas przekłada, jak widzimy, Heideggerowskie pojęcie długu-winy na ideę odpowiedzialność za Innego, dla obydwu filozofów źródłem konstytucji Jaźni jest bycie wezwanym przez Inne. Jednak dla Heideggera to wezwanie nie ma wymiaru nakazu, bo nie ma w nim żadnej moralnej treści, Inne jest obcością bycia-w-świecie *Dasein,* zależnością od bycia. Dla Lévinasa wezwanie przez to, co Inne (dług) jest nakazem, o ile jest zależnością od Innego, postawieniem w stan odpowiedzialności za Innego. Jedynie zatem przywrócenie znaczenie intersubiektywnego długu i odpowiedzialności pozwala zrozumieć poświadczenie jako nakaz, a zatem ująć je w wymiarze moralnym. A zatem status moralny podmiotu jest możliwy dopiero wtedy, gdy Inny stoi u źródła jego wezwania. Jeżeli zadłużony jestem wobec Innego. Jeżeli to Inny czyni mnie odpowiedzialnym.

Inny, czyniąc mnie odpowiedzialnym, staje się źródłem moralnego nakazu. Ale co znaczy dla mnie nakaz? I, powtarzamy pytanie, co ja sam mogę uczynić? Czym ma być ta odpowiedź na wezwanie Innego? Na czym więc - z mojej strony - ma polegać uznanie egzystencji Innego? Żeby Lévinasowski podmiot mógł przyjąć odpowiedzialność, musi wszakże ją zrozumieć. Musi chcieć i musi umieć dać odpowiedź. Musi przyjąć to wezwanie. Inaczej sama ta podmiotowość pozostanie pusta. Pozbawiona odpowiedzi będzie tylko bezwolnym poświadczeniem inicjatywy Innego. Czy w takim razie Inny nie wystarczy sam sobie? Po co jeszcze Jaźń, która tylko słucha i tylko jest posłuszna? Czyż nie jest to odwrócenie wagi kategorii i dominacja - tym razem - Inności? Ricoeur uważa - i to jest najistotniejsza teza jego koncepcji *Cogito* - że obok Innego, który wzywa nas do odpowiedzialności, niezbędna jest jeszcze ze strony Jaźni zdolność przyjęcia wezwania i dania odpowiedzi, co oznacza zarówno otwarcie Jaźni, jak i interioryzację wezwania Innego - aż po uczynienie nakazu swym własnym, aż po uczynienie go

[4] Ibid., s. 461-462.

przekonaniem, a tym samym - poświadczeniem; zdolność przyjęcia, która stanowi tutaj strukturę otwarcia, strukturę refleksywną, strukturę Jaźni. Wielość kategorii Inności uwzględnić powinna, zdaniem Ricoeura, zarazem Inność Innego, jak i Jaźń zdolną do odpowiedzi, oraz pasywność właściwą tej interioryzacji. Dlatego też konieczne jest utrzymanie polisemii kategorii Inności, a więc dodanie jeszcze jednej kategorii - Inności sumienia, której pasywność stanowi poświadczenie i której nie ma właściwie w koncepcji Lévinasa. W jaki sposób opisać odrębną od pasywności relacji intersubiektywnej pasywność sumienia-poświadczenia?

3. Sumienie jako poświadczenie. Próba wprowadzenia sumienia jako trzeciej kategorii Inności obok Inności ciała własnego i Inności Innego jest próbą odnalezienia odrębnego doświadczenia pasywności, któremu tę kategorię będzie można przypisać. Ricoeur czyni to, odwołując się do koncepcji Heideggera, który w *Byciu i czasie* podejmuje zamiar wydobycia szczególnego charakteru głosu sumienia wraz z jego specyficzną odmianą pasywności.

Heidegger wskazuje na dwa podstawowe rodzaje bycia *Dasein:* bycie autentyczne jako uprzywilejowane, bo jest ujęciem *Dasein* najbardziej źródłowym, rozumieniem *Dasein* w całości i bycie nieautentyczne równoznaczne z rozproszeniem i zatratą *Dasein* w Się. Gwarantem bycia autentycznego jest zdecydowanie, ale - jakie jest jego kryterium? Innymi słowy, skąd i w jaki sposób *Dasein* o tym „wie"? Nie wystarczają do tego ontologiczne możliwości, twierdzi Heidegger, ale konieczne jest jeszcze poświadczenie wywiedzione z własnej możności bycia Dasein. Poświadczenie, podobnie jak świadectwo w koncepcji Lévinasa, to rodzaj „wiedzy", jaką może *Dasein* uzyskać o sposobie bycia, jaki podejmuje, oraz jedyne jego kryterium. Poświadczenie, które daje *Dasein* do zrozumienia jego własną możliwość autentycznej egzystencji, dane jest przez głos sumienia *(Stimme des Gewissens).* Sumienie jest więc dla Heideggera poszukiwanym miejscem poświadczenia, wskazuje, że i *Dasein* jest Jaźnią autentyczną, a więc istnieje na sposób *ipse.* Heidegger pozwala jednocześnie zrozumieć, czym jest sumienie jako kategoria Inności, poprzez wydobycie na plan pierwszy specyficznego doświadczenia pasywności, a przede wszystkim szczególnego charakteru obcości, jaki właściwy jest dla głosu sumienia.

Sumienie rozumiane jako poświadczenie powiązane zostaje z samą konstytucją Jaźni *Dasein,* bowiem to właśnie w wyniku impulsu, poruszenia, wezwania poprzez głos sumienia *Dasein* zdolne się staje wydobyć z anonimowości Się. Wezwanie równoznaczne jest z przerwaniem panowania Się, a więc wyjściem z Się, wyborem własnej Jaźni. Możliwość słyszenia i rozumienia przez *Dasein* głosu sumienia opiera się na radykalnym przeciwstawieniu dwóch odmian mowy: mówienia (gadaniny) zagubionego w Się oraz wewania sumienia, które Heidegger utożsamia z metaforą mowy o szcze-

gólnym charakterze - mowy, która pozbawiona jest treści, nie głosi nic, jest milczeniem, ciszą, ale mimo to zachowuje bezwarunkowy charakter. Zrozumienie mowy-wezwania sumienia- możliwe jest właśnie dzięki jej odmienności od mówienia (gadaniny), budzi ono słyszenie, które ma charakter odmienny niż słuchanie zagubione w Się. Jest anty-gadaniną, przerywa ją. Bezwarunkowy charakter wołania sumienia, mimo że przecież nie mówi ono nic, ma zatem źródło w tym, że - jako milczące - nie włącza się do sfery publicznej gadaniny, tym samym nie dopuszcza dyskusji, repliki, uchylenia, wątpliwości, a zatem zmusza *Dasein* do zamilknięcia. Zamilknięcie oznacza wyjście z Się. Milczenie stanowi jednocześnie specyficzny moment otwarcia *Dasein.*

Jednakże, i to wydaje się najważniejsze w analizie Heideggera, owemu przerwaniu, wtargnięciu głosu sumienia towarzyszy moment nagłego wstrząsu, poruszenia, wręcz uderzenia, które dopiero otwiera nowe możliwości rozumienia. Poprzez wołanie sumienia *Dasein* zostaje gwałtownie pchnięte ku swemu byciu najbardziej własnemu, mimo że wcale sobie tego nie wybiera. Wołanie sumienia jawi się jako akt, który nie jest naszym dokonaniem. „«Coś»" wzywa - pisze Heidegger - wbrew oczekiwaniom, a nawet wbrew woli"[5]. *Dasein* poruszone zostaje przez głos inny, obcy, nad którym nie panuje. Ale to wołanie przychodzi przecież od samego *Dasein.* W samym wnętrzu *Dasein,* zauważa Ricoeur, Heidegger rozpoznaje wymiar wyższości i obcości jednocześnie. „Wołanie idzie ze mnie, a jednak mnie przekracza"[6]. Nie mamy nad nim kontroli. Sumienie wzywa i wiąże, mimo nieokreśloności jego wezwania. Sumienie zgłasza się, mimo że tego nie chcemy i nie oczekujemy. Niepokojąca pewność wewnątrz nas samych. Dziwna asymetria relacji siebie do siebie. W tej strukturze głosu sumienia - wyższego i zewnętrznego zarazem - Heidegger odkrywa szczególną odmianę pasywności właściwej dla tego fenomenu, szczególną pasywność bycia wezwanym czy bycia związanym przez Inne, a więc inny jeszcze rodzaj doświadczenia obcości niż obcość Innego. Czy można ją powiązać z odrębną kategorią Inności? Heidegger jednakże, ze swojej strony, sprowadza treść głosu sumienia do nicości i nieważności, do egzystencjałów, które charakteryzują faktyczność i rzucenie, słowem do obcości bycia-w-świecie, która była już analizowana przy okazji Inności ciała własnego. Sumienie w jego interpretacji mówi o winie, o byciu-w-długu - wobec samego siebie. Heidegger nie przyznaje zatem odrębnego miejsca Inności sumienia, a zatem, podobnie jak i Lévinas, pozostaje przy jednej tylko kategorii Inności.

W koncepcji Heideggera sumienie nie ma wymiaru nakazu, bo wyzbyte zostaje wszelkiej moralnej treści. Głos sumienia jest pusty, jest nieokreślo-

[5] M. Heidegger: *Bycie i czas.* Warszawa 1994, s. 389.

[6] Ibid., s. 387.

ny. Levinas wydobywa moralny charakter nakazu, ponieważ Inny stoi u źródła wezwania do odpowiedzialności, nie pozostawia jednak dla Jaźni żadnej autonomii, nie ma więc u niego poświadczenia. Ricoeur, wprowadzając polisemię kategorii Inności, chciałby usytuować swoją koncepcję podmiotu pomiędzy tymi dwoma rozwiązaniami - pomiędzy Heideggerem i Levinasem, korzystając zarazem z interpretacji obu autorów. Uzyskanie statusu moralnego sumienia, to znaczy utożsamienie poświadczenia z nakazem, możliwe jest tylko wtedy, gdy Inny pozostaje źródłem jego wezwania. Poświadczenie jest więc nakazem, zobowiązaniem wobec Innego. Ale, zdaniem Ricoeura, sumienie powinno pozostać poświadczeniem konstytucji Jaźni - w odpowiedzi na wezwanie sumienia. Heidegger, pokazując odrębną i szczególną pasywność głosu sumienia, pozwala na odnalezienie odrębnego miejsca dla Inności sumienia. Bycie-związanym-w-nakazie odpowiedzialności za Innego to moment pasywności bycia Jaźnią, a zarazem struktura *Cogito* zranionego jako podmiotu odpowiedzialności moralnej. Odrębność Inności sumienia, nieredukowalna do Inności Innego, pozwala na określenie struktury podmiotu i tym samym na jego wyodrębnienie. Kategoria sumienia - która odpowiada pasywności bycia-związanym-w-nakazie - pozwala na wskazanie i wyodrębnienie podmiotowości, zastępując lub powtarzając w tej roli nowożytną refleksję. Poświadczenie wskazuje na wiedzę, jaka w tym refleksywnym zwrocie może być uzyskana. Ta wiedza o sobie, to ujęcie się w swej tożsamości jest teraz świadomością siebie - moralną; jest zrozumieniem nas samych nie jako podmiot poznania przedmiotowego, ale jako podmiot odpowiedzialności moralnej. To powtórzenie idei refleksji, którego dokonuje Ricoeur, ma jednak pewną cenę: konieczność pogodzenia się z niepewnością, omylnością, nieprzejrzystością wiedzy o nas samych, z dysproporcją, nieadekwatnością tej szczególnej relacji siebie do siebie.

Poświadczenie jawi się w interpretacji Ricoeura jako poświadczenie Jaźni w jej odrębności od tożsamości *idem* i w jej powiązaniu z Innością. W tym sensie poświadczenie stanowi tutaj rodzaj samoodniesienia Jaźni, wyodrębniając tym samym strukturę podmiotowości. Ale ta relacja do nas samych jako Jaźni, na którą wskazuje idea poświadczenia, może być rozumiana również jako odmiana refleksji, którą filozofia nowożytna określała mianem świadomości siebie lub też bezpośredniej intuicji. Jednak refleksja już teraz słaba i złamana, pozbawiona pewności swojej wiedzy, naznaczona pasywnością nie wydaje się ani niebezpieczeństwem, ani zagrożeniem, jak sądzą jej postmodernistyczni krytycy. Ricoeurowska koncepcja *Cogito* zranionego jest podjęciem i powtórzeniem niektórych elementów charakterystycznych dla podmiotowości nowożytnej: idei tożsamości, refleksywnego zwrotu, wiedzy o sobie. Nie trzeba ich porzucać. *Cogito* zranione daje szansę na ich reinterpretację w filozofii współczesnej

4. Kruche fundamenty. W *Soi-même comme un autre* Ricoeur proponuje rozróżnienie na moralność i etykę, które nie jest tak bardzo dalekie od tego, które przedstawiał Zygmunt Bauman w *Etyce ponowoczesnej.* Tak więc odpowiednikiem tego, co Bauman określał mianem etyki, jest u Ricoeura etyka teleologiczna oparta na założeniach Arystotelesowskich, odpowiednikiem natomiast tego, co Bauman określał mianem moralności, jest - w pewnym sensie - moralność deontologiczna oparta na założeniach filozofii Kanta. Powiązane one ze sobą zostają w etyce sądu moralnego w danej, szczegółowej, niepowtarzalnej sytuacji. Etyka o stylu i inspiracji Arystotelesowskiej konstruowana jest na bazie predykatów „dobry" i „zły" zastosowanych do naszego działania (jego celów) i wpisanych następnie w szerszą perspektywę „dobrego życia", jako tego, ku czemu zmierza i ze względu na co realizowany jest każdy nasz czyn, mający zarazem cel sam w sobie.

W Ricoeurowskiej reinterpretacji etyka ta wyrażona być może jako „dążenie do dobrego życia wraz z innymi i dla innych w sprawiedliwych instytucjach". Momentem zwrotnym etyki teleologicznej jest poszanowanie siebie *(estime de soi).* Moralność odwołująca się do stylu i inspiracji Kantowskiej opiera się na predykacie „obowiązkowy" zastosowanym do naszego działania, jest ona odniesiona do tego, co narzucone zostaje jako obowiązkowe, a więc do normy lub nakazu, które charakteryzuje zarazem pretensja do uniwersalności oraz walor przymusu. Momentem zwrotnym moralności deontologicznej jest szacunek dla siebie *(respect de soi). Cogito* zranione znajduje swój ostateczny wyraz w podjętej przez Ricoeura filozofii praktycznej Kanta wraz z jej podstawowymi pojęciami: autonomią i szacunkiem. I jeżeli Ricoeur poszukuje ostatecznej struktury *Cogito* wraz z jej aspektem pasywności i Inności w przeinterpretowanej Kantowskiej idei autonomii, która pozwala na wyodrębnienie momentu uniwersalności prawa moralnego determinującego działanie, to, jak teraz widzimy, Jaźń konstytuuje się pod warunkiem podporządkowania uniwersalnej normie, pod warunkiem urzeczywistnienia obowiązku. *Cogito* zranione wyrażone w terminach moralności deontologicznej Kanta to Jaźń uniwersalna, nadaje ona sens uniwersalny konstytucji nas samych jako Jaźni. Która z nich, etyka teleologiczna czy moralność deontologiczna, powinna uzyskać priorytet w konkretnych decyzjach moralnych?

W *Soi-même comme un autre* zderzają się zatem dwie koncepcje etyczności: pierwsza, gdy jej źródłem jest tylko pasywność sumienia, co proponuje Heidegger, i druga, gdy jej źródłem jest pasywność powołania przez Innego, pod czym podpisuje się i Lévinas i Ricoeur. Problem, jaki podejmuje przy tej okazji Ricoeur, był już poruszany przez Arystotelesa, a później Hegla, a mianowicie na czym oprzeć decyzję w sytuacjach konkretnych i szczegółowych, gdzie żadna moralność uniwersalna już nie sięga, ale nadto po-

przez swój formalizm i ogólność sama powoduje konflikty. Ricoeur chce zwrócić uwagę na obszar konfliktów życia moralnego, gdzie wciąż istnieje niepewność, gdzie wiedza o danej sytuacji jest zawsze ograniczona i niepełna. Jak w owej tragiczności działania nie popaść zarazem w samowolę? Jak uniknąć zarzutu sytuacjonizmu moralnego, tak często stawianego pod adresem filozofii Heideggera? Czy może raczej, jak pozostać moralnym w samym sercu tego sytuacjonizmu? Czy sumienie może stanowić tutaj - i w jakim sensie - ostateczną instancję działania? Jak w takim razie rozumieć pasywność - i etyczność - głosu sumienia jako nakazu? Co ma być jego treścią?

Głos sumienia, a w szczególności jego pasywność, jako jedyna instancja moralna, ta Heideggerowska interpretacja sumienia, tak mocno obecna w *Byciu i czasie,* nie jest jednakże oryginalna, ale, jak się okazuje, zapożyczona przezeń została z lektury historii filozofii. Otóż w 1924 roku, a więc w okresie redagowania *Sein und Zeit,* Heidegger prowadzi w Marburgu wykłady poświęcone Platońskiemu *Sofiście*[1]*,* we wprowadzeniu do których przeprowadza zarazem obszerną analizę etyki Arystotelesa. A zatem, podejmując *Etykę Nikomachejską,* Heidegger koncentruje swoją uwagę na dwóch arystotelesowskich ideach: *praxis oraz, fronesis*[8].

Praxis jest odmianą aktywności, która, w odróżnieniu od *techne* oraz *poiesis,* nie ma żadnego innego celu, jak ona sama i która nie wytwarza żadnej rzeczy różnej od niej samej. *Praxis* (dobra) stanowi dla siebie samej swój własny cel (jako jej dobro), dążąc zarazem do dobra najwyższego, jakim jest „dobre życie", a więc człowiek działający jako taki. *Fronesis* jest jedną z trzech zalet dianoetycznych, albo też jedną z pięciu trwałych dyspozycji, którą definiuje Arystoteles jako zdolność trafnego namysłu *(bulesis)*nad celem wła *Fronesis* dotyczy wyłącznie spraw ludzkich (działania), to jest takich, nad którymi można się namyślać; rozważanie (namysł) stanowi tutaj drogę, jaką przy każdej decyzji śledzi fronesis lub też człowiek mądrości praktycznej *(fronimos),* aby dobrze kierować swoim życiem[10]. W odróżnieniu od *techne, fronesis* odnosi się wyłącznie do działania zmierzającego do jakiegoś celu - a nie odnosi się do tego, co jest przezeń wytwarzane; w odróżnieniu od *sofia* czy *episteme,* kieruje się ona ku rzeczom, które są zmienne, które mogą być

[7] M. Heidegger *Platon: «Sophistes».* Frankfurt, 1992, (GA 19).

[8] Ibid., s. 28-29, 48 i 56.

„Fronesis, czyli mądrość praktyczna dotyczy spraw ludzkich i tych, nad którymi można się namyślać; [...] celem zaś [jej] jest dobro, które może być osiągnięte przez działanie". Ibid., s. 218 (VI 7. 1141b 9-14).

[10] „Co się tyczy *fronesis,* możemy istotę jej ująć, rozważając o jakich to ludziach mówimy, że są rozsądni. Zdaje się, że charakterystyczną ich cechą jest zdolność trafnego namysłu nad tym, co jest dla nich dobre i pozytywne, i to nie w pewnych specjalnych dziedzinach, np. dla ich zdrowia czy siły, lecz w odniesieniu do należytego sposobu życia w ogóle". Ibid., s. (VI 4. 1140 a 24-27).

inaczej, a więc które pozostają w naszej mocy - a nie ku rzeczom ogólnym i koniecznym, na które nie mamy żadnego wpływu. *Fronesis* dotyczy więc zawsze właściwych działaniu zmiennych okoliczności, pojedynczych, niepowtarzalnych sytuacji - gdzie zawsze podjąć należy konkretną szczegółową decyzję[11]. Wreszcie, w odróżnieniu od *episteme, fronesis jest* zdolnością do wytwarzania przekonań *(doxaj* - a nie sądów ogólnych, dających się udowodnić czy zweryfikować, a w odróżnieniu od *techne,* jest ona rozumiana jako *arete. Fronesis,* choć przedmiot jej może być zmienny, ma zawsze za punkt odniesienia tego, który działa i podejmuje decyzje, samego zastanawiającego się *(buleutikos);* określa ona, tworzy i buduje człowieka mądrego *-fronimos* — na obszarze jego własnego życia.

Jeden z uczestników owych marburskich wykładów - H .G. Gadamer - przynosi świadectwo, jak wielkie wrażenie wywierała na słuchaczach deklaracja Heideggera w okresie, gdy ten ostatni komentował Arystotelesowską etykę: *„Ależ fronesis* to *Gewissen!". De facto* Heideggerowska interpreta- cja *fronesis* odsłania tutaj to, co jako istotna cecha sumienia zaznaczało się już w *Sein und Zeit* - moment pasywności jego głosu - ale także to, co zostało tam przemilczane, a mianowicie ścisły związek sumienia z działaniem faktycznym.

„To, czego doświadczyłem, zapamiętałem, nauczyłem się - mogę zapomnieć - komentuje Heidegger księgę VI Arystotelesowskiej *Etyki* - ta możliwość *aleutheuein* podlega *lethe,* w czym tkwi sedno *lanthaein* - może z powrotem zatonąć w skrytość"[12]. Ponieważ *heksis meta logon* jest *heksis aletheuein,* w które to *Dasein* wprowadza się umyślnie, więc możność-bycia-zapomnianym jest specyficzną możliwością tej *aletheuein,* która ma charakter wiedzy teoretycznej. „Inaczej - pisze Heidegger - mają się rzeczy *z fronesis.* To się okazuje w taki sposób, że mogę doświadczyć, zauważyć i nauczyć się tego, co już zostało doświadczone, zapamiętane i nauczone, podczas *gdy fronesis* jest za każdym razem nowa. *We fronesis* nie istnieje możliwość upadku w zapomnienie *(des Vergessens)"*[13]. *I* chociaż to, *co fro-*

[11] „Przedmiotem *fronesis* nie jest tylko to, co ogólne - żąda się od niej, aby dawała poznanie rzeczy jednostkowych; dotyczy bowiem działania, a w działaniu mamy zawsze do czynienia z tym, co jednostkowe". Ibid., s. 218 (VI 8. 1141 b 14-16). Arystoteles określa to, czego *dotyczy fronesis* „ostatecznym faktem jednostkowym" i nie waha się w tym kontekście przyrównać niepowtarzalności wyboru wedle *fronesis* z tym, czym jest percepcja *(aislesis)* w wymiarze teoretycznym: *Fronesis,* pisze Arystoteles, zajmuje się „ostatecznymi faktami jednostkowymi, które są przedmiotami nie wiedzy naukowej, lecz percepcji *(aislesis),* i to nie percepcji za pomocą poszczególnych zmysłów, lecz takiego, dzięki któremu spostrzegamy [intuicyjnie], że ostateczną, najprostszą figurą w matematyce jest trójkąt, i tu bowiem natrafia się na jakąś granicę". Ibid., s. 222 (VI 8. 1142 a 27-29).

[12] Ta odpowiedniość pomiędzy *fronesis* i *Gewissen* Gadamera w: H. G. Gadamer *Heideggers Wege.* Tübingen, Mohr, 1983, s. 31-32 oraz w: H. G. Gadamer: *Erinnerungen an Heideggers Anfänge,* w: *Itinerari,* L XXV, nr 1-2, 1986, s. 10.

[13] M. Heidegger *Platon: «Sophistes»,* GA 19, s. 56.

nesis odkrywa, można „poprzez *hedone* (przyjemność) i *lipe* (przykrość) oraz poprzez namiętności pozostawić zasłoniętym, zniekształconym i nieczynnym", *fronesis* „zgłasza się wciąż od nowa"[14]*, fronesis* nie można zapomnieć. „Wprawdzie tłumaczenie, jakie daje tu Arystoteles, jest bardzo skąpe - kontynuuje Heidegger - jednakże jest też przecież z tego związku wzajemnego wyraźnie widoczne, że interpretacja nie idzie za daleko, kiedy powiada się, że Arystoteles natknął się tutaj na fenomen sumienia. *Fronesis* nie jest niczym innym, jak sumieniem wprowadzonym w ruch, które czyni przejrzystym postępowanie"[15]. Doświadczenie pasywności głosu sumienia, które stanowi sam ośrodek przekonania, jego bezwarunkowy charakter pozostaje dla Heideggera, i dla Arystotelesa, jedyną instancją moralną w konkretnych, jednostkowych decyzjach.

Etyka, wraz z jej celem „dobrego życia", powinna, wedle Ricoeura, poprzedzać moralność, z tego względu, że jej momentem zwrotnym jest przekonanie wraz z właściwym dla niego rysem szczegółowości, które z tej racji zbliża je do mądrości praktycznej - Arystotelesowskiej *fronesis.* Przekonanie, stanowiące ostateczną instancję decyzji podjętej w sądzie moralnym w sytuacji, łączy w sobie *zarówno fronesis* wedle Arystotelesa, która ma za horyzont „dobre życie", za przedmiot fronimos, a za miejsce zastosowania sytuacje szczegółowe oraz *Sittlichkeit* wedle Hegla, która wprowadza nas w wymiar moralności konkretnej. Ale *sama fronesis* nie wystarczy, Ricoeur - i to jest najważniejszym założeniem jego koncepcji - uznaje konieczność przejścia celu etycznego przez ograniczenie, jakie niesie ze sobą uniwersalna norma, a więc mądrość praktyczna u kresu jego rozważań będzie mieć już inne znaczenie niż *fronesis* „naiwna" z pism Arystotelesa. Dlaczego? Skąd ta konieczność ograniczenia etyki przez uniwersalną normę, a więc podporządkowania etyki moralności? „Pomiędzy *fronesis* «naiwną» z naszych pierwszych stron - czytamy w *Soi même comme un autre - [...] oraz fronesis* «krytyczną» ze stron ostatnich rozciąga się [...] obszar zobowiązania moralnego, zakazu [...], który wymaga, aby nie było tego, czego nie powinno być, a mianowicie zła. [...]. Tak właśnie *fronesis* «krytyczna» zmierza [...] do tego, by utożsamić się z *Sittlichkeit.* Ale ponieważ *fronesis* [...] przechodzi przez mediację obowiązku, pozostaje ona poza

[14] Ibid. „Nie jest jednakże fronesis tylko trwałą dyspozycją opartą na trafnym rozumowaniu; dowodzi tego fakt, iż taka dyspozycja może pójść w zapomnienie, *fronesis* zaś - nie może". Op. cit. s. 214 (VI 5. 1140 b 29-31).

[13] Ibid., s. 56. „Bo nie wszelki sąd ulega zaćmieniu czy spaczeniu pod wpływem przyjemności czy przykrości, czytamy u Arystotelesa, [...] lecz tylko sądy odnoszące się do działania. Punktem wyjścia bowiem działania jest cel, do którego ono zmierza. Kogo jednak uwiodła przyjemność czy przykrość, ten traci z oczu ów punkt wyjścia i świadomość, że w tym celu i dla niego powinien wszystko wybierać i czynić". Op. cit. s. 213-214 (VI 5. 1140 b 14-19).

dążeniem do dowolności”[16]. Na zakończenie hermeneutyki Jaźni Ricoeur proponuje wprowadzenie jeszcze jednego pojęcia - uznania *(reconnaissance),* które zaczerpnięte zostaje z filozofii Heglowskiej. Uznanie pozwala określić strukturę Jaźni, która przebiega i medytuje nad całą tą drogą wiodącą od poszanowania siebie poprzez szacunek dla siebie i dla Innego aż po uznanie. Poszanowanie siebie staje się uznaniem wtedy dopiero, gdy ujmowane jest ono jako sumienie, to znaczy wraz z jego odniesieniem do Inności w podwójnej postaci: jako Jaźni uniwersalnej i jako relacji do Innego. W ten sposób moralność deontologiczna wpisuje do poświadczenia wymiar uniwersalny. Ricoeurowska koncepcja moralności jest, podobnie jak *Cogito* zranione, moralnością pękniętą[17] bo opiera się tylko na poświadczeniu, które jest jej jedynym fundamentem[17], ale nie całkiem jeszcze rozbitą, o ile Ricoeur poszukuje, i próbuje w nią wpisać, momentu uniwersalności.

Heidegger prezentuje sumienie jako poświadczenie, a więc wskazuje na wymiar pasywności jego głosu, chociaż, zdaniem Ricoeura, to nie wystarcza jako fundament moralności, który nadać może wyłącznie relacja intersubiektywna. Jeżeli Inność Innego odgrywa tak ważną rolę dla wymiaru moralnego poświadczenia, to tutaj jest wreszcie właściwe miejsce, żeby powrócić do stawianego już wcześniej kilkakrotnie pytania, w jaki sposób ja sam, ze swojej strony powinienem uznać obecność Innego, który staje naprzeciw mnie? A także o fundament moralności opartej tylko na sumieniu. I w jakim sensie pasywność poświadczenia ma znaczenie moralne?

Konstytucja Jaźni wskazuje na to, co uniwersalne w określeniu naszego działania, a więc oznacza jednocześnie wycofanie się z przypadkowego, empirycznego, egoistycznego, indywidualnego Ja. To ograniczenie pretensji nas samych jako podmiotu empirycznego oznacza zarazem uznanie wartości egzystencji Innego, który ustanawia (jedyną) granicę dla mojej własnej wolności jako empirycznego Ja. Inny to ten, przeciwko któremu nie mogę podejmować działania. To ugruntowanie sensu egzystencji Innego, jak pokazuje Ricoeur, przeciwstawiając się tutaj tradycji fenomenologicznej, może być tylko natury praktycznej. Nie wystarczy poznać Innego, nie wystarczy nawet sympatia i zatroskanie (bo przez nie wciąż jeszcze jest on włączany w obręb moich uczuć), egzystencja Innego musi być ustanowiona praktycznie jako taka, która ogranicza nawet roszczenia mojej sympatii czy uczucia. Tylko szacunek, zdaniem Ricoeura, wyniesiony być może do rangi właściwego stanowiska wobec faktu egzystencji Innego. Ten akt uznania egzystencji Innego jest zarazem ograniczeniem moich skłonności przez

[16] P. Ricoeur *Soi-même comme un autre.* Paris 1990, s. 337.

[17] Wraz z ideą poświadczenia Ricoeur sięga do wymiaru prawdziwości rozumianej jako afirmacja, świadectwo, zaufanie, wiara, a więc do obszaru myślenia na pograniczu filozofii (egzystencjalizm, szczególnie Jaspers, Marcel, a także Nietzsche czy Hegel) i religijności (Nabert, Lévinas, Kierkegaard).

(uniwersalny) obowiązek. Uznać godność Innego to znaczy zobowiązać mnie samego.

Szacunek dla Innego jest jednocześnie szacunkiem dla siebie. Uznanie egzystencji Innego jest zarazem jednoznaczne z konstytucją mnie samego jako Jaźni. Nakaz, czyli sumienie w konstytucji Jaźni, identyczny jest z ograniczeniem mojej woli wobec nieredukowalnej wartości sensu Innego - jako tego, który nie może być jedynie przedmiotem mojego działania. W ten sposób nakaz moralny nadaje konstytucji Jaźni wymiar uniwersalny. Ażeby konstytuować samego siebie, muszę szanować zarazem Innego, to znaczy muszę przyjąć dla siebie samego ograniczenie, obowiązek, który czyni mnie Jaźnią uniwersalną. *Fronesis* - pasywność sumienia-poświadczenia ma znaczenie moralne, gdy jej treścią jest zakaz podejmowania działania przeciwko drugiej osobie, a więc, wedle Ricoeura, zakaz czynienia zła. Jesteśmy podmiotem odpowiedzialności moralnej, gdy głos sumienia ma jednak jakąś treść, gdy nas zobowiązuje, ogranicza, gdy mówi „nie", kiedy stajemy na wprost drugiej osoby. Tylko tyle, żeby nie wyrazić zgody na filozofię sytuacjonizmu moralnego.

Streszczenie

Tematem artykułu jest koncepcja podmiotowości zaprezentowana przez Paula Ricoeura w jego książce *Soi-même comme un autre* oraz perspektywy, jakie ona otwiera w filozofii współczesnej. W szczególności chcę zwrócić uwagę na możliwość podjęcia i reinterpretacji dwóch elementów podmiotowości nowożytnej: idei tożsamości (zastąpionej tutaj tożsamością typu *ipse)* oraz idei refleksji (zastąpionej tutaj przez sumienie rozumiane jako poświadczenie i przeniesionej tym samym na płaszczyznę moralną). Ricoeurowskie *Cogito* zranione rozumiane jako podmiot odpowiedzialności moralnej wpisane ostatecznie zostaje w ponowoczesną problematykę moralności. Wraz z tym postawione zostanie pytanie o ostateczną instancję moralną działania w danej, jednostkowej, niepowtarzalnej sytuacji, a więc przy akceptacji sytuacjonizmu moralnego. Czy sumienie jako poświadczenie (które jest jednocześnie wskaźnikiem konstytucji podmiotowości) oraz pasywność jego doświadczenia może być ostaczeczną instancją działania moralnego? Co stanowi o charakterze moralnym sumienia-poświadczenia?

EDUKACJA FILOZOFICZNA REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE,
Vol. 35 2003 PRZEGLĄDY

KAZIMIERZ SZMYD
Uniwersytet Rzeszowski

KAZIMIERZ TWARDOWSKI - współtwórca pedagogiki naukowej i akademickiej w Uniwersytecie Lwowskim

1. Wprowadzenie. Filozoficzna Szkoła Lwowska i dzieło Kazimierza. Twardowskiego doczekały się bardzo wielu kompetentnych opracowań w postaci licznych monografii, rozpraw, analiz, ocen i interpretacji dokonywanych z różnych, głównie filozoficznych, ale także z pozafilozoficznych punktów widzenia i stanowisk[1].

Ale dzieło filozoficzne i naukowe kręgu szkoły Kazimierza Twardowskiego, zwłaszcza jego osobiste dokonania akademickie, rola nauczycielska i pedagogiczna, stwarzają ciągle jeszcze zachęcające pola do dalszych badań, interesujące poznawczo obszary zagadnień pedagogicznych i historyczno-pedagogicznych. Można postawić tezę, że „niewyeksploatowana" pozostała zwłaszcza ta warstwa jego twórczości, która dotyczy pedagogiki teoretycznej i psychologii. Interesujące, zwłaszcza pod względem poznawczym, wydają się osobliwe w poglądach tego uczonego pogranicza tzw. filozofii „czystej" i humanistycznych oraz empirycznych typów wiedzy o człowieku; granic poznawczych swoistego, logicznego empiryzmu i psychologii teoretycznej, a także humanistycznych i aksjologicznych sposobów ujmowania dróg rozwoju osoby ludzkiej, wychowania i wychowalności człowieka.

2. Osobowość intelektualna - filozofa i nauczyciela. Kazimierz Twardowski, człowiek o niewątpliwie wybitnym umyśle, przez całe życie związany był „całym sobą" z wieloetnicznym i wielokulturowym Lwowem, a jednocześnie głęboko utożsamiał się z polskością tej Wszechnicy[2]. Na tej kanwie wielokulturowych tradycji, ich odrębności i realnych więzi, doświadczeń własnego rodowodu społecznego i świadomej drogi życiowej, kształtowały się jego horyzonty naukowe, zasady życia i wartości etyczne. Był

[1] K. Twardowski. *Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych,* wybór i oprać. R. Jadczak. Warszawa 1992; R. Jadczak: *Kazimierz Twardowski. Twórca szkoły lwowsko-warszawskiej.* Toruń 1991; K. Ajdukiewicz: *Pozanaukowa działalność K. Twardowskiego.* „Ruch Filozoficzny" R. XIX, 1959- -1960; T. Kotarbiński: *Styl Pracy Kazimierza Twardowskiego.* „Ruch Filo- zoficzny" R. XIX, 1959-1960; H. Słoniewska: *Kazimierz Twardowski, nauczyciel i wychowawca,* w: W. Stróżewski (red.): *Studia z teorii poznania i filozofii wartości.* Warszawa 1978; W. Witwicki: *Kazimierz Twardowski.* „Przegląd Filozoficzny", R. XXIII; J. Woleński: *Filozoficzna szkoła lwow- sko-warszawska.* Warszawa 1985.

[2] Por. m. in. J. Woleński: *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska.* Warszawa 1987; R. Jadczak: *Kazimierz Twardowski. Twórca szkoły lwowsko- warszawskiej.* Toruń 1991; Tenże: *Mistrz i jego uczniowie.* Warszawa 1997, s. 6-27 i dalsze; K. Ajdukiewicz: *Kazimierz Twardowski jako nauczyciel filozofii,* w: *Z zagadnień wyższego szkolnictwa,* t. i, z.l. Poznań 1948; H. Holland: *Legenda o Kazimierzu Twardowskim.* „Myśl Filozoficzna" nr 3, 1953.

niejako z natury swego intelektu filozofem, myślicielem, ale też z dojrzałej samoświadomości głęboko przeświadczonym o swojej roli wychowawcy, nauczyciela i pedagoga. I to chyba najbardziej zachęca do próby rozpoznania jego myśli, duchowości oraz wrażliwości na filozoficzną i antropologiczną problematykę zagadnień wychowania i wychowalności człowieka.

Zagadnienia te ujmował on i uprawiał głównie z perspektywy filozofa, ale też znacznie szczegółowiej, a więc z punktu widzenia pedagogiki, psychologii, logicznej analizy języka itp. Prawdą jest, że jeżeli liczne i wielostronne podejścia (odniesienia) do twórczości K. Twardowskiego dokonane zostały z pozycji filozofii, to prawie brak jest w dotychczasowych badaniach odniesień ściśle pedagogicznych, dokonywanych z pozycji pedagoga i historyka wychowania[3]. Zwłaszcza ewidentny jest niedostatek pedagogiczno-humanistycznej i hermeneutycznej rekonstruującej jego twórczości, umysłowości, psychiczności i duchowości nauczycielsko-pedagogicznej. Brak ten wydaje się być wielkim zubożeniem obrazu sylwetki i dorobku tego uczonego, filozofa i pedagoga - „instytucji" w Uniwersytecie Lwowskim.

Ale tak pojęte podejście domaga się odkrycia i ukazania niezwykłego bogactwa myśli tkwiących na pograniczach filozofii teoretycznej i antropologii filozoficznej o rozmaitych pedagogicznych pochyleniach i orientacjach psychologiczno-pedagogicznych. Z tego fenomenu lwowskiej formacji kultury filozoficznej i umysłowej, którą współtworzył K. Twardowski, wyrastały zjawiska niejako pochodne, ale jakże znaczące dla Uniwersytetu Lwowskiego, a w konsekwencji dla rozwoju swoistych, lwowskich szkół filozofii pedagogicznej, edukacyjnej antropologii humanistycznej, pedagogiki psychologicznej, oraz fenomenologii pedagogicznej, a także innych jeszcze kierunków w dziedzinie nauk i refleksji o wychowaniu.

W kręgu tych dość osobliwych, często nowatorskich nurtów myśli z pogranicza filozofii, psychologii, antropologii i pedagogiki znaleźli się też tej miary twórcy, co m. in. S. Baley, S. Błachowski, Z. Kukulski, W. Witwicki, M. Kreutz, H. Słoniewska, I. Dąmbska, L. Jaxa-Bykowski, E. i L. Blausteinowie, B. Nawroczyński, K. Sośnicki, M. Ziemnowicz i inni[4]. Ale to zaledwie część wybitnych postaci, w różny sposób związanych z lwowskimi nau-

[3] W zbliżonej konwencji pisali: T. Rzepa: *Portrety psychologiczne filozofów ze szkoły lwowsko warszawskiej* „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria", R. III 1994; R. Jadczak: *Seminarium Filozoficzne Kazimierza Twardowskiego.* „Edukacja Filozoficzna", VoL 9, 1989; H. Słoniewska: Kazimierz Twardowski. Nauczyciel i wychowawca, w: *Studia z teorii poznania i filozofii wartości.* Wrocław-Warszawa-Kraków 1978 (s. 17); T. Czeżowski: Kazimierz Twardowski jako nauczyciel, w: *Kazimierz Twardowski nauczyciel, uczony, obywatel.* Lwów 1938, s. 11. Por. także: W. Okoń: *Wizerunki sławnych pedagogów polskich.* Warszawa 1993, s. 373-394.

[4] Dierzawnyj Archiw Lwiwskiej Obłastii, dalej: DALO, Fond 26, opis 5, 6,7, 14 zawierają zespoły dokumentów źródłowych dotyczących spraw personalnych, naukowych i dydaktycznych pracowników Wydziału Filozoficznego; Studium Pedagogicznego, Seminarium Historii Oświaty, Zakładu Psychologii Uniwersytetu Lwowskiego w latach 1900-1939.

kami o wychowaniu, uczniowie, którzy wyrastali w kręgu oddziaływania prof. K. Twardowskiego. Zresztą i on przez wiele lat, tkwiąc wyłącznie we Lwowie, wchodził w różnorakie związki osobowe, kontakty naukowe i intelektualne, które tworzyły i zmieniały jego filozoficzną, akademicką i pedagogiczną tożsamość. Choć niemal każdej z wymienionych postaci poświęcono znaczącą literaturę analityczno-oceniającą, zwłaszcza z punktu widzenia reprezentowanych przez nie specjalizacji filozoficznych, to jednak rzecz wymaga bardziej całościowego, międzydyscyplinarnego podejścia badawczego, w tym z punktu widzenia pedagogiki jako nauki o człowieku, o jego rozwoju poprzez wychowanie.

3. W kierunku psychologii, pedagogiki teoretycznej i praktycznej wiedzy o wychowaniu. Mogło by się wydawać, że jakakolwiek nowa, kolejna próba penetracji dorobku intelektualnego, dzieła filozoficznego, pedagogicznego i akademickiego K. Twardowskiego, to zadanie nie rokujące istotniejszych rezultatów poznawczych[5]. Niemniej, w kontekście powyższych uwag, na pełniejszą rekonstrukcję naukową oczekuje osobowościowo-nauczycielski wizerunek i ideowo-pedagogiczne dokonania lwowskiego profesora, a także sylwetki jego uczniów, których inspirował i skupiał wokół siebie, tworząc niepowtarzalną kulturę pedagogiczną w Uniwersytecie Lwowskim. A trzeba stwierdzić, że środowisko to, niezależnie od stopnia lojalnego i świadomego utożsamiania się z „mistrzem" i jego szkołą myślenia, obiektywnie i realnie tworzyło wielodyscyplinarne i wielokierunkowe podwaliny pedagogiki akademickiej i nauk o wychowaniu we Lwowie w ciągu kilku dziesięcioleci poprzedzających wybuch II wojny światowej.

K. Twardowski jako uczony, profesor akademicki i pedagog był niestrudzonym „apostołem" lwowskich stowarzyszeń twórczych, wydawniczych i oświatowych. Związany był ze Lwowem, z jego społecznością i kulturą na dobre i złe przez niemal całe swoje życie zawodowe[6]. Dodajmy, życie przepełnione wytężoną pracą, osobliwie pojętą obowiązkowością, służbą Uniwersytetowi, tworzeniem nauczania, organizowaniem instytucji i niepowtarzalnego klimatu środowiskowego, „metafizycznej" wręcz atmosfery naukowości. Ale jednocześnie zawsze przestrzegał i uczył pragmatycznej orientacji o rzeczywistości, odpowiedzialności i kultu dla pracy na codzień. Własną i innych pracę akademicką, naukową i pedagogiczną traktował jako

[5] Por. R. Jadczak: *Kazimierz Twardowski. Nota biograficzna.* Toruń 1991; T. Czeżowski: *Kazimierz Twardowski,* w: *Kazimierz Twardowski, nauczyciel - uczony - obywatel.* Lwów 1938; I. Dąmbska: *Filozofia na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie.* „Zeszyty Lwowskie" (Londyn) nr 2, 1971: K. Ajdukiewicz: *Kazimierz Twardowski jako nauczyciel filozofii,* w: J. Rutkowski (red.): *Z zagadnień dydaktyki wyższe go szkolnictwa,* t.1, z.l. Poznań 1948.

[6] Por. W. Hahn, S. Starzyński: *Kronika Uniwersytetu Lwowskiego 1808/9-1909/10.* Lwów 1912, s. 503-510. Także: D. Adamczyk: *Polskie społeczne placówki wydawnicze we Lwowie w dobie autonomii galicyjskiej.* Kielce 1996, s. 53-60; R.Jadczak: *Mistrz i jego uczniowie,* cyt. wyd., s. 6-27,205-226.

swoiste zobowiązanie i posłannictwo w jakimś „mesjanistycznym" sensie pojmowania owej służby. Łączył w swojej postawie styl rzeczowego pragmatyzmu z poczuciem wizji i wypełnianej misji. Związany z Uniwersytetem od początku swojej drogi naukowej i akademickiej, był z nim zrośnięty jak nikt inny. Dzięki temu chyba najlepiej ucieleśniał przekaz jego historii i wizję przyszłości przy uwzględnieniu znaczenia w tym procesie jednostek, państwa i narodu. Umiał w nim znaleźć właściwe miejsce zarówno dla jednostki, jak i dla interesu państwa, narodu, społeczności lokalnej i obywatelskiej.

Uzasadnionym więc zadaniem staje się ukazanie jednej ze stron całej złożonej i spójnej tożsamości twórczej i osobowej lwowskiego profesora, czyli jego „cząstki" pedagogicznej. Jest to możliwe i pożądane, gdyż owa pedagogiczna „cząstka" wyraziście ujawnia się jako szczególny przejaw całej sylwetki intelektualnej, filozoficznej i twórczej tego człowieka[7].

4. Niektóre fakty biograficzne. Prezentowana tu biografia akademicka i szkic działalności oświatowo-pedagogicznej K. Twardowskiego oparte są niemal wyłącznie na materiale źródłowym[8]. Zgodnie z nim, Kazimierz Jerzy Adolf ze Skrzypny Twardowski, herbu Ogończyk, urodził się w Wiedniu, dnia 20 X 1866 roku[9]. Nauki gimnazjalne odbywał w „Theresianum", gdzie został uhonorowany złotym medalem i zdał z wyróżnieniem egzamin dojrzałości. Otworzyło mu to drogę na Uniwersytet w Wiedniu, gdzie w latach 1885-1889 oddawał się studiom filozoficznym pod kierunkiem F. Brentany[10]. Obok tego studiował jeszcze historię, nauki przyrodnicze i matematykę. Po odbyciu jednorocznej służby wojskowej (1889-1890), w 1891 roku przedłożył rozprawę doktorską pt. *Idee and Perception, eine erkenntnistheoretische Studie aus Descartes,* wydaną w 1892 roku. Pracę tą napisał przebywając w dobrach hr. Wojciecha Dzieduszyckiego w Jezupolu, gdzie pełnił funkcję „nadwornego" bibliotekarza i doradcy intelektualnego.

W styczniu 1892 roku, po uzyskaniu „zasiłku ministerialnego", udał się na studia w zakresie psychologii eksperymentalnej do Lipska. Tam studiował pod kierunkiem W. Wundta, później słuchał wykładów K. Strümpfa w Mo-

[7] DALO, Fond 26, opis 5, spr.1860. Akta osobowe K. Twardowskiego, w nich osobisty życiorys.. Ponadto obszerna nota biograficzna Kazimierza Twardowskiego zawarta jest w *Kronice Uniwersytetu Lwowskiego (1899 1910).* Lwów, 1912. W. Hahn, S. Starzyński: *Kronika Uniwersytetu ...,* cyt. wyd., s. 503-510.

[g] Autor ma świadomość bogactwa opracowań w tym zakresie; patrz np. T. Rzepa: *Portrety psychologiczne filozofów ze szkoły lwowsko-warszawskiej.* „Edukacja Filozoficzna", vol. 11, 1991; *Wokół pierwszej monografii o szkole lwowsko-warszawskiej* „Studia Filozoficzne" nr 12, 1986 (rozprawy: J. Woleński, R. Jadczak, T. Rzepa, J. Lipiec), oraz pozostała literatura uwzględniona we wcześniejszych przepisach i inna jeszcze.

[9] DALO, Fond 26, opis 5, spr.1860. Akta Personalne. „Curriculum vitae" dra K. Twardowskiego w Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Lwowskiego, 22. VI. 1920, L. 1107.

[10] Tamże. Por. także: J. Czerny: *Kazimierz Twardowski - współtwórca brentanowskiego programu filozofii.* Wrocław 1990.

nachium. Po powrocie do Wiednia w 1892 roku promowany został na doktora filozofii. W lipcu 1894 roku uzyskał w Uniwersytecie Wiedeńskim „Veniam legendi" (docenturę, habilitację) z filozofii na podstawie rozprawy pt. *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstadt der Vorstellungen* (Wiedeń 1894). W tym też roku podjął wykłady z filozofii w charakterze docenta prywatnego.

W 1895 roku, postanowieniem cesarskim mianowany został profesorem nadzwyczajnym filozofii w Uniwersytecie Lwowskim[11], gdzie od 15 listopada tegoż roku podjął wykłady akademickie. W 1898 roku mianowany został profesorem zwyczajnym tej uczelni[12]. Wtedy też otworzyły się przed K. Twardowskim możliwości awansu akademickiego. Nie skorzystał jednak z propozycji objęcia katedry psychologii (1918) i filozofii (1920) w Uniwersytecie Warszawskim. Nie uchylał się natomiast od funkcji kierowniczych we Wszechnicy Lwowskiej. W latach 1900-1906 pełnił funkcje dziekana i prodziekana Wydziału Filozoficznego. W trudnych latach 1914-1917 wła- śnie K. Twardowskiemu powierzono, trzykrotnie z rzędu, godność rektora Uniwersytetu. Wykazał się wtedy talentami mediacyjnymi, zdolnością do rozsądnych kompromisów, zapewniając w ten sposób ciągłość pracy Uni- wersytetu w dramatycznym czasie wydarzeń wojennych. Składając w 1917 roku godność rektora otrzymał w uznaniu doniosłych i trwałych zasług dla Wszechnicy Lwowskiej pamiątkowy pierścień od Senatu uczelni[13].

5. Kazimierz Twardowski, Uniwersytet i środowisko oświatowe Lwowa. K.Twardowski, dzięki wszechstronności swojego umysłu, zdolnościom teoretycznym i umiejętnościom działania praktycznego, a zwłaszcza dzięki szczeremu zaangażowaniu w naukowe życie Uniwersytetu i jego misję edukacyjną, pełnił w nim rozliczne, zdawałoby się trudne do pogodzenia funkcje: od powinności naukowo-akademickich, poprzez zadania dydaktyczno--pedagogiczne, po obowiązki finansowo-organizacyjne i planistyczne. W latach 1900-1903 był przewodniczącym Zarządu Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich. Zaś w latach 1904-1908 pełnił obowiązki członka, delegata senatu akademickiego do Komisji Egzaminacyjnej (z ramienia Rady Szkolnej Krajowej) dla przeprowadzenia uzupełniających egzaminów dojrzałości. Natomiast od 1896 roku uczestniczył jako członek, a następnie od 1919 roku jako dyrektor, w pracach Naukowej Komisji Egzaminacyjnej dla nauczycieli szkół średnich i gospodarczo-handlowych[14].

[11] DALO, Fond 26, opis 5, spr. 1860. Akta Personalne: Rozporządzenie Ministra Wyznań i Oświecenia z dn. 20 X 1895 r., L. 24 848.

Tamże: Rozporządzenie MWiO z dn. 25 IX 1898, L. 24670.

[13] DAŁO, Fond 26, opis 5, spr. 1860. Akta Personalne: dok. 65/80.

[14] Tamże: dok. 65/80. Por. także: W. Hahn, S. Starzyński: *Kronika Uniwersytetu* ...cyt. wyd., s. 503-510; Centralnyj Dierżawnyj Istoricznyj Archiw (CDIA), Fond 174, 175, Komisja ds. Egzaminów dla nauczycieli szkół średnich we Lwowie.

Był autorem ważnego projektu reorganizacji i funkcjonowania jednostek akademickich Uniwersytetu (1908/1909). System ten, który przetrwał do końca lat 20., formułował zasady postępowania przy wpisach i ewidencji studentów, dotyczył organizacji pracy Senatu uczelni, dziekanów, profesorów, studentów i urzędników. Za swego rodzaju paradoks uznać można fakt, że K.Twardowski był przez kilka lat, do 1911 roku, stałym referentem spraw kancelaryjnych, odpowiedzialnym w dzisiejszym znaczeniu za organizację spraw kwestury i rachunkowości wszystkich jednostek struktury akademickiej. Funkcję tę pełnił obok licznych obowiązków naukowych, dydaktycznych i środowiskowych do 1919 roku, za co uhonorowano go drugim pierścieniem pamiątkowym Uniwersytetu[15]. Także znamienne było zaangażowanie K. Twardowskiego w spawy zapewnienia zasiłków ministerialnych dla kandydatów do stanu nauczycielskiego.

Występował, mimo swojego „zachowawczego" rodowodu społecznego, po stronie rzeczników dopuszczenia kobiet do studiów na Wydziale Filozoficznym. Osobiście przyczynił się do przełamania tej bariery społeczno-edukacyjnej. Wielki hart ducha i siłę charakteru okazał rozpoczynając urzędowanie jako Rektor Uniwersytetu Lwowskiego na uchodźstwie w Wiedniu[16]. Zachował wtedy stosowny umiar wobec władz austriackich. Mimo tego był atakowany za zbyt daleko idący serwilizm, choć zapewne trudno mu było w tamtych warunkach uniknąć niekonsekwencji i kompromisów wobec Monarchii, która zniewalała siłą swej tradycji, utrwalonej mentalności publicznej i nawyknień ludzkich. Wtedy to, powodowany poczuciem patriotycznym, w październiku 1917 roku powołał Fundusz Zapomogowy dla polskiej młodzieży akademickiej, który przetrwał i funkcjonował jeszcze przez wiele lat. W dobie odradzania się i kształtowania Rzeczypospolitej (1918-1920) opracował projekt ustawy szkół akademickich, którego pewne elementy wykorzystano w późniejszych ustanowieniach prawnych[17].

K. Twardowski prowadził przez z górą ponad 30 lat niezwykle ożywioną i kreatywną działalność naukową i nauczycielsko-pedagogiczną. I choć był filozofem, najgłębiej chyba związanym z tzw. „czystą" filozofią akademicką, to jednak jego „filozofia" pojmowania i metoda uprawiania tej dyscypliny szeroko wykraczały poza tradycyjny, „ciasny" horyzont owej „abstrakcyjnej" dziedziny wiedzy. Dążył, z czasem coraz silniej i wyraźniej, do poszerzania jej o obszar psychologii i pedagogiki, antropologii humanistycznej, psychologii pedagogicznej i społecznej, a nawet politycznej, jako swoistej aplikacji filozofii w obszarze wiedzy stosowanej.

[15] DALO, Fond 26, opis 5, spr. 1860/67. Akta Personalne.

[16] DALO, Fond 26, opis 5, spr. 1860. Tamże: 1860/67.

[17] W ustawie o „Ustroju Szkolnictwa Wyższego" (1920) wykorzystano propozycje K. Twardowskiego dotyczące m.in. organizacji studiów psychologicznych i pedagogicznych.

6. Od filozofii do pedagogiki uniwersyteckiej i jej zastosowań praktycznych. Objąwszy Katedrę Filozofii zainicjował utworzenie Seminarium Filozoficznego. Od roku akademickiego 1897/1898 istniało ono w dwóch grupach konwersatoryjnych. Jednym z nich kierował cały czas. Drugim zaś tylko w latach 1900-1904, pracowicie wdrażając kandydatów do systematycznych studiów filozoficznych i psychologicznych[18]. Od początku, podobnie jak E. Czerkawski, K. Twardowski był zwolennikiem utworzenia II katedry filozofii o specjalności pedagogicznej i psychologiczno-wychowawczej.

W latach 1903-1907 K .Twardowski wspierał B .Mańkowskiego w jego dążeniach do utworzenia Seminarium Pedagogicznego uwieńczonych ostatecznie powodzeniem[19]. O jego rzeczywistym stosunku do pedagogiki w Uniwersytecie świadczyły m. in. takie fakty, iż w roku akademickim 1901/1902 rozpoczął po raz pierwszy w Uniwersytecie Lwowskim zajęcia z psychologii teoretycznej, pedagogicznej i eksperymentalnej. Zajęcia te musiały być przerwane na pewien czas z powodu braku lokalu i odpowiedniego wyposażenia. Dopiero po uzyskaniu osobnego lokalu dla Seminarium Filozoficznego można było urządzić w nim także pracownię psychologiczną i wznowić zajęcia. Natomiast w sytuacji, gdy docent prywatny A. Danysz dość nieoczekiwanie zrzekł się swojej „veniam legendi"[20] i przerwał wykłady z pedagogiki i dydaktyki ogólnej, K. Twardowski bez wahania podjął zajęcia z tych przedmiotów w półroczu letnim 1902/1903. Wykłady te prowadził w wymiarze trzech godzin tygodniowo na Wydziale Filozoficznym[21].

Do chwili objęcia II Katedry Filozofii K. Twardowski udzielał się filozoficznie i pedagogicznie w cotygodniowych posiedzeniach Koła Filozoficznego „Czytelni Akademickiej", która istniało do 1917 roku. Nie ustając w swych wysiłkach oświatowo-pedagogicznych zorganizował w 1919 roku „Konwersatorium Filozoficzne Młodzieży Akademickiej". Po ustaniu działalności tej formy edukacyjno-wychowawczej systematycznie uczestniczył w posiedzeniach Koła Filozoficznego Towarzystwa Akademickiego „Zjednoczenie"[22].

Poza działalnością naukowo-dydaktyczną w Uniwersytecie K. Twardowski zaangażowany był w aktywną służbę społeczno-nauczycielską i poza-

[18] DALO, Fond 26, opis 5, spr.1860. Tamże: 1860/68.

DAŁO, Fond 26, opis 7, spr. 591 Zespół akt 1-171.

[20] Tamże: dok. 1860/68: Rezygnacja ta według badań autora tekstu wynikała z kluczowej różnicy zdań co do programu i organizacji zajęć z pedagogiki i dydaktyki w Wydziale Filozoficznym.

DAŁO, F. 26, op. 5, spr. 1860. Zespół akt: Uchwała Wydziału Filozoficznego z II. 1903 r.

[22] Tamże: DALO, Spr. 1860/68-69; także: Archiw Lwowskowo Nacjonalnowo Uniwersyteta imieni Iwana Franko, dalej ALNU, Fond 119, opis 1, Biblioteka im. W. Stefanyka (dawne Ossolineum).

akademicką działalność odczytowo-oświatową. Miała ona w swych intencjach charakter „organicznej" pracy społeczno-edukacyjnej, ale też bardziej uniwersalne przesłania kulturotwórcze. Wynikały one ze swoistego poczucia zobowiązania i powinności udostępniania wiedzy innym, otwierania horyzontów myślenia wielokulturowego, niezależnie od przynależności do określonej grupy społecznej czy etnicznej. W latach 1899-1906 corocznie, K. Twardowski wygłaszał cykle prelekcji w ramach Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich we Lwowie i kilkunastu miejscowościach rejonu lwowskiego[23].

Problematyka wykładów była wielce urozmaicona i adresowana do różnych odbiorców. Systematyczne kursy dotyczyły dziedzin ogólnopedagogicznych, dydaktyki, etyki, propedeutyki filozoficznej, a także zagadnień społeczno-wychowawczych. Wykłady o tematyce edukacyjnej odbywał m. in. na kursach seminaryjnych Zakładu Wychowawczego Maryi Bielskiej. Były to wykłady zarówno z pedagogiki jak i dydaktyki (1896-1898). W latach 1896-1899 prowadził wykłady z filozofii i metodyki nauczania tej dyscypliny w Towarzystwie Kursów Akademickich dla Kobiet, zaś psychologię ogólną wykładał dla słuchaczy Towarzystwa Bratniej Pomocy Studentów Politechniki Lwowskiej (1898). W latach 1901-1902 prowadził zajęcia z psychologii pedagogicznej dla Stowarzyszenia Nauczycielek i Wychowawczyń. W 1903 roku zapoznawał uczestników „Wyższych Kursów Wakacyjnych" w Zakopanem z zagadnieniami filozofii i myśli wychowawczej XIX wieku. Natomiast na „Wakacyjnym Kursie Uniwersyteckim" w Cieszynie (1904), przedstawiał jego uczestnikom zasady dydaktyki ogólnej i prowadził wykłady z zakresu wychowania i nauczania. Nadto w 1910 roku wygłosił w Warraszwie długi cykl wykładów dla Stowarzyszenia Nauczycielstwa Polskie-

Mimo licznych i absorbujących obowiązków akademickich, także jako rektor, prorektor i wielokrotny dziekan, gotowy był do „incydentalnej" niejako współpracy z licznymi wtedy stowarzyszeniami oświatowo-kulturalnymi i kobiecymi. Odbywał wiele odczytów, m. in. w „Ognisku" i w „Bibliotece Polskiej" w Wiedniu, w oddziałach Towarzystwa Oświaty we Lwowie i okolicznych miejscowościach, w „Czytelni dla Kobiet", w Związku Naukowo-Literackim we Lwowie i Stanisławowie, w Czytelni Naukowej w Przemyślu, w Domu Polskim w Czemiowcach, dla nauczycieli szkół średnich, uczestników kursu organizowanego przez RSK, a także prowadził znamienne ze względu na miejsce i okoliczności wykłady dla „nauczycieli polskich

[23] Tamże: DALO, Spr. 1860/68 69; CDIA, Fond 445, syg. 2, 4, 6; Fond 484, 701 (Towarzystwa Oświatowe, Kulturowe i Pedagogiczne).

[24] Tamże: DAŁO, dok. 1860/68-69.

na uchodźstwie" w Wiedniu (1915 r.), wykłady pod tytułem *Scientia vitae magistra*[25].

K. Twardowski należał w ówczesnym wieloetnicznym, wielokulturowym i wielowyznaniowym Lwowie do czołowych dostarczycieli myśli i zawsze aktualnej idei, wyrażającej dążenie do uczynienia nauki dobrem uniwersalnym i utylitarnym jednocześnie, dostępnym dla wszystkich. Z tych przeświadczeń wywodziła się też jego myśl teoretyczno-pedagogiczna i filozoficzno-antropologiczna, a także działania o charakterze praktyczno-oświatowym w szerzej pojętym środowisku lwowskim.

Nade wszystko był patronem intelektualnym i współorganizatorem Towarzystwa Kursów Akademickich, w którym przez cały czas istnienia (1896--1914) pełnił honory sekretarza. Programował, organizował i przeprowadzał wykłady i kursy, których celem było, jak można sądzić na podstawie analizy tej działalności, zasypywanie barier w dostępie do oświaty, wiedzy ogólnej i samowiedzy kulturowej u progu znamiennych przemian umysłowych, narodowych i społecznych w Galicji i całym kraju.

K. Twardowski, będąc przekonanym zwolennikiem emancypacji edukacyjnej i światopoglądowej kobiet, włączył się do pracy Komitetu Założycieli Towarzystwa Prywatnego Gimnazjum Żeńskiego, później Gimnazjum im. J. Słowackiego. Pełnił w latach 1905-1910 funkcję vice-przewodniczącego, a później przewodniczącego tego stowarzyszenia o dużych ambicjach i dokonaniach edukacyjnych we Lwowie[26].

Nie do przecenienia pozostaje też wieloletnia działalność K. Twardowskiego w kierowniczych gremiach i organach Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych w latach 1905-1911[27], gdzie zasiadał także jako przewodniczący tej organizacji nauczycielskiej, instytucji naukowej i oficyny wydawniczej. W tym „ekskluzywnym" środowisku obywateli i profesorów, pełnym indywidualności, koterii, ambicji, aspiracji a także próżności umysłowej, pozostawał przez długie lata rzeczywistym autorytetem intelektualnym i wyrazicielem myśli pedagogicznej. Zgodnie ze swoją pryncypialnością umysłową uczonego o nieprzeciętnej wyobraźni połączonej z pragmatycznym temperamentem nauczyciela, dbał o poziom reprezentacji tego środowiska, treść dyskursu naukowego, o problematykę pedagogiczno-oświa- tową, a także o sprawy zawodowe i socjalne. Znamienna była zwłaszcza jego troska o nauczycielki wyrażana na łamach własnego organu, jakim było

[25] Tamże: DALO, dok. 1860/71; CDIA, Fond 445, 484, 701 (Towarzystwa Oświatowe i Pedagogiczne).

[26] Aktywność K. Twardowskiego na tym polu mogła mieć także związek z faktem, iż los obdarzył go trzema córkami, którym starał się zapewnić gruntowne i wszechstronne wykształcenie.

Por. także A. Karbowiak: *Historia TNSW w Lwowie.* Dodatek „Muzeum" 1908; CDIA, Fond 484 (Lwowski Zarząd Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych i Średnich).

„Muzeum”[28]. Jako redaktor tego pisma w latach 1905-1911 skutecznie preferował linię obiektywnej oceny rzeczowości w podejmowanej na jego łamach problematyce, wraz z postulatami umiarkowanego postępu pedagogicznego i programowego szkoły[29].

Swoistą kwintesencją wieloletnich działań, zachowań etyczn- nauczycielskich i wyrażanych myśli przez K. Twardowskiego, w tym wielce szanowanym przez niego Stowarzyszeniu, były jego *Mowy i rozprawy*[30]. Stanowiły one niezwykle wnikliwy dokument czasu, ówczesnych spraw naukowo--akademickich, zagadnień edukacji i pedeutologii, problemów z pogranicza filozofii, pedagogiki, kultury i nauki o społeczeństwie. Gromadzone przez lata doświadczenia oświatowo-pedagogiczne zawiodły go do zaszczytnej i prestiżowej wtedy funkcji przewodniczącego Związku Państwowego Austriackich Towarzystw Szkół Średnich[31].

7. Pedagogika uniwersytecka a środowisko edukacyjne Lwowa. K. Twardowski chętnie, z powagą i kompetentnie angażował się w żywą wtedy debatę na temat kształtu programowego i organizacyjnego szkół średnich. Swoje opinie i poglądy wyrażał wielokrotnie w swoich licznych tekstach oświatowo-pedagogicznych. Wziął także udział w swoistym dyskursie na tematy oświatowe za pośrednictwem ankiet kierowanych do wybitnych „osobistości i nauczycieli szkół”[32]. Ta ceniona wtedy metoda gromadzenia ocen, opinii i stanowisk dotyczyła różnych zagadnień oświatowych. W 1902 roku odnosiła się do nauczania propedeutyki filozofii w szkołach średnich. K. Twardowski przekazał w tej sprawie wiele cennych uwag i propozycji, gdyż dziedzina ta była mu szczególnie bliska. Kolejna ankieta Ministerstwa Wyznań i Oświecenia z 1909 roku dotyczyła nowego planu nauki w gimnazjach klasycznych i gimnazjach realnych. Także i w tej sprawie zarysował interesujący model edukacyjny i pedagogiczny dla obu równoprawnych form kształcenia. Wypowiadał się również w sprawie nowych przepisów egzaminacyjnych dla nauczycieli szkół średnich. Jako długoletni uczestnik i kierownik różnych form kształcenia pedagogicznego i awansowania nauczycieli wypowiadał się w latach 1918 i 1919 także w sprawie koncepcji organizacyjnej, akademickiej i naukowej Uniwersytetu Warszawskiego, jak i wniosków dotyczących mianowania profesorów tej uczelni[33].

[28] A. Karbowiak: Ibidem, „Muzeum” 1908.

[29] K. Szmyd: *Recepcja piśmiennictwa pedagogicznego Austrii i Niemiec w polskim czasopiśmiennictwie oświatowo-pedagogicznym Galicji (1855-1910),* w: Cz. Majorek, A. Meissner. *Myśl edukacyjna w Galicji (1772-1918).* Rzeszów 1996.

[30] K. Twardowski: *Mowy i Rozprawy,* w: K. Zagajewski (red.): *Księga Pamiątkowa.* Lwów 1912.

[31] DALO, Fond 26, opis 5, spr. 1860. Akta Personalne K. Twardowskiego 1860/72.

[32] „Gazeta Lwowska” nr 246, s. 3, 3 XL z r. 1902. Inne pisma także drukowały teksty tej ankiety.

[33] DALO, Fond 26, opis 5, spr. 1860. Akta Personalne K. Twardowskiego 1860/73-74.

W październiku i listopadzie 1918 roku K. Twardowski brał czynny udział w pracach komisji MWR i OP w sprawie przygotowania założeń ustroju szkolnego w odradzającej się państwowości. W latach 1919-1920 zasiadał w gremiach ministerialnych dla przygotowania projektu ustawy o organizacji szkół akademickich w Polsce, a także przepisów egzaminacyjnych dla kandydatów na nauczycieli szkół średnich w odrodzonej Polsce. Wcześniej, jeszcze w czasie działań wojennych, K. Twardowski wielokrotnie wykazywał się patriotyczną postawą organizując Dom Akademicki dla rozproszonej działaniami wojennymi młodzieży studenckiej w Wiedniu i we Lwowie[34]. W latach 1899-1909, podobnie jak inni profesorowie filozofii i pedagogiki (E. Czerkawski, A. Skórski, A. Raciborski, A. Danysz, B. Mańkowski, K. Ajdukiewicz i inni), przewodniczył z ramienia RSK egzaminom dojrzałości w gimnazjach lwowskich[35].

8. Kazimierz Twardowski i uczniowie w dziedzinach o wychowaniu. Rozległa i różnorodna była - jak widać - aktywność K. Twardowskiego na wielu polach pozostających w ścisłym związku z dziedziną oświatowo-pedagogiczną. Dotyczyła ona działalności społecznej, redakcyjnej i pisarskiej w postaci licznych rozpraw i mniejszych prac z zakresu filozofii, psychologii, pedagogiki, zagadnień oświatowych i społecznych, także recenzji, sprawozdań, polemik, przekładów własnych i obcych[36]. Opisana tu twórczość naukowa, działalność pisarska, społeczna i redakcyjna K. Twardowskiego na niwie szerzej pojętej filozofii oświaty i wychowania pozostawia dalsze pola poznawcze ujmowane w perspektywie jego kreatywnej roli jako uczonego i nauczyciela akademickiego. Nie można bowiem, jak się okazuje, „oddzielić" tej sfery jego działalności od innych, gdyż owo „zjawisko", intelektualne czy „fenomen" akademicki jakim pozostaje osoba i działo K. Twardowskiego posiada cechy nierozdzielności działań i myśli „holistycznej". Pozostaje swoistym bytem naukowym i filozoficzno-pedagogicznym, który ciągłe, po wielu dziesięcioleciach, wielorako i silnie inspiruje, zwłaszcza w dziedzinie ogólnej myśli antropologiczno-wychowawczej i filozofii pedagogicznej[37].

Spośród licznego grona uczniów i twórczo nastawionych kontynuatorów orientacji naukowo-filozoficznej K. Twardowskiego, uformował się nurt filozoficzno-antropologiczny, psychologiczno-pedagogiczny wywodzący się

[34] Ibidem 1860/73-74.

[35] W. Hahn, S. Starzyński: *Kronika Uniwersytetu* ..., cyt. wyd., s. 503 510.

[36] Por. R. Jadczak: *Mistrz i jego uczniowie,* cyt. wyd.; Tamże: *Kazimierz Twardowski. Nota biograficzna.* Toruń 1991 oraz Akta Personalne: DALO, Fond 25, opis 5, spr. 1860/60-79, L. 1107/1920.

[37] Także i tym zagadnieniom poświęcone zostały niektóre prace, m. in. T. Czeżowski: *Kazimierz Twardowski jako nauczyciel,* w: K.Twardowski. *Nauczyciel - uczony - obywatel.* Lwów 1938; W. Stróżewski: *K. Twardowski - Nauczyciel i wychowawca,* w: H. Słoniewska (red.): *Studia z teorii poznania i filozofii wartości.* Wrocław-Warszawa-Gdańsk 1978; K.Twardowski. *Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych,* red. R. Jadczak. Warszawa 1992.

z ogólnej filozofii wychowania i refleksji nad wychowalnością człowieka. Do grupy osób konstytuującej ten nurt należeli m.in. W. Witwicki, S. Błachowski, S. Baley, M. Kreutz, L. Blaustein i R. Ingarden. Tworzyli oni psychologiczno-pedagogiczny i filozoficzny zarazem, nurt badań nad psychologią człowieka jako istocie podlegającej rozwojowi duchownemu i wychowaniu. Interesowała ich wiedza o wychowaniu wyprowadzana z ogólnej filozofii i refleksji nad wychowalnością człowieka. Stanowili oni odłam i kontynuację lwowskiej szkoły filozoficznej K. Twardowskiego. Był to nurt badań i studiów, który wyrastał z pewnej odmiany pozytywistycznego modelu naukowości i swoiście, neopozytywistycznie pojętej filozofii. Był on także częścią procesu ugruntowywania się z końcem XIX i w początkach XX w. metodologicznej i naukowej, oraz aplikacyjnej i utylitarnej funkcji psychologii i pedagogiki. Dostępne metody badań, wyniki obserwacji, analizy eksperymentów, testy i pomiary, nowe modele kształcenia oparte na Deweyowskim pragmatyzmie dostarczały dowodów na to, iż dziedziny o wychowaniu „skazane" były na odrębność akadenucką i względną samodzielność naukowo-poznawczą.

Ale w Uniwersytecie Lwowskim na początku XX w. dziedziny wiedzy o wychowaniu pozostawały w dalszym ciągu, zarówno pod względem akademickim, a tym bardziej naukowym dalece niesamodzielne. Jeżeli ówczesne, kształtujące się środowisko filozoficzne Uniwersytetu Lwowskiego pozostawało pod „urokiem" mistrza, to jednak każdy z jego członków poszukiwał własnej drogi dla naukowych realizacji i akademickich spełnień. Z czasem nasilała się tendencja przekraczania i niejako uchylania surowego i sztywnego zarazem modelu naukowości w duchu neopozytywizmu, a także kanonów filozofii tradycyjnej i podążania w kierunku metodologicznie bardziej swobodnej wizji psychologii eksperymentalnej i humanistycznej. Było to zarazem poszukiwanie miejsca pedagogiki na pograniczach teorii i antropologii wychowania, czy bezpośrednio w obszarze psychologii.

Podobnej ewolucji podlegały poglądy, twórczość i aktywność pisarska K .Twardowskiego. I w tym sensie cała ta formacja zbliżała się do psychologii pedagogicznej i antropologii psychologicznej, a także do innych jeszcze powiązań filozofii z dziedziną wychowania człowieka. W rozważaniach ujawniały się niektóre cechy nurtu fenomenologii pedagogicznej o egzystencji człowieka, jego kulturze i wychowaniu. Przybliżało to niektórych autorów filozofii lwowskiej do dziedziny, która rozpatrywała zagadnienia doświadczania indywidualnego i przeżycia osobniczego, oraz ich znaczenia w dziedzinie wychowania i wychowalności, znaczenia z punktu widzenia istoty wychowania, jego granic i możliwości.

9. Szkoła pedagogiczna i psychologiczna. Daje się w tym kontekście sformułować kilka zagadnień. Są to: działalność akademicka i dydaktyczna

K. Twardowskiego w dziedzinie pedagogiki i psychologii oraz ogólny wkład do rozwoju nauk o wychowaniu w Uniwersytecie Lwowskim; myśl i twórczość w obszarze problematyki wychowania i edukacji oraz antropologii pedagogicznej; K. Twardowski jako człowiek i nauczyciel, ideowe, intelektualne i duchowe aspekty jego osobowości pedagogicznej; wreszcie uczniowie, inspiracje i kontynuacje oraz nowe odłamy szkoły psychologiczno-pedagogicznej.

Przede wszystkim K. Twardowski przez całe dziesięciolecia osobiście inspirował, współtworzył instytucjonalne, naukowe i organizacyjno-dydaktyczne podstawy pedagogiki i psychologii w Uniwersytecie Lwowskim, rozumiejąc je jako integralne dziedziny nauk o wychowaniu. Wraz z B. Mańkowskim zorganizował już na początku wieku Seminarium Pedagogiczne (1907) jako profesjonalną jednostkę pedagogiki akademickiej. Dzięki swoim kompetencjom teoretycznym i talentom dydaktyczno-pedagogicznym pozostawał do końca istnienia Studium Pedagogicznego jego patronem intelektualnym i gorącym rzecznikiem jako niezbędnej instytucji akademickiej, zapewniając jej ciągłość istnienia.

K. Twardowski wspierał działalność Studium Pedagogicznego, zwłaszcza po śmierci B. Mańkowskiego (1852-1921). Z jego inicjatywy obowiązki kierownika studium powierzono wtedy K. Ajdukiewiczowi, który jako filozof, logik i metodolog nie okazywał zbyt wiele zainteresowania i pasji dla tej jednostki. Być może nie starczyło kompetencji i przekonania dla dzieła zapoczątkowanego przez B. Mańkowskiego. Ale K. Twardowski nieprzerwanie prowadził zajęcia w Studium Pedagogicznym. Były to wykłady i ćwiczenia z pedagogiki, dydaktyki ogólnej i dydaktyki filozofii[38]. Przez z górą 30 lat prowadził również seminaria pedagogiczne, których owocem było kilkadziesiąt prac magisterskich i kilka doktorskich z dziedziny pedagogiki i dydaktyki ogólnej[39]. Zapisał się też chlubnie w ciągu kilku dziesięcioleci jako wykładowca uniwersytecki i organizator egzaminów kwalifikacyjnych z pedagogiki i psychologii dla nauczycieli szkół średnich, a także jako współinicjator praktyk pedagogicznych w średnich dla słuchaczy „Studium

Nade wszystko K. Twardowski ze względu na swój autorytet akademicki i wszechstronność naukową odegrał kluczową rolę w rozwoju całego środowiska nauk o wychowaniu w UJK. Uczestniczył w naukowych i akademickich awansach niemal wszystkich wybitnych i mniej znaczących psychologów i pedagogów. Był członkiem, a najczęściej także przewodniczą-

[38] DAŁO, Fond 26, opis 5, spr.1860 Teczka osobowa. Por. Składy Uniwersytetu Jana Kazimierza 1918-1938.

[39] DAŁO, Fond 26, opis 7, spr. 434-1259 i inne. Akta Wydziału Humanistycznego.

[40] DAŁO, Fond 26, opis 5, spr. 1194. Akta Wydziału Humanistycznego.

cym Komisji Rady Wydziału (m.in. jako dziekan) dla oceny naukowej i osobowej kandydatów do habilitacji. Dotyczyło to m.in.: A. Danysza, B. Mańkowskiego, R. Ingardena, W. Witwickiego, Z. Kukulskiego, M. Kreutza, S. Błachowskiego, L. Jaxa-Bykowskiego, S. Łempickiego. W dużej mierze przyczynił się również do przeprowadzenia, jako „profesor honorowy", habilitacji pedagogicznej K. Sośnickiego i M. Ziemnowicza[41].

W znacznej mierze odrębnym rozdziałem aktywności naukowej tego wybitnego lwowskiego uczonego stanowiła psychologia. K. Twardowski wygenerował ją z łona koronnej swej dyscypliny, tj. filozofii, w tym metodologii nauki i teorii wartości. K. Twardowski był twórcą zróżnicowanego i niezupełnie spójnego modelu uprawiania psychologii empirycznej (eksperymentalno-naukowej), psychologii rozwojowej i wychowawczej. Był prekursorem i inspiratorem badań empirycznych w tej dziedzinie, opartych na obserwacji, metodach statystycznych, ale też chętnie odwoływał się do refleksji, analizy teoretycznej, oceny i wartościowania humanistycznego.

Była to szkoła na tyle przedmiotowo i metodologicznie pojemna, iż pomieściły się w niej różne nurty, odrębne stanowiska i odmienne tożsamości twórcze tak wybitnych uczniów tego filozofa, psychologa i pedagoga, jak: W. i T. Witwiccy, S. Baley, S. Błachowski i I. Dąmbska, H. Słoniewska (obie bliższe filozofii), E. i L. Blasteinowie (z pogranicza antropologii wychowawczej i psychologii), czy wreszcie R. Ingarden (fenomenologia wychowania) i M. Kreutz (psychologia pedagogiczna). Ale też u każdej z tych osobowości naukowych pozostał znamienny rys badawczy, osobliwy trend dociekliwości i jasności myśli oraz odpowiedzialności naukowej wywiedziony ze szkoły K. Twardowskiego. Ich postawa badawcza naznaczona była swoistym kultem prawdy, rzetelności warsztatu i wyrazistości myśli. I choć wiele wątków z tych myśli ma już prawie wyłącznie wartość historyczną, to jednocześnie istnieją one nadal jako ważne inspiracje na drodze rozwoju polskiej psychologii pedagogicznej, jako fundamentalne przesłania nauk o wychowaniu wykraczające swym znaczeniem poza czas II Rzeczypospolitej, często dziś niedoceniane.

Zainteresowania K. Twardowskiego naukami o wychowaniu, psychologią i jej okołopedagogicznymi związkami brały się od zarania jego obecności w Uniwersytecie Lwowskim. Jeszcze przed wybuchem I wojny światowej (1914-1918) pod jego patronatem ukształtowały się też naukowe i organizacyjno-dydaktyczne formy nowoczesnego uprawiania akademickich nauk o wychowaniu w okresie II Rzeczypospolitej.

10. Uwagi na zakończenie. K. Twardowski stworzył szkołę filozoficzną i z tego dokonania jest uznany w dziejach nauki polskiej. Ale uczniowie te-

[41] DALO, Fond 26, opis 5, dok. 1194 (dotyczące wymienionych osób). Por. Akta Personalne.

go filozofa i „nauczyciela nauczycieli" poszli różnymi drogami. Część zajęła się rozwijaniem „czystej" filozofii, logiki, teorii nauki i innych działów szeroko pojętej filozofii. Było ich bardzo wielu, ale do najwybitniejszych należeli T. Kotarbiński, J. Łukasiewicz, Z. Zawirski, S. Leśniewski, T. Czeżowski, I. Dąmbska, W. Tatarkiewicz. Inni zaś poszukiwali swojego miejsca na pograniczach filozofii (etyki i aksjologii) i psychologii: R. Ingarden, H. Słoniewska, L. Blaustein. Jeszcze inni sytuowali się wyraźnie w kręgu nauk psychologiczno-pedagogicznych jak m.in.: W. Witwicki, S. Baley, S. Błachowski, B. Bandrowski, S. Łempicki, M. Kreutz. Zaś Z. Kukulski, L. Jaxsa-Bykowski, J. Mirski, B. Nawroczyński, K. Sośnicki, L.Wytyczak, I. Isterewicz, M. Tyrowicz i M. Ziemnowicz, stworzyli dojrzałe metodologicznie, aksjologiczne i teleologiczne podstawy teorii wychowania dla kultury współistnienia różnych grup społecznych i etnicznych. Było tych uczniów nauczycieli całe setki w całej Galicji i poza nią. Łączyły ich z mistrzem różne związki i rodzaje kontaktów. Jedni byli uczniami, inni uczniami i współpracownikami, inni tylko spokrewnieni naukowo, intelektualnie i pedagogicznie. Wszyscy zaś tworzyli unikatowe środowisko akademickie i naukowe we Lwowie i poza nim. Tworzyli także niepowtarzalne środowisko towarzyskie, intelektualne i ethosowe w Uniwersytecie Lwowskim, wreszcie współtworzyli razem kulturę pedagogiczną i międzykulturowe środowisko edukacyjne i nauczycielskie tamtego czasu. Ale też niektóre paradygmaty tamtej teorii i metodologii pedagigicznej, aksjologii i teleologii wychowania uobecniały się w myśli i działaniach uczniów Szkoły Lwowskiej jeszcze przez wiele lat w Polsce powojennej.

Kwintesencję poglądów K. Twardowskiego w dziedzinie teleologii społeczno-pedagogicznej i równoprawności etniczno-kulturowej, a także aspiracji akademickich była mowa wygłoszona podczas uroczystości nadania tytułu doktora „honoris causa" Uniwersytetu Poznańskiego (1932)[42]. Zawarł on w tym traktacie filozoficzno-pedagogicznym głębokie, pełne swoistej dramaturgii myśli i uczuć, wyznanie myśliciela, racjonalisty i wrażliwego nauczyciela. W tym manifeście dojrzałej myśli i filozoficznej koncepcji życia znalazł chyba poszukiwaną formułę kompromisu pomiędzy postulatem obiektywnego poznania, rzetelnością w poszukiwaniu obiektywnej prawdy, a rolą akademickiej edukacji otwartej na teleologię społeczną i utylitarną obecność wiedzy naukowej w życiu realnym. Potwierdził tym samym ostateczne zerwanie z klasycznym modelem Uniwersytetu i filozofii, a także i nauki uprawianej jako wyalienowana od życia „orędowniczka absolutnej prawdy". Tym samym w pewnym sensie humanizował i upodmiotawiał w płaszczyźnie społeczno edukacyjnej uniwersytet, filozofię i pedagogikę.

[42] K. Twardowski: *O dostojeństwie Uniwersytetu.* Uniwersytet Poznański, Poznań MCMXXXIII.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 35 2003

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

JACEK UGLIK
Uniwersytet Zielonogórski

WOLNOŚĆ ODPOWIEDZIALNA I WOLNOŚĆ ABSOLUTNA
Przyczynek do koncepcji dobra i zła w filozofii Fiodora Dostojewskiego

Uważna lektura dzieła rosyjskiego klasyka pozwala wyabstrahować zeń koncepcję dwóch sił - dobra i zła; dwóch sił, których zmagania mają wnieść w życie człowieka harmonię[1]. Dialektyka dobra i zła pokazana może zostać przez kontrastujące z sobą pary kategorii, i tak: pierwszy okres, niezwykle krótki, twórczości pisarza, w tej kwestii oddaje relacja pomiędzy *Pokorą a Poniżeniem;* drugi cechuje rozmach, bowiem walkę dobra i zła oddać możemy poprzez trzy kategorie: *Życie i Teoria, Wolność odpowiedzialna i Wolność absolutna* oraz *Rosja i Europa,* nie niosące z sobą konotacji religijnych, ale i zależne od tychże konotacji trzy inne: *Wiara i Rozum, Prawosławie i Katolicyzm* oraz *Bóg i Człowiek.* Niniejszy tekst jest zarazem analizą jednej z parnych kategorii: *Wolności odpowiedzialnej i Wolności absolutnej.*

Zauważmy, że bezpośrednio obu członom tytułowej koniunkcji nie narzuca się religijna interpretacja, stąd nie jesteśmy obowiązani tłumaczyć ich w tym duchu. Nie jesteśmy też zmuszeni do takowego ujęcia pierwszego z członów. Co prawda Dostojewski napomykał gdzieniegdzie o religijnych zależnościach swych pozytywnych idei (w tym wypadku *Wolności odpowiedzialnej),* ale na kartach powieści nabierały one zupełnie odmiennych barw; pisarz wręcz nie potrafił ich obronić - a może po prostu nie chciał.

Kiedy przychodzi nam wypowiedzieć się na temat *Wolności odpowiedzialnej i Wolności absolutnej,* to jakby cały sens drugiego z powyższych członów zagadnienia narzuca się sam przez się, bo intuicyjnie gotowi jes-

[1] Spuścizna Dostojewskiego dzieli się na dwa okresy; do 1849 r., kiedy to zesłano pisarza na katorgę, i od 1859 r. (kiedy zsyłka dobiegła końca) do śmierci autora *Biesów.* Przyjęliśmy, że każdy z dwóch etapów twórczości Dostojewskiego cechuje odmienna dialektyka dobra i zła, stąd wniosek, że koncepcja owa ewoluowała. Do 1849 r. ścieranie się dobra ze złem jest wyrazem romantycznych dążeń bohaterów skamlących o sprawiedliwość dla siebie i świata (dorobek tego okresu zamyka się w książkach: *Biedni ludzie, Sobowtór, Gospodyni, Białe noce).* Lata 1859-1881 wzbogacają walkę dobra ze złem. Dostojewski nie potrafiąc odnaleźć rozwiązania (czyli teoretycznie dowieść, że możliwe jest szczęście ludzkości), wiedząc już, że człowiek z człowiekiem nie umieją odnaleźć wspólnego języka, stawia między rozmawiających ideę (myśl będącą drogowskazem); dialog odbywa się w obrębie praw rozumu, a nie jak to było w okresie pierwszym - serca. Kiedy i wówczas autor *Łagodnej* okazuje się bezradny, wtedy sięga po pomoc Najwyższego, Boga - i już do *Braci Karamazow* w jego twórczości dominuje odcień religijny.

teśmy poprzeć twierdzenia, że chodzi tutaj o wolność nie napotykającą na swej drodze żadnych granic. Zarazem nic nas nie zobowiązuje do przyjmowania narzucanej z zewnątrz interpretacji, według której *Wolność odpowiedzialna,* to wolność skierowana ku Bogu". Uważamy, że można być wolnym odpowiedzialnie i bez Boga.

Po tym przydługim wstępie przechodzimy do właściwej części pracy. „Bohaterzy Dostojewskiego to nie są ludzie dobrzy lub źli - to są ludzie pokorni lub pyszni (ci zwykle odznaczają się wybitnymi zdolnościami intelektualnymi)" . Ów subtelny szkic pozwala nam znaleźć punkt zaczepienia do dalszych rozważań nad wolnością. Ci pierwsi, pokorni, to ludzie pogodzeni z własnym losem i zdający się rozumieć ten świat, a zatem nie mający do nikogo pretensji, że jest on taki, a nie inny. Oni będąc wolnymi, zanim uczynią krok, pamiętają, że nie są na świecie sami. Do tej grupy zaliczyć możemy Sonię, Aloszę i Myszkina[4]. Drugą formację, stojącą na przeciwnym biegunie, tworzą Raskolnikow, Iwan Karamazow, Kiriłłow, i choć każdy z nich zazwyczaj otrzymuje etykietkę niegodziwca i nihilisty, to my w swym zadufaniu nie przyjmujemy tych, naszym zdaniem, pochopnych osądów. Bo kimże jesteśmy, by wydawać wyroki na ludzi wynędzniałych, schorowanych i... uczciwych? Nie posiadając Boga można zatem być uczciwym, można żądać sprawiedliwości i szanować człowieka.

To prawda, że atrybutami *Wolności absolutnej* okazują się negacja i samobójstwo, lecz cóż począć, jeśli nie istnieje inny sposób na zaakcentowanie sprzeciwu wobec zastanego porządku, nie gwarantującego sprawiedliwych rozwiązań i nie pozwalającego człowiekowi być szczęśliwym? Człowiek

[2] Zupełnie subiektywne i nieprzekonywujące stają się w tym znaczeniu słowa Andrzeja Penke, który w referacie *Chrystus u Dostojewskiego na podstawie legendy „Wielki Inkwizytor",* wygłoszonym na inaugurację roku akademickiego 2000/2001 w Gdańskim Seminarium Duchownym zawarł takie oto uwagi: „Analizując powieści Dostojewskiego, łatwo jest ukazać, że milczenie u bohaterów jest narzędziem bardziej skutecznym, sugestywnym w walce ze złem. Najbardziej duchowy wymiar milczenie osiąga w postawie Chrystusa przed Inkwizytorem" (całość jest do zdobycia pod adresem. seminarium(@gsd.gda.pl). Jeśli uprzemy się i założymy, że Chrystus zwycięża milczeniem Inkwizytora, to jednak nasza postawa pozostanie nieugięta wobec nieuzasadnionego twierdzenia A. Penke, że w powieściach Dostojewskiego łatwo jest dowieść zwycięstwa milczących bohaterów - jeśli jest to takie łatwe, to dlaczego A. Penke nie pragnie nam powiedzieć, na czym ta łatwość ma polegać? Bliższa nam i cokolwiek bardziej uczciwa staje się natomiast konstatacja D. Kułakowskiej: „W to zaś, że wizje Zosimy przeważą w powieści bluźniercze argumenty Iwana — chyba nawet sam Dostojewski nie wierzył" (D. Kułakowska: *Dostojewski. Dialektyka niewiary.* Warszawa 1981, s. 213). Argumenty tzw. negatywnej postaci po prostu przytłaczają oponenta swoją siłą i chcąc wbrew logice dowieść zwycięstwa tego drugiego, należy z uporem powracać do słów o niepośledniej roli milczenia.

[3] A. Rogalski: *Profile i preteksty.* Warszawa 1958, s. 12.

[4] Z wyłączeniem może tego oto fragmentu gorącego przemówienia księcia: „Katolicyzm znaczy to samo co wiara niechrześcijańska. (...) Według mnie, katolicyzm nie jest nawet wiarą, tylko po prostu kontynuacją Zachodniego Imperium Rzymskiego; wszystko w nim podporządkowane jest tej idei, począwszy od wiary" (F. Dostojewski: *Idiota,* przeł. J. Jędrzejewicz. Warszawa 1979, s. 605), który zdradza swego rodzaju fanatyczne usposobienie Myszkina.

pojawił się na świecie nie po to, by cierpieć, on chce żyć i cieszyć się życiem, toteż nie należy go piętnować za to, że zamiast Boga, wybiera chleb. On nie rozumie, dlaczego od Boga nie dostaje chleba, dlaczego ma godzić się na upokorzenia, jakie stały się udziałem Hioba - co to wszystko w ogóle znaczy? Jego życie zakrawa na absurd. Przeciw temu człowiek się buntuje, przeciw niesprawiedliwości - nie godzi się na życie, które nie jest za długie, a mimo to zamiast szczęścia otrzymuje cierpienie jako konsekwencję *Wolności absolutnej* pierwszego człowieka - niech każdy odpowiada za własne winy.

Przenosząc się w inny wymiar rozważań na temat wolności, godzimy się stanąć naprzeciw tych, którzy *Wolność absolutną* wykorzystywali w imię zła[5]: „Powieść *Skrzywdzeni i poniżeni* zawiera opis zaplanowanego gwałtu na dziewczynce w burdelu. Mała sierota Nelly zostaje w ostatniej chwili uratowana za szponów prowadzącej burdel madame, która zawczasu sprzedała ją jakimś pijanym rozpustnikom”[6]. Czynili tak osobnicy cyniczni i rozpustni, ludzie, którym brak odwagi by przyznać się przed samymi sobą i przed światem, co też własnym postępowaniem reprezentują - widać stąd, że nieporozumieniem byłoby stawianie w jednym szeregu ludzi podłych wespół z Iwanem Karamazowem czy Rodionem Raskolnikowem. Niegodziwcy i amoraliści gotowi są przecież zaklinać się nawet, że wyznają *Wolność odpowiedzialną,* byle tylko uniknąć...odpowiedzialności. Oni oddają się we władanie zmysłów, oddają się im bez żadnych hamulców, przeżycie przebija się w nich ponad świadomość, a „świadomość jest przeciwieństwem intensywności przeżyć. (...) To, że celem intensywnych przeżyć jest utrata świadomości, widać w *Graczu.* Kiedy główny bohater, z kieszeniami wypchanymi złotem opuszcza kasyno, wówczas widzimy, że to, co przeżył, unosi go poza świadomą *myśl-Aleja była tak ciemna, że własnej ręki nie można było dojrzeć. Do hotelu było około pół wiorsty. Nigdy nie bałem się ani złodziei, ani bandytów, nawet jako malec; nie myślałem o nich i teraz. Nie pamiętam zresztą, o czym myślałem przez całą drogę; nie miałem żadnych myśli. Odczuwałem tylko jakąś straszliwą rozkosz-powodzenia, zwycięstwa, potęgi - nie wiem, jak to nazwać*[7]. Przywołując w pamięci te przeżycie, gracz opisuje je jako wicher. Jego zasadniczą cechą jest jakaś żywa bezpośredniość. (...) Wicher intensywnych przeżyć zostaje przeciwstawiony świadomości, normalności i umiarowi”[8].

[5] *Wolność absolutna* w ujęciu Iwana jest wolnością szlachetną, wypowiadając wojnę Bogu Iwan staje w obronie niewinnych. Jego wolność może być równie dobrze *Wolnością odpowiedzialną,* z tym, że byłaby to wolność bez Boga, a na takie rozwiązanie jakoś badacze nie są skłonni się godzić.

[6] A. de Jonge: *Dostojewski i wiek intensywności,* przeł. A. Grabowski, literatura na Świecie” 1983, nr 3 (140), s. 40.

[7] F. Dostojewski: *Notatki z podziemia* i *Gracz,* przeł. G. Karski i W. Broniewski. London 1992, s. 218.

[8] A. de Jonge: *Dostojewski i wiek intensywności,* op. cit., s. 24-25.

Uwagi autora powyższych słów wydają się być celne, mimo to jednak decydujemy się wtrącić do jego rozważań swoje trzy grosze. To prawda, że przeżycie staje naprzeciw świadomości, ale chyba zgodne z prawdą będzie również twierdzenie, że to właśnie świadomość u bohatera *Gracza* stanęła naprzeciw siebie i doprowadziła go do zaprzedania się zmysłom. Wszak pożądanie bogactwa wplata człowieka najpierw w świat racjonalnej myśli, świat miary i wagi - „Wystarczy przypomnieć egzegezę Apokalipsy św. Jana, jaką przedstawia w *Idiocie* Lebiediew. Twierdzi on, że współczesny świat wkroczył w okres symbolizowany przez trzeciego jeźdźca apokalipsy, który w ręku trzyma wagę- wszystko jest bowiem liczone, mierzone, ważone. Ilość stała się najważniejszą jakością (by nie rzec, że stała się wartością)”[9] - musi on mianowicie wykalkulować sobie, jakie kroki warto przedsięwziąć, by cel swój osiągnąć - na przykład pomnożyć fortunę. Dopiero potem, gdy ją zdobędzie albo gdy przepuści ostatnie oszczędności, rozum go opuszcza. Opuszcza człowieka wówczas, gdy oddaje się namiętnościom, ale i wtedy gdy kieruje się wyłącznie nim, potrafi omotać człowieka i sprawić, że zatraci się on i zgubi w świecie myśli, co przydarzyło się Kirille.

Wolność absolutna, polegająca na swego rodzaju zafałszowaniu rzeczywistości, wzięciu jej w nawias, gubi człowieka: „Wszystko mi jedno - mówi Aleksy do Poliny. - Wie pani, że dla nas niebezpiecznie chodzić razem: nieraz nieodparcie coś mnie ciągnęło, żeby panią zabić, oszpecić, zadusić. I czy pani sądzi, że do tego nie dojdzie? Pani mnie doprowadza do szału. Miałbym się bać skandalu? Gniewu pani? Cóż mnie pani gniew obchodzi? Kocham beznadziejnie i wiem, że potem będę tysiąc razy bardziej panią kochał. Jeżeli panią kiedykolwiek zabiję, to przecież będę musiał sam się zabić; no więc możliwie jak najdłużej nie będę się zabijał, żeby odczuć ten nie do zniesienia ból bez pani”[10]. *Wolność absolutna* unicestwia człowieka pośrednio, tak jak w przypadku Aleksego, który wpadł w pułapkę, z której nie umie się wydostać, i *Wolność absolutna* niszczy człowieka zupełnie, czego smutnym dowodem jest Kiriłłow: „Wolność, swobodny duch i nauka wprowadzą ich [ludzi] w takie gąszcze, postawią przed takimi cudami i nierozwiązalnymi tajemnicami, że jedni z nich, niepokorni i szaleni, sami siebie zgładzą, drudzy, niepokorni, lecz słabi, wyniszczą się nawzajem”[11]. Wielki Inkwizytor trafnie

[9] M. Bohun: *Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej.* Katowice 1996, s. 61-62.

[10] F. Dostojewski: *Notatki z podziemia* oraz *Gracz,* op. cit., s. 140.

[11] Tutaj trzeba nam wyjaśnić jedną rzecz. Wychodzimy z założenia, że nie wystarczy znać oryginalne dzieła by poważyć się na ich translację, toteż nie będąc predysponowani do tego pozwalamy sobie co najwyżej na porównanie tłumaczenia polskiego z rosyjskim oryginałem i zazwyczaj, w przypadku Dostojewskiego, nie budzi ono naszego zastrzeżenia, szczególnie gdy mówimy o dawnych przekładach. Teraz pozwolimy sobie jednak na pewien wyłom i miast korzystać z *Braci Karamazow* w tłumaczeniu A. Wata (u którego rzeczony fragment odnaleźć można w tomie pierwszym *Braci Karamazow,* na stronie 291), sięgamy do A. Walickiego, który dla własnych potrzeb, w oparciu o: F. M. Dostojewskij:

ocenił zatem istoty ludzkie pokroju Aleksego i Kiriłłowa. Bohater *Biesów,* niepokorny i szalony, pragnie dać najwyższe świadectwo swej wolności, chce złożyć siebie w ofierze dowodząc w ten sposób, że człowiek osiąga prawdziwą wolność wówczas, kiedy jest mu zupełnie obojętne, czy będzie, czy też nie będzie żył:

- Muszę się zastrzelić, bo najwyższe osiągnięcie mojej woli to zabić samego siebie - wyjaśnia Kiriłłow młodemu Wierchowieńskiemu.
- Ależ nie tylko pan to robi: tylu jest samobójców.
- Ci mają powody. A bez żadnego powodu, jedynie dla spełnienia własnej woli - tylko ja[12].

Wolność absolutna nie przynosi rozwiązań: Kiriłłow umiera i jego śmierć niczego nie zmienia, Raskolnikow umiał zabić zasadę (nie zabijaj), ale jej nie przekroczył, nie wyzbył się sumienia i popada w odrętwienie. Obaj wyzywają świat na pojedynek i nawet gdyby znali starożytną antynomię wolności „głoszącą, że nieograniczona wolność doprowadza do panowania najsilniejszych i w efekcie do ponownej niewoli, w którą popadają najsłabsi członkowie społeczeństwa"[13], co dowodzi, że sprawiedliwość jakiej żądał Raskolnikow nie byłaby możliwa do osiągnięcia, to jednak nie należałoby oczekiwać, że porzucą swe postanowienia, wszak i Kiriłłow i Raskolnikow to natury szalone, połączone w jakiś sposób w braterskim uścisku z bohaterem *Notatek z podziemia,* i każdy z nich gotów jest przeciwstawić „własne *ja* obiektywnemu światu, [albowiem] nie chce być tylko *śrubką* w organizmie społecznym, [czy] *klawiszem fortepianu*"[14]. Oni są ludźmi, nie maszynami, a trudno oczekiwać od człowieka, że mając możliwość wyboru zdecyduje się istnieć podług zdrowego rozsądku, który nie życie oznacza, ale początek śmierci, zamiast kierować się własnym chceniem. „Rozum powiada, że najważniejsze są reguły powszechne, którym koniecznie trzeba się podporządkować. Bohater z podziemia replikuje z wściekłością, że indywidualna, własna, niczym nie skrępowana wola, choćby najbardziej kapryśna, fantazyjna i niedorzeczna jest istotą życia każdego człowieka, człowieka w liczbie pojedynczej"[15]. Cała trójka naszych bohaterów, wbrew temu, co wynika ze słów Cezarego Wodzińskiego, jednak gorączkowo rozmyśla - samobójstwo Kiriłłowa jest samobójstwem teoretycznym (poza tym, według niego, człowiek ma obowiązek wykazać wolną wolę, a to prowadzi do paradoksu, gdyż

Sobranije soczinienij, t. 9, Moskwa 1956-1958, s. 324-325, dokonał przekładu i pomieścił go w: A. Walicki: *Osobowość a historia.* Warszawa 1959, s. 378. Zdaniem naszym, brzmi on po prostu lepiej.

[12] F. Dostojewski: *Biesy,* przeł. T. Zagórski i Z. Podgórzec. Warszawa 1977, s. 607.

[13] M. Bohun: *Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej,* op. cit., s. 66.

[14] A. Walicki: *Osobowość a historia,* op. cit., s. 364.

[15] C. Wodziński: *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa.* Warszawa 1991, s. 59.

okazywanie wolnej woli nie będzie wolne, wybór będzie narzucony przemocą, będzie konieczny, będzie ograniczał, będzie fałszem), Raskolnikow postanawia się przekonać, czy należy do ludzi „niezwykłych", a *Człowiek z Podziemia* rozważając to i owo dochodzi do wniosku, że żyć rozważając, to jakby nie żyć.

Dochodzimy pomału do pewnych uogólnień: indywidualizm niesie z sobą bunt i samotność, dowodzenie Raskolnikowa pokazuje, że jednak nie wszystko wolno, „do podobnego wniosku prowadzi eksperyment Kiriłłowa. Jednostka wyobcowana z obiektywnego świata i przeciwstawiająca mu się, dojść może tylko do samounicestwienia. A zatem istnieć może tylko wtedy, kiedy zakotwiczona jest w czymś ponadindywidualnym"[16], bowiem tylko wtedy istnieje szansa na odbudowanie międzyludzkich relacji i sprawienie, że ludzie będą żyli z sobą, a nie obok siebie. Indywidualizm to kierowanie się prawdami rozumu, a „postępowanie według nich nie będzie niczym innym jak tylko wcielaniem w życie fałszu"[17]. Następstwa indywidualistycznego sposobu ujmowania świata są jasne: „Absolutyzacja wolności prowadzić może człowieka do zbrodni (Raskolnikow, Smierdiakow), do braku odpowiedzialności wobec najbliższych (Wiersiłow, Fiodor Karamazow) lub samobójstwa (Swidrygajłow, Kiriłłow)"[18]. Stąd też „Dostojewski broniąc wolności odpowiedzialnej, świadomej swych konsekwencji i ograniczeń, przeciwstawia się ubóstwieniu wolności jako wolności, absolutyzacji idei wolności, wyalienowaniu wolności od innych, niemniej ważnych wartości. Wolność winna być jego zdaniem zawsze podporządkowana wyższym ideom"[19]. Co do zdania Dostojewskiego należy być ostrożnym, sądy jego są zależne od wielu czynników i wzajem sobie przeczą, co uwidacznia się już choćby w próbach interpretacji jego zróżnicowanego dzieła, podejmowanych na przestrzeni wielu lat, które nie wykreowały do dziś dnia wspólnego stanowiska. Ba!, rozbieżności pojawiają się już wtedy, gdy przychodzi odpowiedzieć na pytanie, jakim pisarz był człowiekiem: dobrym czy złym, wierzącym czy niewierzącym? Zdaje się, że jasnej odpowiedzi i przekonującej wszystkich uczestników sporu, nie sposób sformułować. Niemniej w słowach T. M. Jaroszewskiego tkwi ziarno prawdy, wszak ci z bohaterów, którzy odtrącili świat zewnętrzny, a z nim Boga i ludzi, ci, jak pokazuje powołując się na konkretne losy postaci powieści Dostojewskiego, odeszli w niebyt. Jeden jedyny Raskolnikow dzięki Soni Marmieładowej nawraca się, ale jego powrót, owe podporządkowanie się wyższym ideom, jest mało wyrazisty

[16] A. Walicki: *Osobowość a historia,* op. cit., s. 393.

[17] B. Urbankowski: *Dostojewski - dramat humanizmów.* Warszawa 1978, s. 277.

[18] T. M. Jaroszewski: *Fenomenologia wolności Fiodora Dostojewskiego.* „Człowiek i Światopogląd" 1981, nr 5, s. 98.

[19] Tamże, s. 97-98.

i przekonuje niewielu: „Jego świat (Dostojewskiego - J. U.), to świat, gdzie ludzie dobrzy są zabijani lub niszczeni, gdzie właściwie nie sposób opisać nawrócenia się Raskolnikowa, gdzie Sonia Marmieładowa musi kupczyć własnym ciałem, a Alosza Karamazow posiada bogatą, choć niewykorzystaną żyłę zmysłowości. (...) Jest to świat, w którym zwycięstwo staje się niemożliwe" . Wariant pesymistyczny: „w utworach Dostojewskiego oddychamy atmosferą duchowej zgrozy i ciemności"[21] - komentuje także Wasyl Rozanow.

Dzieło wielkiego artysty ma to do siebie, że zmusza odbiorcę do podjęcia wysiłku uporządkowania doświadczanej treści. Nie inaczej jest z Fiodorem Dostojewskim, dlatego obu powyższych uogólnień nie trzeba brać za pewnik.

Jeśli przyznamy, że źródłem *Wolności absolutnej,* źródłem zła, jest zerwanie więzi z człowiekiem oraz odrzucenie Boga, to niespodziewanie pojawia się w perspektywie dalszych rozważań nadzieja - nadzieja na duchowe odrodzenie: „To ja odpowiadam za zło, jestem wolną osobą. Ja także odpowiadam za dobro. Wybór zależy ode mnie, przede mną bowiem jest droga czynienia zła i droga czynienia dobra. Wolność: to jest właśnie słowo - klucz do wytłumaczenia istnienia zła na świecie i możliwości jego przezwyciężenia"[22]. Trzeba na powrót wrócić do Boga, umiłować człowieka i ukorzyć się przed ziemią - co też, mając za duchowego przewodnika Sonię, stara się czynić Raskolnikow. Widać więc, że nawet w świecie Dostojewskiego, gdzieś u końca tunelu beznadziei tli się światełko, do którego można dotrzeć. Mówiąc o człowieku nie mamy na myśli ludzkości, bo tę właśnie pokochał Rodion i dla niej postanowił zadeptać, a raczej zarąbać, lichwiarkę. Mamy na myśli człowieka, istotę czującą, kochającą i cierpiącą. Zatem *Wolność odpowiedzialna* to wolność ukierunkowana na dobro, wolność w Bogu, wolność mająca człowieka za cel, a nie za środek. Ale czy tak rozumianą wolność ludzie potrafią udźwignąć, czy jest ona na ich siły, skoro co dzień człowiek przekonuje się, jakim jest nieistotnym tworem, że w każdej chwili może zniknąć z ziemskiego padołu? Nie można także przejść obojętnie obok zarzutu stawianego przez Wielkiego Inkwizytora Chrystusowi, który jakoby miał ukochać wyłącznie ludzi silnych, potrafiących rozporządzać wolnością, a innych od siebie odsunąć. Jeżeli zgodzimy się, że cierpienie i zło stanowią konsekwencję *Wolności odpowiedzialnej,* to faktycznie staje się ona ciężarem i niesprawiedliwością, jest nieludzka i rację ma Wielki Inkwizytor twierdząc, że wolność taka jest ponad człowiecze siły. Jak łączyć kochającego Chrystusa z jego słowami: „Nie sądźcie, że przyszedłem pokój przynieść na ziemię. Nie

[20] A. de Jonge: *Dostojewski i wiek intensywności,* op. cit., s. 53.

[21] W. Rozanow: *Czytając Dostojewskiego,* przeł. Z. Podgórzec. „Literatura na Świecie" 1983, nr 3 (140), s. 19.

[22] H. Paprocki: *Wolność i do.* „Więź" 2000, nr 3, s. 37.

przyszedłem pokoju przynieść, ale miecz”[23]. Jeżeli tak, to może odpowiedzialny wybór nie jest możliwy, bo jesteśmy tylko marionetkami w rękach stwórcy? My dążymy do pokoju, a on wbija nas i naszych braci na pale. Ba! Czy człowiek w ogóle ma prawo wybierać pomiędzy dobrem a złem, skoro życie jego jest tak zawiłe, ciemne i niejasne, że częstokroć obowiązany decydować błądzi i skazuje niewinnych na śmierć? Wolność ziemska przynosi tylko niepokój, zamęt, niedolę. Wolność prawdziwa jest tylko w Bogu. Człowiek z kolei jest istotą słabą, co zaznacza Wielki Inkwizytor - przecież Raskolnikow próbujący poważyć się na przekroczenie *marnej wszy,* w efekcie tą *wszą* się okazuje, o ile nie czymś gorszym.

Na zupełnie inne słowa Chrystusa powołuje się częstokroć w swej książce André Gide, co sprawia, że zupełnie rozmyte zostają wątpliwości powstałe w poprzednim akapicie. Francuski pisarz, by zaakcentować trafność własnej interpretacji, sięga do *Eseju o burżuazji* autorstwa W. Bienstocka: „Przeznaczeniem osobowości w pełni ukształtowanej, przekonanej o swoim prawie do bycia osobowością, nie czującej się zagrożoną, może być tylko poświęcanie się innym, tak by oni także stali się jednostkami w pełni wolnymi i szczęśliwymi (co staje się niemożliwe, jeżeli odbieramy dosłownie treść poprzedniej wypowiedzi Chrystusa - J. U.). Takie jest prawo natury: człowiek normalny pragnie je realizować”[24]. A. Gide w kolejnym fragmencie uzasadnia trafność wyboru stosownego cytatu W. Bienstocka: „Taką właśnie naukę wyciągał Dostojewski ze słów Chrystusa-Ten, który chce ocalić swoje życie, straci je; ten, który odda je w imię miłości do mnie, prawdziwie żyć będzie”[25].

Swego rodzaju rozumieniem wymowy dzieła Dostojewskiego jest taka oto refleksja: „Dla pisarza wolność była raczej (...) otwarciem się na innych. Wolność staje się możliwa, kiedy człowiek rezygnuje ze swej indywidualnej, egoistycznej woli na rzecz powrotu do wspólnoty z Bogiem i innymi ludźmi. Tylko wtedy realizuje swą osobowość, gdy staje się wolny poprzez zakorzenienie we wspólnocie”[26]. I znowu możemy zaprotestować na słowa badacza twierdzącego, że *wolność staje się możliwa, kiedy człowiek rezygnuje ze swej indywidualnej woli.* Dostojewski, poprzez postaci Kiriłłowa i Raskolnikowa pokazał, że realizować własne chcenie możemy nie oglądając się na innych (przy czym Raskolnikow, jak już było powiedziane, nie pragnął wspólnoty z Bogiem i innymi ludźmi, a mimo to, w pewnym sensie, rezygnował z egoistycznej woli, bowiem nie chcąc być z ludźmi, chciał im pomóc-J. U.). Przypadek Kiriłłowa daje się zaklasyfikować do sądu M. Bo-

[23] Mt 10,34.

[24] Cyt. za: A. Gide: *Dostojewski. Artykuły i wykłady,* przeł. K. Kot. Warszawa 1997, s. 47.

[25] Tamże, s. 47-48.

[26] M. Bohun: *Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej,* op. cit., s. 75.

huna, z jednym zastrzeżeniem: i on dysponował swą wolnością. Będziemy przegrani, jeśli M. Bohun, bądź zwolennik jego teorii, zechce nam uzmysłowić, że mowa tutaj nie o wolności jako takiej, ale o *wolności prawdziwej,* a to nie byle co. W tym znaczeniu ani Raskolnikow, ani też Kiriłłow wolnymi ludźmi nie byli, nie mieli pojęcia, czym jest wolność: „Nauka i rozum nie potrafią zagwarantować człowiekowi wolności, co więcej - wypaczają jej autentyczny ideał. Wolność przemienia się w prawo do oddzielenia się od innych, prawo zaspokajania własnych potrzeb. Dla Dostojewskiego taka droga była fałszywa. Prawdziwa wolność jego zdaniem znajduje się poza granicami formalnego wyboru, poza prawem i koniecznością. Wolność jest aktem wspólnotowym, swobodnym aktem człowieka, poruszanym wiarą"[27]. Przyjmijmy, że godzimy się na ten wniosek wprowadziwszy wcześniej do niego kilka poprawek: nie należy wplątywać Dostojewskiego we własne rozumienie wolności, być może on na nie z miłą chęcią by nie przystał - choćby nawet z przekory; wypadałoby też uściślić o jakie *prawo i konieczność* chodzi. Rozumiemy, że M. Bohun żąda wzbicia się ponad prawa i konieczności rozumu ludzkiego, ponad logikę, a nie prawa moralne. Po tych uzupełnieniach stajemy się bardziej wyrozumiali dla pojęcia *wolności prawdziwej,* choć niełatwo nam pojąć, jak wolność może być jednocześnie wspólnotowym i swobodnym aktem człowieka. Czyż nie jest bowiem tak, że wspólnota ową swobodę hamuje?

Wolność odpowiedzialna okazuje się wolnością w Bogu: „Miłość boża zmieniała złą wolność buntowników w dobrą wolność szanujących się i kochających po bratersku mieszkańców Królestwa Bożego"[28], i do ludzi: „Kochający oddaje się kochanemu, a zarazem - nie dążąc do tego świadomie wzbogaca i umacnia swą osobowość, gdyż znajduje dla niej oparcie poza nią samą"[29]. Ani przez moment jednak nie zapominajmy, że jest to tylko jedno z wielu możliwych odczytań.

[27] Tamże, s. 111.

[28] A. Walicki: *Osobowość a historia,* op. cit., s. 395.

[29] B. Urbankowski: *Dostojewski - dramat humanizmów,* op. cit., s. 266.

EDUKACJA FILOZOFICZNA REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE,
Vol. 35 2003 PRZEGLĄDY

ANDRZEJ POKULNIEWICZ

PROBLEM OBRAZU ŚWIATA U ŚW. TOMASZA Z AKWINU na tle starożytnych poglądów kosmologicznych Platona, Arystotelesa i Ptolemeusza

I. Z historii problemu obrazu świata. W starożytności dominowały trzy wielkie ujęcia filozoficzne na temat problemu obrazu świata: Platona, Arystotelesa i Ptolemeusza. Ich żywo oddziałujące poglądy przeniknęły całe średniowiecze i nowożytność, kształtując i jednocześnie zakreślając historyczną perspektywę myśli europejskiej kosmologii. Stanowiły one ważną inspirację dla myślicieli z kręgu neoplatonizmu, arystotelizmu i nauk przyrodniczych.

1. Platon. Według Platona, świat widzialny jest odbitką wiecznego wzoru, który nigdy się nie staje[1]. Odbitka stanowi dziedzinę powstawania i nie jest wieczna[2]. Powstała ona równocześnie z Czasem, za sprawą Stwórcy, nazywanego również Demiurgiem lub Bogiem. Utworzył On cały świat z materii nie dającej się określić, pierwotnie znajdującej się w stanie chaosu i zła. Gdy Stwórca tworzył świat, patrzył na wzór wieczny. Jego dobroć przemieniła ten chaos w świat widzialny, który jest jedyny, najlepszy i najpiękniejszy, bowiem w dziele tworzenia miał Bóg przed sobą najlepszy i najpiękniejszy wzór, jakim był świat idei. Z uwagi na to, iż rzecz obdarzona rozumem jest doskonalsza od rzeczy, która jest go pozbawiona, zdecydował dać światu rozum, a konsekwentnie i duszę, gdyż rozum jest niemożliwy bez duszy. „Tak powstał świat z duszą i rozumem dzięki Opatrzności Bożej"[3]. By świat mógł być widzialny i dotykalny, wyłoniły się z chaosu cztery elementy wszystkich rzeczy, mające szczególne kształty geometryczne: ziemia, woda, powietrze i ogień. „Ze względu na połączenia między sobą, są one dobrane według proporcji: ogień ma się do powietrza jak powietrze do wody i jak woda do ziemi"[4]. Do budowy świata były użyte owe cztery elementy, spośród pięciu, którymi dysponował Bóg.

Ziemia ma figurę kubiczną, jest najtrudniej poruszalna, najmocniej trzyma się podstawy, którą jest kwadrat. Wodzie należy przypisać figurę najmniej ruchliwą z trzech, które pozostają. Ogniowi figurę najruchliwszą, powietrzu figurę pośrednią. Ciało najmniejsze należy przypisać ogniowi, największe wodzie, powietrzu pośrednie. „Lecz jakakolwiek byłaby ich figura, są one wszystkie tak małe, że nie jesteśmy w stanie żadnej z nich dostrzec

[1] Por. Platon: *Timajos,* tłum. P. Siwek. Warszawa 1986, s. 7.

[2] Por. *Wybór pism Platona.* Lwów 1912, s. L.

[3] Platon: *Timajos,* wyd. cyt., s. 7.

[4] Ibidem.

pojedynczo”[5]. Oddziałują one wzajemnie na siebie i zmieniają się prócz jednej tylko ziemi, która nie może nigdy stać się innym elementem dlatego, ponieważ jest zbudowana z trójkąta równoramiennego. Elementy, które się upodobniły do innych, dążą do miejsca, w którym tamte przebywają, a ruch elementów zależy od ruchu świata, który je wchłonął. Każdy rodzaj elementu ma liczne gatunki, np. w ogniu płomień, łagodne światło dnia. W powietrzu wyróżnia on dwa gatunki: czysty i mętny. Woda występuje w dwóch odmianach: płynnej i stałej. Najczystszym elementem jest eter. Ponieważ organizacja świata pochłonęła wszystkie elementy w całości, drugi świat nie jest możliwy. Jest tylko jeden świat, kształt jego jest sferyczny, obraca się jednostajnie, wiekuiście, w miejscu. Stwórca powołał do bytowania Duszę świata przed jego ciałem dlatego, że miała być ona jego kierowniczką. Z substancji niepodzielnej i niezmiennej oraz z substancji podzielnej i cielesnej uzyskał na drodze ich mieszania substancję pośrednią, trzecią, posiadającą naturę zarówno jednej jak i drugiej. Z kolei zmieszał te trzy rodzaje substancji ze sobą i w rezultacie otrzymał Duszę świata. Wtedy Demiurg-Stwórca obdarzył świat Czasem, który postępuje według prawa liczb.

By określić liczby Czasu i zapewnić im trwałość, powołał Stwórca do bytowania Słońce, Księżyc i pięć planet, Wszystkie te gwiazdy mają dusze. Bogów utworzył Stwórca głównie z ognia, najstarszym z nich jest nasza Ziemia. Co do trzech niższych gatunków substancji żywych: ptaków, stworzeń wodnych i chodzących po ziemi, Demiurg zlecił ich tworzenie bóstwom niższym, tj. duszom ciał niebieskich. One tworzą wszystkie byty żyjące, a nieśmiertelna część dusz tych bytów pochodzi od samego Boga. Platon zauważa także, że przy powstawaniu świata doniosły udział miała konieczność.

2. Arystoteles. Arystoteles, rozważając zagadnienie zmienności świata oraz niezmienności bytu dochodzi do wniosku, że każde ciało fizyczne, będące bytem współstanowi materia i forma[6]. Forma jest tym. co określa byt, a materia tym, co aktualizowane i kształtowane przez formę . Przy powstawaniu bytu tak złożonego bierze udział tzw. przyczyna sprawcza, która przygotowuje tworzywo do tej a nie innej formy, tworząc jedno ciało fizyczne[8]. Tak uformowana rzecz wykazuje m.in. właściwość, którą można by określić jako dążność do zajęcia odpowiedniego jej miejsca we wszechświecie, gdzie kończyłby się jej ruch w tym kierunku i nastał stan spoczynku. Tak więc ciała z natury swej ciężkie dążą w dół, lekkie w górę. „Ciężkość i lekkość występująca w różnych ciałach w różnym stopniu, są związane z wię-

[5] Ibidem, s. 9.

[6] Por. H. Ostrowski: *Wprowadzenie do kosmografii św. Tomasza,* w: św. Tomasz z Akwinu: *Suma Teologiczna,* tłum. P. Bełch. Londyn 1979, t. 5, s. 281.

[7] Por. M. Gogacz: *Ważniejsze zagadnienia metafizyki.* Lublin 1973, s. 38-39.

[8] Por. H. Ostrowski: *Wprowadzenie...,* wyd. cyt, s. 281-282

kszą albo mniejszą ich materialnością”[9]. Jest to zatem siła porządkująca ciała we wszechświecie w zorganizowaną całość, w której ciała subtelniejsze, doskonalsze, znajdują się w wyższych sferach, a bardziej materialne w niższych. Przeto element zwany ziemią - idąc w dół jako najcięższy - zbiera się w centrum wszechświata, pokrywającym się z centrum ziemi. Następnie woda gromadzi się na powierzchni ziemi, z kolei powietrze wraz z chmurami wznosi się nad ziemią aż do sfery zagęszczonej i twardej, zwanej firmamentem, ponad nią gromadzi się element ognia jako najgorętszy i najlżejszy. Jest on, mimo przeźroczystości firmamentu, niewidoczny, bowiem zajmuje swoje właściwe miejsce, jest więc w spoczynku i nie wykazuje swej aktywności, jaką miał na ziemi. Ogień sięga aż do pierwszej sfery księżycowej. Następnie sfery występują w kolejności: sfera Merkurego, Wenus, Słońca, Marsa, Jowisza, Saturna i na końcu firmament gwiazd stałych. Jest to więc osiem sfer znanych zarówno Ptolemeuszowi jak i Arystotelesowi.

Natura ciał niebieskich i sfer, na których są one umieszczone, jest zasadniczo różna od natury ciał podksiężycowych, mimo że jedne i drugie są ciałami fizycznymi. Podksiężycowe, są to ciała złożone z czterech żywiołów: ziemi, ognia, wody i powietrza. Są one zmienne i zniszczalne z tego powodu, iż formy w jakich występują nie wyczerpują możności materialnej. Z tego względu nowa forma może wyprzeć dawną, tworząc nowe ciało. Ciała więc podksiężycowe ulegają zmianom substancjalnym, tj. wzrostowi objętościowemu, zmianom lokalnym itd. pod wpływem innych ciał na nie działających. Ciała niebieskie nie są utworzone z czterech elementów, lecz z kwintesencji (łac. *quinta essentiel)* tak subtelnej i doskonałej, że związana jest ze swoją formą w sposób trwały. Forma tych ciał jest również tak doskonała, że wypełnia całkowicie możność kwintesencji, co wyklucza możliwość wszelkich zmian poza ruchem lokalnym. Ciała niebieskie mają więc inne właściwości niż podksiężycowe: są niezniszczalne, wiekuiste. Gwiazdy są jaśniejące, choć nie wiadomo dokładnie, czy są to ciała niebieskie przytwierdzone do firmamentu. „Gwiazdy jako ciała niebieskie nie mogą zaniknąć, ani nawet żadna nie może powstać”[10].

Słońce, chociaż bardziej materialne niż gwiazdy - leży bowiem na niższej sferze - ma naturę gwiazd z tym, że oprócz świecenia i ozdabiania dodatkowo ogrzewa ciała znajdujące się wewnątrz jego sfery. Samo jednak nie jest gorące, lecz przekazuje ciepło ze sfer wyższych. Księżyc, ponieważ jest na najniższej sferze, jest najmniej doskonały, dlatego można na nim widzieć ciemniejsze plamy, które są spowodowane tym, że te części księżyca posiadają rzadszą materię pobierającą światło. Materia księżyca nieco upo-

9 Ibidem, s. 282. Zob. również J. Brun: *Aristote et le Lycée.* Paris 1997, s. 75-76.

10 H. Ostrowski: *Wprowadzenie...,* s. 283. Por. J. Brun: *Aristote...,* wyd. cyt., s. 73-75.

dabnia się do materii czterech elementów ziemskich. Na pograniczu sfery ognia i powietrza czasem tworzą się i zanikają komety. Nie są one zbudowane z piątej esencji, zatem nie są trwałe. Ich elementami są: ogień, miazmaty powietrzne oraz mgła. Słońce bowiem i gwiazdy wysysają z ziemi te wyziewy do wyższych warstw powietrza, gdzie zapalają się albo od iskry padającej ze sfery ognia, albo od pioruna lub szybkiego mchu własnego.

W świecie podksiężycowym, gdzie ciała złożone z czterech elementów są zmienne i nietrwałe, najbardziej dostrzegalną zmianą jest ruch lokalny. Spośród różnokiemnkowych mchów lokalnych na świecie dominuje ruch prostolinijny. Jest on niedoskonały, gdyż jest skończony, przerywany, niestały. Takim mchem nie mogą się pomszać ciała niebieskie. Najdoskonalszy jest ruch po kole, dlatego tylko taki może być w sferach nadksiężycowych. Doskonałość jego bierze się stąd, że samo koło jest najdoskonalszym tworem geometrycznym. Jedynie ruch obrotowy koła może być ciągły i nieprzerwany, bowiem nie napotyka nigdzie na inne ciało, które by mogło przeszkodzić dalszej kontynuacji tego mchu, stąd on jeden może być wiekuisty. „Tak więc sfery niebieskie są koliste i obracają się mchem kołowym, jednostajnym, ciągłym, wiekuistym, pozostając zawsze w tej samej odległości od centrum wszechświata”[11].

3. Ptolemeusz. Punktem wyjścia poglądów Ptolemeusza (100-168) nie są rozważania fizyczne czy metafizyczne, jak u Arystotelesa, lecz czysto geometryczne. Zawarł je w pierwszej i podstawowej pracy, w średniowieczu znanej jako *Almagest.* Jego dziełem była synteza koncepcji Hiparcha (190-125 przed Chr.) i Apoloniusza z Perge (262-200 przed Chr.)[12]. W ujęciu Ptolemeusza, deferenty czyli nosiciele epicykli, po których okręgu biegną planety, są zarazem ekscentrykami, czyli orbitami kołowymi ze środkiem leżącym poza ziemią, po których obiegają środki epicykli. Zasady mchu poszczególnych planet i Słońca są nieco odmienne, Słońce biegnie po ekscentryku bez żadnego epicykla, planety, takie jak Merkury i Wenus - towarzyszące zawsze Słońcu - biegną po epicyklach takich, że środek tych epicykli leży zawsze na osi Ziemia - Słońce. Natomiast odcinek łączący którąkolwiek z planet górnych: Marsa, Jowisza, Saturna ze środkiem jej epicykla, musi zawsze być równoległy do linii łączącej Ziemię ze Słońcem. Księżyc natomiast biegnie po epicyklu, ale środek jego deferentu porusza się w przeciwnym kierunku niż Księżyc, choć obiega Ziemię w tym samym czasie, co i on. W wyniku tego tor Księżyca jest eliptyczny. Elipsa ta jest nawet znacznie wydłużona, gdyż stosunek osi wielkiej do małej wynosi 33 do 17. Ptolemeusz

H. Ostrowski: *Wprowadzenie...,* wyd. cyt., s 285.

[12] Por. Ibidem, s. 289-290.

jednak nie zdawał sobie sprawy, że w takim wypadku średnica jego tarczy powinnaby znacznie się zmieniać w miarę oddalania się od Ziemi.

Mimo tak złożonego systemu ekscentryków i epicykli, obserwowane ruchy planet wykazywały wychylenia od przewidywanych pozycji, co zdawało się nie zgadzać z postulatem jednostajności ich ruchów. Dlatego Ptolemeusz wprowadza dodatkowy punkt zwany ekwantem, leżący poza Ziemią i nie pokrywający się ze środkiem ekscentryka. Ruch planet widziany z tego punktu jest zupełnie jednostajny.

Zgodnie z tradycją grecką Ptolemeusz wyakcentował etyczny aspekt kosmologii, dając temu wyraz w słynnym dziele *Almagest.* „Ta nauka o gwiazdach. bardziej niż jakakolwiek inna może pomóc w naszej trosce o szlachetny sposób życia. Bowiem według wzoru równości, dokładnego porządku, symetrii i prostoty, którą poznajemy w boskiej istocie (ciałach niebieskich), przekazuje swoim uczniom miłość do boskiego piękna. Poza tym sprawia, że podobna mentalność staje się przez przyzwyczajenie drugą naturą”[13].

W dziele *Hipoteza planet* Ptolemeusz dochodzi do przekonania, że sfery, o których mówił, są ciałami krystalicznymi, stykającymi się nawzajem w ten sposób, że ta część sfery, która w danym momencie jest jak najdalej od Ziemi, styka się z częścią najbliższą sfery następnej, tj. wyższej. W ten sposób sfery całkowicie wypełniają wszechświat, nie zostawiając miejsc pustych i wzajemnie przekazują sobie ruch otrzymany od sfery najwyższej. Tak więc sfera najwyższa poprzez niższe oddziałuje na losy świata podksiężycowego, co z kolei daje podstawę do snucia rozważań astrologicznych.

Dziełem też Ptolemeusza jest pierwszy katalog 1022 gwiazd z oceną ich jasności od pierwszej do szóstej. Cała starożytność i średniowiecze nie miały w tej dziedzinie jakichś większych osiągnięć.

II. Obraz świata w ujęciu św. Tomasza z Akwinu. Fernand van Steenberghen uważa, że przejęty przez św. Tomasza model świata jest całkowicie zależny od poglądów Arystotelesa i szkoły perypatetyków, „bez jakiejkolwiek krytyki przejmuje teorię czterech elementów, teorię sfer niebieskich i ich ogólne zastosowanie”[14]. O. Hieronim Ostrowski OP również zauważa, że w I części *Sumy Teologicznej,* w zagadnieniach od 65 do 74 św. Tomasz podaje naukę Arystotelesa o wszechświecie i próbuje w jej duchu potraktować opis stworzenia świata[15]. Do ich zdania przyłącza się także Norbert M. Wildiers OFM sądząc, że w kwestii rozumienia obrazu świata nawiązywał Akwinata do poglądów Arystotelesa i jego następców[16]. Tak więc, według opinii tych uczonych, na obraz świata św. Tomasza wyrażony w jego teks-

[13] Ptolemeusz: *Almagest I,* 7, 17-24.

[14] N. M. Wildiers: *Obraz świata a teologia,* tłum. J. Doktór. Warszawa 1985, s. 53, przyp. 70.

[15] Por. św. Tomasz: *Suma...* Londyn 1979, t. 5, s. 275.

[16] Por. N. M. Wildiers: *Obraz...,* wyd. cyt., s. 56.

tach, oddziałał w szczególności Stagiryta. Doktor Anielski był zatem realistą i wychodził od rzeczy poznawanych zmysłowo-intelektualnie, docierając dzięki intelektowi do ich najgłębszych przyczyn. W związku z tym skierowywał swą uwagę na rzeczywistość naturalną, aby dobrze pojąć również rzeczywistość nadprzyrodzoną. By poznać Boga prawdziwie musimy przeto zwracać uwagę na Jego dzieło, na Jego stworzenie[17]. Jako filozof, wnikliwie analizował i doceniał znaczenie refleksji nad natura w teologii oraz w odniesieniu do porządku panującego we wszechświecie[18].

Akwinata uznaje istnienie czterech żywiołów ziemskich[19], z których utworzone są *corpora mixta,* „siedem sfer niebieskich z siedmioma planetami, trzy nieba; *caelum stellatum, caelum cristallinum* i *caelum empyreum"*[20]. Co do liczby sfer niebieskich Tomasz nie wypowiada się wyraźnie. Raz wymienia ich dziewięć *(De pot.* 4,1 ad.5 oraz *S. th.* I, 68, 1 ad 1), innym razem dziesięć *(II Sent.* 14, 1, lc) nie uwzględniając przy tym *caelum empyreum,* które zajmuje oddzielne miejsce. Co do homocentryczności czy heterocentryczności sfer niebieskich w stosunku do ziemi oraz, czy w ruchu planet występują epicykle i czy ruch ten nie przebiega równomiernie, św. Tomasz przyjmuje stanowisko wyczekujące wobec teorii Eudoksosa-Arystotelesa i Ptolemeusza. Przyjmuje trzy ruchy proste, ale tylko ruch kołowy może być uważany za najmniej niedoskonały, a więc wydaje się on lepiej odpowiadać boskiemu dziełu stworzenia, które zostało pod każdym względem doskonale uporządkowane[21]. „Nie wątpił również w istnienie sfer - nośników planet, podzielając tutaj przesądy swojej epoki[22].

Ciała ziemskie różnią się naturą od ciał niebieskich[23]. Te ostatnie są doskonałe i nieprzemijające, poruszają się po orbitach kołowych. Na ziemi wszystkie rzeczy poruszają się w sprzecznych ze sobą kierunkach: z góry na dół (ziemia, woda) lub z dołu do góry (powietrze, ogień). Dlatego są one przemijające i niedoskonałe. Ciała ziemskie są utworzone z innej, mniej doskonałej materii niż ciała niebieskie, w związku z tym różnią się ze względu na materię, która je współstanowi z formą[24]. Już z tego punktu widzenia

[17] Por. św. Tomasz: *Summa c. Gent.* II, 1.

[18] Por. Tamże, c. 3, c. 4.

[19] Tj. ogień, ziemia, woda, powietrze, które jako przyczyny celowe posłużyły Bogu przy stwarzaniu innych bytów we wszechświecie.

[20] N. M. Wildiers: *Obraz świata...*, wyd. cyt., s. 56.

[21] Por. św. Tomasz: *Summa c. Gent.* II, 46.

[22] N. M. Wildiers: *Obraz świata...*, wyd. cyt., s. 56.

[23] Por. św. Tomasz: *Summa theol.* I, 66, 2, c.

[24] Por. N. M. Wildiers: *Obraz...,* s. 57. Wildiers nie dostrzega aktu istnienia i jego roli w bytach jednostkowych według metafizyki św. Tomasza, zauważając tylko formę i materię, forsując w ten sposób arystotelizm u Akwinaty.

kosmos wykazuje porządek hierarchiczny: byty doskonalsze wyżej, mniej doskonałe niżej[25]. Forma ciał niebieskich, nawet jeśli nie mogą być one uważane za dusze, jest nieskończenie doskonalsza od formy rzeczy przemijających. W odróżnieniu od bytów ziemskich, które stale się aktualizują w nowe niedoskonałości, w pełni wyczerpują one możność materii[26]. Ciała niebieskie, podobnie jak aniołowie, są jedyne w swoim rodzaju[27].

„Siedem sfer planetarnych i sfery niebieskie znajdują się w ciągłym ruchu"[28]. Podlegają one wpływowi aniołów i są przez nie kierowane na rozkaz Boga, by ruchy sfer niebieskich zostały nastawione na pomyślność człowieka, który jest celem stworzenia[29]. Z faktu, iż w sferach niebieskich występują różne ruchy wynika, że muszą istnieć też różne substancje duchowe[30]. Ich liczba jest dużo większa od liczby ruchów dostrzegalnych w sferach niebieskich[31]. Reasumując, można powiedzieć, że przyczynowość rozciąga się zdaniem Doktora Anielskiego na wszystkie rzeczy materialne i że odnosi się zwłaszcza do powstawania i przemijania wszystkich corpora mixta, bowiem na ziemi żadna istota nie jest wyłączona spod wpływu ciał niebieskich. Gdyby przestały się one poruszać, musiałby też ustać wszelki ruch na ziemi[32]. Żadne materialne ciało nie może przecież być przyczyną sprawczą swojego własnego ruchu. Ponieważ Bóg chciał, by istniały rośliny i zwierzęta, był również zobowiązany do stworzenia ciał niebieskich[33]. Wpływ *corpora caelestia* odnosi się przede wszystkim do zmian, jakie zachodzą w podksiężycowym, materialnym świecie o ile nie można ich wywieść z naturalnych właściwości i skłonności, czyli z dążeń czterech żywiołów do należnego im miejsca w porządku świata. Używając języka tomistycznego można stwierdzić, że ciałom niebieskim pozostaje przypisać rolę przyczyn celowych w powstawaniu bytów żywych.

„Wpływowi planet należy przypisać także umieranie, odnosi się to również do człowieka"[34]. Faktycznie, wszystkie materialne zjawiska znajdują się pod ich wpływem i są przez nie określane. Zjawiska świata mogą być ujęte

[25] Por. N. M. Wildiers: *Obraz...,* s. 57. Wildiers w ten sposób przypisuje św. Tomaszowi arystotelizm przeniknięty neoplatonizmem.

[26] Por. św. Tomasz: *Summa theol.* I, 9,2, c.

[27] Por. św. Tomasz: *Summa c. Gent.* II, 93.

[28] M. N. Wildiers: *Obraz...,* s. 58.

[29] Por. św. Tomasz: *Summa c. Gent.* III, 22-23.

[30] Por. Ibidem, II, 91.

[31] Por. Ibidem, II, 92.

[32] Por. *De caelo II,* 1, 4, n. 342.

[33] Por. św. Tomasz: *Summa c. Gent.* II, 29.

[34] N. M. Wildiers: *Obraz...,* s. 59. Rodzice są jedynie przyczynami celowymi przy stworzeniu człowieka.

w następującym schemacie: Bóg jako przyczyna pierwsza, aniołowie oddziałujący na ciała niebieskie jako przyczyny drugie, owe *causae secundae* oddziałujące na istoty (byty) ziemskie, poprzez nie na wydarzenia (cele). N. M. Wildiers nazwał to ujęcie „metafizyką celowości uniwersalnej”[35]. Powszechna przyczynowość ciał niebieskich jest jednak podwójnie ograniczona. Przede wszystkim ciała niebieskie nie mają żadnego wpływu na duchowe zdolności człowieka[36]. Ani nasze myślenie, ani nasze wolne decyzje nie są określane (przyczynowane) przez ciała niebieskie[37]. Jako drugi wyjątek przytacza św. Tomasz pewne przypadkowe wydarzenia, które występują per *accidens* i które w pewnym sensie umykają wpływowi ciał niebieskich. Tego typu przypadkowe wydarzenia mogą nastąpić albo w wyniku spotkania się dwu nie podporządkowanych sobie wzajemnie przyczyn, albo na skutek osłabnięcia przyczyny działającej podczas realizacji jej celu, względnie też z powodu niekorzystnych właściwości materii, na którą wywierany jest ten wpływ[38]. Każda planeta oddziałuje w inny sposób. Dlatego też muszą istnieć różne ciała niebieskie. Na świat podksiężycowy ma też wpływ koniunkcja - moment, w którym dwa ciała niebieskie znajdują się na niebie najbliżej siebie[39].

Na temat rozmiarów świata jako całości panowało powszechne przekonanie, że jest on bardzo wielki, ale na pewno skończony. Św. Tomasz podziela to przekonanie, i próbując je uzasadnić podaje aż dwanaście argumentów z dziedziny filozofii i geometrii[40].

W kwestii końca świata św. Tomasz podziela pogląd, iż ma wtedy ustać wszelki ruch ciał niebieskich. Będą one dalej wywierać jedynie taki wpływ, jaki jest możliwy bez ruchu. Celem bowiem ruchu ciał niebieskich jest zbawienie wybranych. Gdy ten cel zostanie osiągnięty, ich ruch straci sens[41]. Koniec świata stanie się wiecznym (wieczystym) dniem wiosennym.

Tak więc Kosmos jest harmonijnie uporządkowaną całością, w której rzeczy zajmują swoje właściwe miejsce w powszechnym układzie przyczyn i skutków.

[35] Por. ibidem, s. 60. Wildiers’a ujęcie w metafizyce celu przypomina liniowy układ przyczyn i nie ma to nic wspólnego z podkreślanym przez tomistów, np. M. Gogacza występującym u Akwinaty istotowym układem przyczyn.

[36] Por. św. Tomasz: *In Matth.* c. 2, n. 170.

[37] Por. św. Tomasz: *Summa c. Gent.* III, 87.

[38] N. M. Wildiers: *Obraz...,* s. 60-61.

[39] Por.. św. Tomasz: II *Sent.* 15,1,2 ad 5; *Summa theol.* I, 70, 1 ad 2.

[40] Por. . św. Tomasz: *Sent. de caelo.,* I, lec. 10; *Summa theol.,* 1,7, 3 resp.

[41] Por. św. Tomasz: *Comp. theol. 171; II Sent.* 11,2, 6, ad 3.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 35 2003

MARCIN LISIECKI
UMK w Toruiu

DIALOG W KULTURZE

Filozoficzna, polityczna i religijna obecność dialogu w kulturze współczesnej (UMK, Toruń 23-24 września 2002)

Dialog to bardzo często używane pojęcie w czasach współczesnych. Jego obecność w procesie kształtowania się wizerunku współczesnej kultury konieczna, a owa konieczność wynika z utraty jednego, uniwersalnego świata. Dialog stał się nieodzownym narzędziem w procesie poszukiwania prawdy i sensu. Gadamer mówił, że jeśli nie będziemy ze sobą rozmawiać, to nie tylko utracimy siebie, ale i świat. Dlatego też, z coraz częstszej potrzeby zrozumienia siebie i otaczającego nas świata, sięgamy po dialog.

Wydarzeniem niezwykłej wagi, jednoczącym wysiłek różnorodnych przedstawicieli nauk humanistycznych, była konferencja poświęcona obecności dialogu w kulturze. Konferencja została zorganizowana przez Katedrę Politologii - Zakład Kultury Politycznej, Instytut Filozofii oraz Katedrę Stosunków Międzynarodowych UMK w Toruniu. Toruń od lat jest związany z dialogiem. Warto przypomnieć *Colloquium Charitativum* zwołane na 10 października 1644 roku, kiedy to właśnie w Toruniu Synod zwołał odstępców od Kościoła rzymskiego na „braterskie zebranie albo przyjacielską rozmowę". Król Władysław IV i biskupi, zaniepokojeni wzrastającą nietolerancją i nienawiścią, nie chcieli dopuścić do wojen religijnych w Polsce. Z wielu powodów, w tym nieprzychylności Papieża, zgromadzenie odbyło się 28 sierpnia 1645 r.. Uczestniczył w nim m. in. Jan Amos Komeński. Dialog nie przyniósł spodziewanych rezultatów, *colloquium charitativum* przerodziło się w *colloquium irritativum,* ale też przyczyniło się do swoistego odprężenia umysłów i wyjaśnienia nieporozumień.

Bez wątpienia funkcja, jaką dialog pełni w procesie kształtowania obrazu współczesnego świata, jest niezwykle cenna i niepodobna się bez niego obyć. Częste przykłady obserwować możemy w otaczającym nas świecie. Zatem sformułowanie problemu obecności i roli dialogu w polityce, religii i filozofii staje się konieczne do zrozumienia współczesnych przemian kulturowych. Bowiem dialog niewłaściwie rozumiany i wykorzystywany niesie, niestety, pewne zagrożenia dla samych dialogujących jak i dla wartości kultury. Celem omawianej konferencji była refleksja nad obecnością dialogu w wieloaspektowej działalności człowieka. Dialogu, który jest, z jednej stro-

ny, narzędziem niezwykle pożądanym w kulturze współczesnej, a z drugiej - o czym należy pamiętać - narzędziem niebezpiecznym.

23 września 2002 r. w Sali Złotej Pałacu Dąmbskich w Toruniu, zgromadzili się uczestnicy konferencji - przedstawiciele różnych nauk humanistycznych, zaproszeni goście, a także studenci. Wystąpieniem organizatora konferencji, Marka Szulakiewicza, UMK Toruń, zostały zainaugurowane obrady plenarne. W tej części wygłoszono pięć referatów. Pierwszy wprowadził słuchaczy w tematykę związaną z obecnością pojęcia dialogu w europejskiej filozofii. Temat ten poruszył Włodzimierz Tyburski (UMK Toruń), *(Idea dialogu w dziejach filozofii).*

Dwaj kolejni referenci, ks. bp Marek Jędraszewski, UAM Poznań *(Człowiek religijny człowiekiem dialogu),* oraz Zbigniew Stachowski, URZ Rzeszów *(Miejsce dialogu w kulturze chrześcijańskiej),* nawiązali do religijnego znaczenia dialogu. Uwaga została skupiona na dialogu jako właściwej metodzie doprowadzenia do zaniechania wojen religijnych, jak również na samej postawie otwartości wobec innych.

Nietypowy referat zaprezentował Józef Dębowski, UWM Olsztyn *(Prawda dialogu. Czyli jak uniknąć instrumentalizacji prawdy?).* Autor zadał sobie trud przedstawienia krytyki stosowania dialogu jako sposobu dochodzenia do Prawdy. Jednym z najcięższych zarzutów było przyczynianie się źle pojętego dialog do rozumienia prawdy jako rezultatu spotkania.

Ostatni referat obrad plenarnych wygłosił Krzysztof Wieczorek, UŚ Katowice *(Rola dialogu w kształtowaniu postaw wobec wartości).* W wystąpieniu został podjęta analiza sposobu przejawiania się sumienia w dialogu. Autor jest zdania, iż bez oparcia o „prawdziwą wartość dobra", sumienie staje się lustrem odbijającym opinie innych. Zatem dochodzi do zjawiska bardzo niepokojącego, dialog staje się kreatorem wartości.

Dalsze obrady odbywały się w trzech oddzielnych sesjach: sesji I *(Dialog i religia),* sesji II *(Dialog i polityka)* i sesji III *(Dialog i filozofia).*

Czy religii potrzebny jest dialog? Na to pytanie starano się odpowiedzieć na sesji pt. *Dialog i religia.* Sesji przewodniczyli Zbigniew Stachowski (URZ Rzeszów), oraz Krzysztof Pilarczyk (UJ Kraków).

Potrzeba dialogu w religii wydaje się być oczywista, a dla niej samej bardzo pożądana. Jednakże wiąże się to z pewnymi warunkami, jakie należy spełnić, by bez szkody dla siebie i innych korzystać z dobrodziejstwa, jakim jest dialog. W sesji poruszono m. in. problemy związane z dialogiem miedzy religiami, o dialogicznej postawie Kościoła posoborowego wobec wyzwań współczesnego świata, jak również rozważano nad koranicznymi kwestiami dopuszczającymi, bądź nie, przemoc wobec innych religii.

Na innej nieco płaszczyźnie realizowany jest dialog w polityce, o czym była mowa w sesji drugiej, *Dialog i polityka.* Sesja odbywała się pod prze-

wodnictwem Romana Bäckera (UMK Toruń) i Jana Tkaczyńskiego (UMK Toruń).

Problemami poruszanymi w tej sesji były m. in. skutki wynikające z braku dialogu w polityce rosyjskiej, jak również dyskutowano nad dialogiem w wymiarze społecznym, oraz nad jego obecnością wynikającą z potrzeby wspólnoty.

W sekcji trzeciej, *Dialog i filozofia,* pod przewodnictwem Krzysztofa Wieczorka (UŚ Katowice), obradowano m.in. nad inspiracjami kantowskimi w filozofii Martina Bubera, nad filozofią nadziei ks. Tischnera, oraz zarysowano problem dialogiczności w myśli Mikołaja Bierdiajewa. Poruszono też kwestię dialogu jako medium w świecie współczesnym.

W drugim i ostatnim dniu konferencji przewodnictwo nad obradami plenarnymi objął Zbigniew Stachowski (URZ Rzeszów).

Pierwszy referent, Krzysztof Pilarczyk (UJ Kraków), powrócił do tematyki omawianej w sesji *Dialog i religia,* referatem pt. *Nowa katolicka teologia religii skutkiem podjętego przez Kościół dialogu międzyreligijnego po Vaticanum II.*

O znaczeniu badań historycznych dla zrozumienia kultury współczesnej mówił Andrzej Radomski, UMCS Lublin *(Historiografia w rozmowie ludzkości. Etyczny wymiar pisarstwa historycznego)*.

Ostatnim referentem był Roman Bäcker, UMK Toruń *(Ograniczenia i możliwości dialogu antydemokratycznych nurtów politycznych w Rosji).* Tekst wystąpienia dotyczył przeglądu grup religijno-politycznych w Rosji, charakteryzujących się ideologią silnie ksenofobiczną. Autor uważa, że trudne, a wręcz niemożliwe, jest mówienie o dialogu między grupami opierającymi się na emocjonalnej logice emanatystycznej.

Wystąpienia referentów spotkały się z ożywioną dyskusją, w której - co należy podkreślić - uczestniczyli również studenci.

Wiek XX odkrył dialog we wszystkich obszarach, które stanowią przedmiot naszego zainteresowania. Chociaż nie uczynił tego jednocześnie. Najpierw dialog odkryła filozofia, i nie w postaci metody filozofii, lecz dialog jako filozofię. W latach dwudziestych XX wieku rozwija się „filozofia dialogu", będąca swoistym przeniesieniem kultury i tradycji judaizmu do filozofii, gdyż, jak mówił Levinas, filozofia mówi po grecku, filozofia dialogu chciała być wypowiedzeniem po grecku tradycji judaizmu. Nieco później odkryto dialog dla religii. Droga od Syllabusa, swoistego punktu zerowego dialogu do *Ecclesiam suam* (1964) papieża Pawła VI, gdy Kościół wskazuje, iż dialog jest zasadniczą formą głoszenia *Ewangelii* w dzisiejszych czasach, ale też formą adaptacji do nowych warunków. Najpóźniej dialog został odkryty w polityce, dialog między państwami i rządami. Znamionuje on współpracę i porozumienie polityczne. Można powiedzieć, iż im dosadniej poli-

tyka akcentowała liberalną tezę o konieczności istnienia różnic politycznych i ideologicznych jako gwaranta wolności, tym bardziej pojawiała konieczność dialogu. Niemonolityczność otwiera politykę ku dialogowi i staje się przesłanką do wypracowania dialogu w polityce. Długo świat polityki uczył się, że właśnie dialog różniących się między sobą, ale równych ludzi, jest najlepszym rozwiązaniem. Nabycie tych umiejętności w polityce nie było sprawą łatwą.

Zadaniem konferencji było zastanowienie się nad problemami związanymi z dialogiem, głównie z niebezpieczeństwami wynikającymi z błędnego zrozumienia jego roli, jak również odpowiedź na pytanie: czy jesteśmy do dialogu przygotowani? Niebezpieczeństw złego rozumienia dialogu jest wiele. Przytoczę tylko dwa zagrożenia, o skutkach tragicznych dla kultury współczesnej. Często mówiąc „dialog" ma się na uwadze sposób poznania drugiego, jego argumentów i przekonania go do naszych postaw, co czyni z dialogu narzędzie nawracania na nasz własny punkt widzenia. Ale jest też i druga niebezpieczna postawa, która pod pozorem dialogu prowadzi do zagrożeń kultury. Jest to traktowanie dialogu jako odkrywania wartości i prawd. TU tkwi jakiś fałsz, a nawet coś w rodzaju świętokradztwa, gdy to, co najważniejsze, uzależnia się od porozumień i ugody.

EDUKACJA FILOZOFICZNA KOMUNIKATY, INFORMACJE,
Vol. 35 2003 ARCHIWALIA

RYSZARD SITEK
Akademia Pomorska w Słupsku

BRONISŁAW BACZKO - WIZYTA PO LATACH

Bronisław Baczko, historiograf filozofii i idei, badacz historii wyobraźni i mentalności, wykładowca uniwersytetów: Warszawskiego (1952-1968), w Clermont-Ferrand (1969-1973) i Genewskiego (od 1974), niewątpliwie przysporzy swym biografom dużo problemów. Wiele faktów, zwłaszcza z lat młodości Profesora, osnutych aurą tajemniczości, po dziś dzień spoczywa w mroku zapomnienia. Sam filozof, programowo zachowując pełne rezerwy milczenie, nie czyni nic by ułatwić zadanie przyszłemu badaczowi swego życia i dorobku[1].

Symbolicznego wręcz wymiaru nabiera kontrowersja powstała wokół próby źródłowego ustalenia terminu narodzin B. Baczki. Z trzech, odnotowanych w różnych miejscach dat, najbardziej wiarygodną wydaje się być 13 czerwca 1924 roku.

Po wybuchu wojny, jako piętnastolatek, B. Baczko trafia na ziemie wcielone do ZSRR. Pozostając ofiarą paktu Ribbentrop - Mołotow dzieli tam typowe dla przedstawicieli swojego pokolenia losy - wielokrotnie ocierając się o granicę życia i śmierci. Głód, choroby, wycieńczająca praca ponad siły - nic nie zostało mu oszczędzone. Do Polski powraca wraz z I Armią WP[2]. W czasie pełnienia służby wojskowej odznaczony orderami: Krzyżem Grunwaldu III Klasy i Krzyżem Polonia Restituta V Klasy[3]. To zapewne pod wpływem przeżyć wojennych, narodzonej wówczas wiary, iż to komunizm ucieleśnia sens Historii, dokonuje ważącego na dalszym życiu wyboru ideowego. Pozostając oficerem WP służby czynnej, major, a później podpułkownik B. Baczko - dziennikarz pism wojskowych, rozpoczyna w roku 1947 studia filozoficzne na Uniwersytecie Warszawskim. Pracę magisterską, zatytułowaną *O poglądach filozoficznych i społecznych Tadeusza Kotarbińskiego* broni w 1951 roku[4]. Równolegle, od 1950 roku jako aspirant, a od 1951 jako

[1] Z trudności na jakie napotyka biograf B. Baczki relację zda je W. Mickiewicz: *Ludzie i idee. Polska filozofia najnowsza.* Warszawa 2003, s. 207-218.

[2] K. Pomian: *Baczko: lumières et révolution.* "Revue européenne des Scienes Sociales" 1989, t. XXVII, nr 85, s. 14-15 [numer specjalny poświęcony B. Baczce].

[3] Zespół archiwalny Baczko B. akta studenckie, sygn. WFS 3461, Archiwum Uniwersytetu Warszawskiego.

[4] Tamże. Praca ta była dwukrotnie publikowana - jako artykuł B. Baczko: O poglądach filozoficznych i społeczno-politycznych Tadeusza Kotarbińskiego. „Myśl Filozoficzna" 1951, nr 1-2, oraz w wydaniu broszurowym pod tym samym tytułem, Warszawa 1951.

zastępca kierownika Katedry Historii Filozofii związany jest z Instytutem Kształcenia Kadr Naukowych przy KC PZPR - uczelnią partyjną, z której murów wywodzili się - wbrew zamierzeniom jej twórców - obok „janczarów" systemu, również jego najzagorzalsi krytycy, rewizjoniści *avant la lettre*[5]. Doktoryzuje się w 1953 r. dysertacją (w ówczesnej nomenklaturze „kandydacką") zatytułowaną *Poglądy społeczno-polityczne i filozoficzne Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.* W zmienionej postaci ukazała się ona drukiem w dwa lata później[6]. Po latach, o tej oraz innych ówczesnych swych pracach, B. Baczko napisze: „Chluby mi one nie przynoszą i niechaj posłużą za przestrogę przed groźnymi skutkami ideologicznej intoksykacji, ale są one częścią składową mojej biografii, tak jak należą do niej moje późniejsze artykuły i książki"[7].

Od 1952 r. pracownik naukowy Uniwersytetu Warszawskiego; po 1955 swój czas dzieli pomiędzy Uniwersytet a Instytut Filozofii i Socjologii PAN, w którym kieruje Zakładem Historii Filozofii Nowożytnej i Myśli Społecznej[8]. Poświęca się także działalności wydawniczej, zostając cenionym edytorem, uczestnikiem znaczących inicjatyw wydawniczych: Biblioteki Klasyków Filozofii oraz Biblioteki Myśli Socjalistycznej.

Tekstem O stylu filozofowania[9] B. Baczko włącza się w nurt „odwilży" 1956 r. Wespół z Leszkiem Kołakowskim oraz Andrzejem Walickim uznawany jest za „ojca założyciela" tzw. Warszawskiej Szkoły Historii Idei, formacji intelektualnej, która jako broni w walce z ortodoksją marksistowską użyła relatywizmu historycznego i hermeneutyki. Sens tej orientacji oraz funkcje jakie spełniała ona w obrębie zdominowanej przez marksizm filozofii polskiej doskonale oddaje tytuł napisanej przez Jerzego Szackiego recenzji z prac Baczki - *Historia zamiast doktryny*[10]. Uprawianą przez siebie i kolegów historiografię filozoficzną B. Baczko charakteryzuje jako „zorientowaną antropologicznie, traktującą dzieje filozofii nie tyle ze względu na jej funkcje poznawcze, ile na jej funkcje ekspresyjne wobec ludzkich postaw, konfliktów i antynomii, zarówno historyczno-społecznych jak i egzystencjalnych. Filo-

[5] B. Bińko: *Instytut Kształcenia Kadr Naukowych przy KC PZPR narzędzie ofensywy ideologicznej w nauce i szkolnictwie wyższym.* „Kultura i Społeczeństwo" 1996, t. XL, nr 2, s. 199-214; tejże: *Skąd przychodzili, dokąd zmierzali... aspiranci pierwszego rocznika Instytutu Kształcenia Kadr Naukowych przy KC PZPR,* w: *Komunizm. Ideologia, system, ludzie.* Pod redakcją T. Szaroty. Warszawa 2001, s. 174-191.

[6] B. Baczko: *Poglądy społeczno-polityczne i filozoficzne Towarzystwa Demokratycznego Polskiego.* Warszawa 1955.

[7] B. Baczko: *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej.* Warszawa 1994, s. 7.

[8] Powołana do życia przez Komitet Filozoficzny PAN we wrześniu 1955 placówka, pierwotnie nosiła nazwę Pracowni Historii Filozofii i Myśli Społecznej. Jej wydawanym nieperiodycznie organem stało się „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej". Pierwszy numer pisma ukazał się w 1957 r.

[9] B. Baczko: *O stylu filozofowania.* „Myśl Filozoficzna" 1956, nr 4.

[10] J. Szacki: *Historia zamiast doktryny.* „Studia Filozoficzne" 1966, s. nr 4.

zofia rozpatrywana jest nie tylko jako pewien wysiłek intelektualny, ale i jako przeżycie świata, nie tylko jako czynność poznawcza, ale również jako wysiłek wyposażania świata w wartości, nadawania przez człowieka sensu zarówno światu jak i ludzkiej działalności indywidualnej i zbiorowej. Filozofia, ujmowana jako fenomen ludzki, a więc historyczny, badana jest w jej uwikłaniach w szersze struktury światopoglądowe, przejawiające się w innych dziedzinach ludzkiej aktywności, w sferze kultury, polityki itd."[11].

Centralnymi kategoriami filozofowania B. Baczki w tym okresie jego twórczości stają się: światopogląd, alienacja, historyzm, utopia. To na nich wspiera się konstrukcja opublikowanych latach sześćdziesiątych książek: *Rousseau: samotność i wspólnota* (1964) oraz zbioru napisanych wcześniej artykułów *Człowiek i światopoglądy (1965).* Od przyjaciół, pozostałych warszawskich historyków idei, wiernych sformułowanemu przez L. Kołakowskiego programowi historiografii ekspresjonistycznej, metodzie, zmierzającej do ukazania badanych światopoglądów jako względnie spójnych całości, różni Baczkę jego wybitnie antyredukcjonistyczne nastawienie. Odtwarzając światopogląd J. J. Rousseau kładzie on nacisk na występujące w dziele myśliciela dwuznaczności, dialektyczne sprzeczności i napięcia, które - razem wzięte - umożliwiły potomnym różne, zupełnie odmienne, choć równie uprawnione interpretacje dziedzictwa twórcy *Umowy społecznej.*

To metodologiczne zabezpieczenie przed grożącym uproszczeniami redukcjonizmem, przed przysłowiowym stawianiem kropki nad „i" stwarzało, jak można domniemywać, swoisty mechanizm obronny uruchomiony przez Baczkę w następstwie głębokiego przeżycia własnego, wcześniejszego zaangażowania w stalinizm. Już wówczas, wzbogacając swą metodę o elementy analizy psychologicznej, próbując ogarnąć rzeczy tak trudno uchwytne jak „klimat", nastrój, odczucie, przeżycie czy styl, Baczko wyraźnie nawiguje w stronę problematyki, którą zwieńczy wprowadzeniem nowej, obdarzonej mianem *„imaginaires sociaux-wyobrażeń społecznych",* kategorii badawczej[12].

Niezwykle ceniony jako wykładowca. Jego wykłady zawsze przyciągały liczne rzesze słuchaczy. Niektórzy z nich tak dalece posuwali się w naśladownictwie Profesora, iż zasłużyli sobie wręcz na miano „baczkoidów"[13]. Swoich studentów B. Baczko „pytał i uczył pytać". „Jak sokratyk - pisze jeden z nich, A. Mencwel - przyjmował on, że człowiek sam z siebie wie znacznie więcej, niż potrafi ujawnić, trzeba mu więc tylko pomóc tę wiedzę wydobyć.

[11] B. Baczko: *Filozofia polska w dwudziestoleciu. Historia filozofii nowożytnej.* „Studia Filozoficzne" 1964, nr 3, s. 22.

R. Sitek: *Warszawska Szkoła Historii Idei. Między historią a teraźniejszością.* Warszawa 2000, s. 171-174.

[13] K. Pomian: Baczko: *lumières et revolution,* op. cit., s. 18; także w: A. Mencwel: *Przedwiośnie czy potop. Studium postaw polskich w XX wieku.* Warszawa 1997, s. 477.

I jego pytania, którymi zarazem atakował i prowadził rozmówcę, ku takiemu wydobyciu zmierzały. Ilekroć go o coś pytałem albo konsultowałem przygotowany na seminarium referat, tylekroć miałem wrażenie, że właściwe ujęcie zagadnienia było uświadomionym, a nie narzuconym"[14].

W ramach prowadzonych na UW seminariów Baczko zajmował się, co szczególnie zaskakiwało w ówczesnej rzeczywistości, m. in. psychoanalizą. Uruchomionym przez siebie kolejnym z uniwersyteckich seminariów, spowodował przełom w recepcji Stanisława Brzozowskiego. Uczestnikami innego, legendarnego już dziś konwersatorium prowadzonego przez Baczkę w IFiS PAN, byli prócz filozofów, liczni literaturoznawcy, wśród nich: Maria Janion, Maria Żmigrodzka, Zofia Stefanowska, Alina Witkowska i Roman Zimand. Biorące swój początek z konwersatoryjnych dyskusji inspiracje metodologiczne odnaleźć można w pracach uchodzących dziś za wzorcowe dokonania polskiej humanistyki.

Po Marcu '68 uznany za rewizjonistę zostaje dyscyplinarnie zwolniony z pracy na uniwersytecie oraz pozbawiony możliwości publikacji. Poddany kolejnym szykanom, bez tak cennej dla siebie możliwości kontaktu ze studentami, Bronisław Baczko decyduje się na opuszczenie kraju. Z Polski wyjeżdża w 1969 r. Obywatelstwo ojczystego kraju zachowuje aż do 1982 r. Zrzeka się go w proteście przeciwko wprowadzeniu stanu wojennego. Dopiero w 6 lat po jego wyjeździe mogła wyjść drukiem ostatnia napisana w Polsce i po polsku książka B. Baczki (współautorstwa Henryka Hinza) *Kalendarz półstuletni. 1750 -1800* (Warszawa 1975).

Owocem emigracyjnych studiów B. Baczki stały się kolejne, wydane już w języku francuskim, książki. Dwie z nich: *Wyobrażenia społeczne* (Warszawa 1994) oraz *Hiob, mój przyjaciel* (Warszawa 2001, 2002), dostępne dziś już także w polskich przekładach, zdają się być widomym świadectwem bolesnej straty jaką polska humanistyka poniosła w 1968 r.

B. Baczko nigdy nie zerwał więzów z ojczystym krajem. Latami publikował w emigracyjnym „Aneksie". Przebywając we Francji i Szwajcarii zawsze znajdywał czas i zainteresowanie dla dokonań polskich studentów, doktorantów i stażystów - częstych bywalców prowadzonych przez siebie seminariów. Naukę polską wspiera i dziś, także materialnie - poprzez ustanowione przez siebie fundacje, z których jedna promująca osiągnięcia w dziedzinie medycyny nosi imię żony Profesora - dr Aurelii Baczko, druga zaś wspomagająca utalentowanych młodych architektów upamiętnia tragicznie zmarłych w 1996 r. córkę i zięcia Małgorzatę Baczko i Piotra Zakrzewskiego.

*

[14] A. Mencwel: *Przedwiośnie czy potop,* op. cit., s. 476. O przewagach Baczki jako wykładowcy i pedagoga pisał również A. Dobosz: *Pustelnik z Krakowskiego Przedmieścia.* Londyn 1993, s. 264-269.

W połowie lat sześćdziesiątych, w kręgu przyjaciół - warszawskich historyków idei krążyły, do dziś dnia zapewne nigdzie nie publikowane, humorystyczne hasła do fikcyjnej filozoficznej encyklopedii. Przypomniane po latach przez A. Walickiego, warte są tego, by udostępnić je szerszej publiczności, jako, iż świetnie, choć co zrozumiałe - w karykaturalnej formie, oddają stosunki łączące historyków filozofii zatrudnionych w kierowanej przez Baczkę pracowni[15]; stanowią zarazem dowód towarzyszącego im, nawet w tych ciężkich dla wolnej myśli czasach, poczucia humoru. Oto i one, przytoczone i*n extenso,* bez jakichkolwiek, choćby i stylistycznych ingerencji:

BACZKO Bronisław (? - ?), pułkownik. Walczył pod Możajskiem, Marengo, Jeną, Płowcami, Salaminą, Hastings i Cecorą. Pamiętniki jego z czasów bojowych pod tytułem *Nie rzucim ziemi* przechowały się podobno w rękopisie, który jednak do tej pory nie został odnaleziony. Ponadto rozmiłowany był w filozofii i wśród dalszych znajomych uchodził za znawcę Rousseau'a, którego pono w młodości był czytywał; być może pod wpływem tych lektur zwykł mawiać nieraz, że świat ku gorszemu idzie. Lubił przysłowia i porzekadła ludowe, np. „Co masz zrobić jutro, zrób dzisiaj", albo „W zdrowym ciele zdrowy duch". Gospodarząc w rodzinnym majątku nie bez powodzenia, kształcenia duchowego nie zaniedbywał i ogłosił własnym sumptem broszurę arcyciekawą pt. *O organizacji pracy w małych zespołach przygotowujących materiały do słownika filozofów polskich wraz z aneksem Zatytułowanym: Jak redagować Archiwum historii filozofii? Porady praktyczne.* Unikalny ten druk znajduje się w Bibliotece Raczyńskich. Ekonom jego, niejaki Tadeusz Kozanecki, opowiadał, że gdy był w dobrym humorze, służbie miód stawiał, ale kiedy gradobicie albo pomór Bóg zesłał, to nie daj Boże podejść. Podobno nawet Marksa czytywał, ale krył się z tym przed ludźmi, więc to rzecz niepewna. Pewna jednak, że oświatę wśród ludu krzewił i na szkółkę wiejską hojnie łożył z własnej kieszeni, tak, że go proboszcz miejscowy za masona miał i na kazaniach nieraz piekłem groził. Przed znajomymi w skrytości się chwalił, że samego Kołakowskiego poznał raz osobiście i bodaj rękę uścisnął. Na portrecie, co mu go Żyd-amator z wioski sporządził i jak żywego odrobił, widzimy wąs sumiasty i konfederatkę podniszczoną, zawadiacko na bok zsuniętą. Chłopi go jak ojca wspominali, mówiąc, że choć i oćwiczyć czasem kazał, to był pan sprawiedliwy i wdowy nie skrzywdził.

BARUCH z Kołakowa vel **Kołakower** Leszkiem zwany, bajkopisarz, teolog, ur. w 1632 r. We wczesnej młodości wstąpił do zakonu ojców ka-

[15] O hasłach tych wzmiankował A. Walicki: *Zniewolony umysł po lalach.* Warszawa 1993, s. 152-153. Także A. Walicki zaprezentował je w gronie pracowników katedr filozoficznych Uniwersytetu Łódzkiego oraz zaproszonych gości na spotkaniu w dniu 23 maja 2001 r., w przeddzień uroczystości otrzymania doktoratu *honoris causa* UŁ.

pucynów, na marginesie twórczości dla dzieci zajmując się też studiami nad pismami ojców kościoła i krzewieniem wiary. Dotychczas nie zostało wyjaśnione w jaki sposób otrzymał katedrę i liczne przywileje. Wkrótce jednak jako że umysł miał słaby a temperament wielki i nieokiełznany, doznał, jak to wynika z zachowanych świadectw, nagłego objawienia. Sam opowiadał, że „pewnego razu spadł na niego piorun z nieba, który zapalił go, ale nic złego nie uczyniwszy, przeniknął go niewysłowiona słodyczą". Odtąd porzuciwszy zakon głosił doktrynę egzystencjalnej i bezpośredniej więzi z Bogiem, negując wartości zarówno zorganizowanych form życia religijnego jak i teologii spekulatywnej. Przejąwszy się pismami mistyków i pod wpływem pani Guyon (plotki o ich stosunkach nie znalazły potwierdzenia w dokumentach) dowodził, iż duch zjednoczony z Bogiem obojętnieje na własne ciało, tak czy tak zepsute, i że nic go nie plami co się z ciałem dzieje. Teza ta, którą nader często utwierdzał czynem (słynne „orgia - kołakora") szerzyła demoralizację wśród młodzieży, zyskując B. niebywałą popularność. Na skutek czego w 1677 r. przez trybunał Św. Inkwizycji został potępiony i skazany na spalenie na stosie wraz z pismami. Egzekucja odbyła się na największym placu Europy przy dźwiękach fanfar i 30 milionach widzów.

B. pisał wiele i w pewnym okresie książki jego kupowano jak cytryny. Tylko jedna z nich *Etyka,* wydana pod pseudonimem Spinozy doczekała się imprimatur. Reszta mało godna uwagi nie przechowała się.

Opracowania:

Proces Barucha z Kołakowa. Archiwum Św. Inkwizycji. Teka Nr S.P. 4896432.

W. G.: *L'Antéchrist découvert.* T. 15 *Wyboru wypracowań Szkoły Podstawowej.* Crosneau, s. 261-262.

WALICKIJ Andriej Michajłowicz (właśc. Walicki, był bowiem Polakiem z pochodzenia, jednakże tak się podpisywał), ur. 1824 w majątku rodzinnym na Podolu, studiował w Petersburgu i tam, pod wpływem towarzyszy studiów, przejął się ideami rewolucyjnymi, pisał ulotki o braterstwie ludów oraz wydał nielegalnie broszurę pt. *Świetlana jutrzenka swobody.* Później, kiedy otrzymał urząd od cara, jął głosić, że przyszłość Polaków jest tylko w ramach pan-słowiańskiego imperium pod wodzą cara i gwałtownie atakował „nieodpowiedzialne wybryki młodzieży" w czasach powstania styczniowego, tłumacząc, że odpowiedzialność za prawdziwe dobro kraju każe mu z całą siłą napiętnować bezmyślne rozruchy. Działalność jego w czasie powstania nie jest dokładnie zbadana, wiadomo wszakże, że rychło otrzymał order „za poskromienie polskiego buntu" oraz przejął dobra po swoim sąsiedzie, skazanym na Sybir i konfiskatę majątku za udział w powstaniu. W latach 70-tych przychodzi trzeci okres działalności W., kiedy to nie przyz-

nawał się już więcej do polskiego pochodzenia, a w końcu wstąpił do klasztoru prawosławnego, gdzie też w r. 1917 życie zakończył. W tym ostatnim okresie wydał 10000-stronicowe dzieło pt. *Christos wosskries w Rassiei;* dowodził tam, że tylko Rosja i prawosławie jest zbawieniem świata od zguby racjonalizmu i od partykularyzmów narodowych; że cała pragnąca pokoju i Boga miłująca ludzkość winna się skupić wokół cara i błagać Boga o lepsze jutro, ponieważ światło ze wschodu zachowało jeszcze - w odróżnieniu od reszty świata - moc odrodzicielską. Wszelkie tendencje niepodległościowe Polaków tępił najgwałtowniej jako owoc szatańskiego racjonalizmu zachodniego, który od wieków czyha na zgubę prawdy. Jeszcze jako starzec prawie 90-letni ogłosił w 1912 roku manifest pt. *Gdie spasienie, gdie?,* w którym poddając analizie rewolucję 1905 roku, wykazał spustoszenia jakie w świecie czyni odejście od powszechnej wiary w Boga i od uległości dla cara. Osobną broszurę poświęcił uzasadnieniu konieczności chodzenia w łapciach jako zwyczaju, który zachowuje czystość duszy słowiańskiej i strzeże ją od zbrukania materializmem. Znany jest także jego poemat na cześć świeczek łojowych, wymierzony przeciwko próbom wprowadzenia elektryczności do Rosji.

W Rosji recepcja filozofii W. była bardzo szeroka. Jednakże w 1. 1917--1930 artykuły na jego temat traktowały go jako skrajnego reakcjonistę i obskuranta. Sytuacja zmieniła się radykalnie pod koniec lat 30-tych, kiedy to ukazała się książka Maksimowa pt. *Wielikij patriot i uczitiel,* wykazująca, że naprawdę W. wcale nie zmienił swoich poglądów i że jego późniejsze dzieła są konsekwentną kontynuacją młodzieńczej broszury rewolucyjnej, a tylko uzupełniają jej treść gorącym patriotyzmem rosyjskim. Wedle Maksimowa, twórczość W. zawiera wprawdzie pewne „tieołogiczeskije priwieski" oraz „niekonsekwencje idealistyczne", ale „wziataja w ciełom" i potraktowana dialektycznie jest wspaniałym wzorem umiłowania narodu i nieśmiertelnym bogactwem naszej wielkiej spuścizny duchowej. Jakoż w czasie wojny pułk strzelców ukraińskich nosił imię W., a troje wnuków filozofa, specjalnie wypuszczonych z obozu, pisało artykuły, dowodzące, że ich dziad duchem swoim popiera sprawę narodową. Ostatnio daje się zauważyć odwrót od tej interpretacji w historiografii i raczej przeważa stopniowo pogląd, że należy wyraźnie odróżnić pierwszy, rewolucyjny okres działalności i pisarstwa W., od dwóch następnych, z których pierwszy jeszcze zawierał elementy postępowe, ale ostatni oznaczał już spełznięcie niepoczytalnego starca na pozycje reakcji. Całość spuścizny W. jest więc nadal przedmiotem gwałtownego sporu.

*

Znakomitej okazji do powrotu wspomnieniami w połowę lat sześćdziesiątych, lat tak owocnych dokonaniami filozofów z kręgu szkoły warszawskiej, dostarczyło Wydawnictwo Naukowe PWN organizując w Sali Kolumnowej pałacu Morsztynów przy ul. Miodowej 10 w Warszawie spotkanie

promujące polską edycję ostatniej książki B. Baczki *Hiob, mój przyjaciel. Obietnice szczęścia i nieuchronność zła* w tłumaczeniu Jerzego Niecikowskiego oraz Małgorzaty Kowalskiej (Warszawa 2001, 2002). Zorganizowane w dniu 3 października 2002 r. pod hasłem „Zło a historia" spotkanie przybrało postać dyskusji - panelu, w którym obok autora książki udział wzięli: Tadeusz Gadacz, Jerzy Niecikowski, Jerzy Szacki i Małgorzata Szpakowska. W prowadzonej przez publicystę Jacka Żakowskiego wielowątkowej dyskusji głos zabierali ponadto profesorowie - przyjaciele i niegdysiejsi studenci oraz doktoranci głównego bohatera spotkania, wśród nich: Alina Brodzka, Helena Eilnstein, Władysław Krajewski i Andrzej Mencwel. Mówiono m.in. o obecności zła, sposobach jego doświadczania przez jednostkę, wymiarach w jakich może być ono ujmowane - metafizycznym, historycznym, indywidualnym. Nie obyło się również bez rozważań nad Oświeceniem, jego spuścizną, tak krytycznie przez wielu dziś ocenianą.

W dzień później, 4 października w Sali Lelewelowskiej Instytutu Historii PAN przy Rynku Starego Miasta 31 odbył się poprzedzony wstępem Jerzego Jedlickiego wykład B. Baczki zatytułowany *Prawa człowieka i bunt kobiet (5-6 października 1789 roku)*. Profesor, przypominając się swoim przyjaciołom, takim, jakim zachowali go w swojej pamięci - mimo upływu czterech dekad wciąż ta sama szczupła sylwetka i sprężysty krok z lat sześćdziesiątych -jeszcze raz dał popis kunsztu akademickiego. W pełnym dramaturgii wykładzie, krok po kroku, niczym detektyw prowadził swych słuchaczy tropem informacji o marszu kobiet na Wersal i wywartej przez jego uczestniczki presji na króla, by podpisał on *Deklarację Praw Człowieka i Obywatela.* Odsłaniając przed zgromadzonymi kolejne kręgi wtajemniczenia w warsztat historyka idei i mentalności, operując bogatym materiałem źródłowym oraz odwołując się do kategorii „wyobrażeń społecznych", dokonuje on wreszcie u kresu swej drogi demistyfikacji plotki, która legła u źródeł jednej z przyjętych i spopularyzowanych przez rewolucyjną historiografię wersji wydarzeń.

Niestety, tak pracowicie spędzony, krótki pobyt Bronisława Baczki w ojczystym kraju dobiegł końca. Na jego kolejną wizytę przyjdzie nam znów poczekać.

BOHDAN CHWEDEŃCZUK

STUDENCKI ZBIÓR ROZPRAW. UWAGI NA MARGINESIE

Tadeusz Ciecierski, Lech M. Nijakowski, Jakub Szymauik (red.): ***Filozofia i nauki szczegółowe.*** Warszawa, Koło Filozoficzne przy Kolegium Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych Uniwersytetu Warszawskiego, 2002, 190 s.

Będą to uwagi na marginesie, lecz niemarginesowe. Mam przed sobą zbiór rozpraw *Filozofia i nauki szczegółowe* (niżej będę pisał *FNS),* przynoszący prace czternastu autorów. Autorzy to studenci Kolegium Międzywydziałowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych Uniwersytetu Warszawskiego oraz, wedle mojej wiedzy, dwaj słuchacze studium doktoranckiego w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego i jeden pracownik naukowy tego Instytutu. Zbiór składa się z pięciu działów: „Filozofia a matematyka", „Filozofia a teoria języka", „Filozofia a biologia", „Filozofia a teoria umysłu", „Filozofia a nauki społeczne". Oto nazwiska autorów (w kolejności ich tekstów): Leszek Aleksander Kołodziejczyk, Piotr Labenz, Krzysztof Wójtowicz, Jakub Szymanik, Tomasz Puczyłowski, Witold Kieras, Jakub Jakubowski, Marcin Zajenkowski, Marcin Gokieli, Marcin Miłkowski, Sebastian Szymański, Lech M. Nijakowski, Maciej M. Czapnik, Marta Bucholc. A oto niektóre zagadnienia podejmowane przez naszych autorów: o stosowalności matematyki w filozofii (Leszek Aleksander Kołodziejczyk), o istnieniu przedmiotów matematycznych i prawdziwości zdań matematyki (Piotr Labenz, Krzysztof Wójtowicz), o formalnej teorii języka naturalnego (Jakub Szymanik), o paradoksie związanym z pochodzeniem życia na Ziemi (Jakub Jakubowski), o poznawaniu cudzych stanów psychicznych (Marcin Zajenkowski), o miejscu świadomości w świecie przedmiotów nieożywionych (Marcin Gokieli), o roli analogu w naukach społecznych i filozofii (Lech M. Nijakowski), o naturze faktów historycznych (Maciej M. Czapnik).

FNS, jak każda książka, jest *znakiem* i zarazem *oznaką* - znakiem, bo zbiorem wyrażeń językowych; oznaką, bo zjawiskiem, którego wystąpienie pozwala wnosić o innych zjawiskach. Gdy interesuje nas znakowa strona książki, chodzi przede wszystkim - jeśli książka należy do piśmiennictwa dyskursywnego - o prawdziwość i zasadność jej zdań. Gdy zaś interesuje nas oznakowa strona książki, chodzi o stany środowiska, na które książka wskazuje. Ten, kogo zajmuje znakowa strona *Elementów* Euklidesa, pyta o prawdziwość twierdzeń, poprawność dowodów itp. Kto natomiast ma na uwadze

stronę oznakową *Elementów,* stara się dotrzeć do stanów kultury Grecji IV wieku p. n. e., na które wskazują stany obiektu, którym są *Elementy.*

Zajmę się FNS jako oznaką. Książka ta prowokuje mnie do wypowiedzi o stanie filozofii i nauczania filozofii w Polsce. Nie sposób jednak dotrzeć do indykacyjnych zalet *FNS,* a więc ostatecznie do tego, na co książka wskazuje, dopóki nie wiadomo, czym jest jako zbiorowe dzieło myśli, czyli jako znak.

Przystępuję więc od ogólnej charakterystyki *FNS.* Merytoryczna recenzja z *FNS* jako całości, recenzja, na którą książka ze wszech miar zasługuje, przekracza moje kompetencje, a autor recenzji rzetelnej powinien mieć, tak jak autor *FNS,* postać kolektywu.

Oto główne znamiona tekstów składających się na *FNS* - są to teksty problemowe, badawcze, nieuprzedzone i nowoczesne. Przyjmuję, że cechy te są stopniowalne, i że są zaletami. Twierdzę, że rozprawy składające się na *FNS* posiadają je, z różnymi wahaniami, w znacznym stopniu, a zatem odznaczają się znacznymi zaletami.

Rozprawy *FNS* są problemowe, bo autorzy stawiają pytania i dążą do rozstrzygnięć. Pytania, które stawiają, są *ich* pytaniami, a pytający zmierzają do swoich rozstrzygnięć. Jeśli usłyszę, że nie ma w tym nic osobliwego, odpowiem, że w dzisiejszym polskim piśmiennictwie filozoficznym jest to dalece niepowszechne. Szata językowa pytań nie przesądza, że stawia je ten, kto je wysławia, a rozstrzygnięcia, jeśli z nimi występują autorzy „dorosłych" prac filozoficznych, są nierzadko kompilacjami czy omówieniami odpowiedzi już udzielonych bądź wersjami rozstrzygnięć osiągniętych przez innych, lecz nieznanych piszącemu.

Autorzy *FNS* starają się wypracować rozstrzygnięcia swoich pytań w toku postępowania badawczego. Powie ktoś, że w piśmiennictwie dyskursywnym ludzie rutynowo przedstawiają tok procesu badawczego, prowadzą badanie, by tak rzec, na oczach czytelnika lub przynajmniej systematyzują przebieg uprzedniego badania w postaci zwartej argumentacji. Odpowiem, że ta naturalna praktyka jest nieczęsta w dzisiejszym polskim piśmiennictwie filozoficznym. Badanie zastępują tu przytoczenia, czyli rekurs do autorytetu lub ucieczka za cudze plecy; deklaracje zastępują argumenty. A nade wszystko, współczesną filozofię polską dławi, by użyć tego terminu w jeszcze jednym znaczeniu, historyzm: opisywanie i komentowanie poglądów przodków, od Parmenidesa do Putnama. Zjawisko to ma dwie postacie - jawną i niejawną. Jawną w pracach historyków filozofii, a niejawną w pracach z pozoru problemowych, a w istocie omawiających cudze problemy i cudze ich rozwiązania, opatrywanych najczęściej tytułami o schemacie *x w dziele Y-greka.* Nie byłoby w tym nic złego, gdyby nie trzy osobliwości: statystyczna - prace takie przeważają wśród polskich publikacji filozoficznych; merytoryczna - ich metodologia sprowadza się często do niewyszukanych nar-

racji; hierarchiczna — omijają myślicieli i zagadnienia najwyższej rangi. Innymi słowy, polska filozofia dzisiejsza to przemożnie historia filozofii uprawiana sposobem dziewiętnastowiecznym i stroniąca od wielkich myślicieli i wielkich zagadnień przeszłości. (Opinię tę rzecz jasna odwołam, jeśli zobaczę polskie książki o Kartezjuszu, Locke'u, Berkeleyu, Hume'ie, Kancie czy Heglu, rekonstruujące ich poglądy, badające słuszność tych poglądów, opisujące je we współczesnym języku, nie zaś w języku zbliżonym do zabytkowych idiomów dawnych autorów, i pokazujące, że poglądy klasyków przydają się do rozwiązywania dzisiejszych problemów.)

Autorzy *FNS* to ludzie bez uprzedzeń, w czym pomocny jest im wiek - nie zdążyli jeszcze nabawić się uprzedzeń. Bez uprzedzeń, nie znaczy - bez poglądów. W filozofii „dorosłej" natomiast częsta jest kompozycja przeciwstawna - z uprzedzeniami, lecz bez poglądów. Częste jest też nieujawnianie poglądów: ze świecą w ręku trzeba teraz szukać marksistów, naturalistów, fizykalistów, radykalnych empirystów, racjonalistów w stylu Tadeusza Kotarbińskiego, Barbary Stanosz, Mariana Przełęckiego - słowem, zwolenników stanowisk o niecenionych dziś konotacjach światopoglądowych.

I na koniec cecha, którą trudno opisać bez ryzyka nieporozumień: teksty *FNS* są nowoczesne. Doszło w filozofii, przypomnę, na przełomie stuleci dziewiętnastego i ubiegłego do przewrotu, nazywanego w sposób zawężający przewrotem lingwistycznym. Przewrót ten miał, jak każdy przewrót, różne impulsy, różne treści i owoce. Dziś widać wyraźnie, co z niego zostało: krytycyzm semantyczny, czyli zwyczaj ustalania treści pojęć, zanim się je wciągnie do filozofowania; kultura logiczna, czyli dbałość o wynikanie i wrażliwość na niewynikanie; samowiedza metodologiczna, czyli dążenie do korelowania tego, co uzasadniane, z tym, co uzasadniające. Produktem ubocznym tych dyspozycji jest uprawianie filozofii jako czegoś, co podlega postępowi, jak każdy zestaw środków badawczych. Dyspozycje te siłą rzeczy spokrewniają filozofię z nauką. Stąd rys swoisty filozofii nowoczesnej - jej współpraca z nauką, współpraca przez udziały w tym samym banku narzędzi badawczych i przez dostęp do banku naukowych informacji o świecie, bez których filozof nie ma co marzyć o tworzeniu, by powiedzieć za Avenariusem, ludzkiego pojęcia świata. Pochodną tej sytuacji jest sztafetowy charakter prac filozofów nowoczesnych, czyli to, że nawiązują do pierwszorzędnej literatury najnowszej, a z rzadka do klasyków - nawiązują, by tak rzec, dla współbadania, a nie dla ozdoby.

Teksty autorów *FNS* są mniej lub bardziej we wskazanym sensie nowoczesne, teksty polskiej filozofii „dorosłej" są natomiast w znacznej mieirze nienowoczesne. Osobliwe to, jak na prace w języku, w którym przed kilkudziesięcioma laty powstawały dzieła współtwórców przewrotu lingwistycznego w filozofii.

FNS jest zatem oznaką kondycji polskiej filozofii: oznaką mylącą, jeśli kierowani mądrością, że niedaleko pada jabłko od jabłoni, oczekiwalibyśmy po piśmiennictwie filozoficznym dorosłych Polaków poziomu odpowiadającego poziomowi młodzieńczej *FNS,* lecz stosownie go przerastającego; oznaką instruktywną natomiast, choć nieintuicyjną, bo ukazującą marną kondycję filozofii profesjonalnej - kondycję, której całościowy opis zawiera zdania przeczące zdaniom, którymi opisałem główne cechy *FNS.*

Nie sposób zatem na pytanie, skąd wzięła się *FNS,* odpowiedzieć, że z podłoża, którym jest pisarstwo starszych koleżanek i kolegów.

Pozostaje więc dydaktyka filozoficzna - ewentualność, że mamy dziś w Polsce piśmiennictwo filozoficzne wyraźnie poniżej poziomu światowego, zaś dydaktykę filozoficzną na poziomie zadowalającym.

Otóż, nie - nie mamy. Nauczanie filozofii w Polsce jest zwierciadlanym odwzorowaniem kondycji samej filozofii. Jest nienowoczesne, niebadawcze i nieproblemowe, a owładnięte historyzmem - opowiada się głównie młodzieży, co kto głosił, opowiada się językiem zbliżonym do tego, w którym to głosił, zamiast roztrząsać z nią pytania filozoficzne, uczyć dociekań filozoficznych. Dydaktyka ta jest szkołą werbalizmu i rezonerstwa - w miarę studiów młody człowiek gubi na ogół licealne wiadomości naukowe, a nabiera przekonania, że opanowawszy stosowne słownictwo można tu powiedzieć wszystko, skoro powiedziano wszystko.

Autorzy *FNS* nie mogą więc być wychowankami takiego szkolnictwa filozoficznego, jakie opisałem w brutalnym skrócie i rzecz jasna w uśrednionej postaci. Nie znajduję zatem innej odpowiedzi na pytanie, skąd się wzięli, niż ta - są samoukami. Nie byłoby w tym nic egzotycznego i nic złego, wszyscy przecież jesteśmy w pewnej mierze samoukami. Nie byłoby, gdyby nie to, że uczą się sami nie z wsparciem systemu edukacyjnego, lecz wbrew niemu lub, co na jedno wychodzi, z wsparciem, którego udzielają im wzorce negatywne. Hipotezę moją wzmacnia okoliczność, że autorzy *FNS* to z nielicznym wyjątkami outsiderzy systemu - studenci Kolegium, które pozwala im wybierać zajęcia i przez to samo skłania do wyborów optymalnych.

Odkładam *FNS* z przysłowiowymi mieszanymi uczuciami - z nadzieją i z obawą. Co się z nimi stanie, z autorami *FNS?* Czy wessie ich system, czy go przeobrażą?

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 35 2003

JAKUB GRZYL

PODRÓŻ W NIEZNANE

Karl Albert: ***Wprowadzenie do filozoficznej mistyki,*** przeł. I. Marzęcki. Kęty, ANTYK, 2002, 213 s.

Mistyka, o czym szerzej pisać nie ma potrzeby, wykracza daleko poza (a właściwie ponad) kompetencje racjonalnego myślenia, a tym samym nauki. Z tego powodu powstaje problem, w jaki sposób i jakim językiem należałoby się posłużyć, pisząc książkę o filozoficznej mistyce. Sądzę, że rozwiązanie zaproponowane przez Karla Alberta jest nie tylko godne uwagi, ale i zarazem niezwykle interesujące. Tytuł niemiecki tej książki brzmi *Einführung in die philosophische Mystik,* a przyimek *in* po polsku oddać można zarówno przyimkiem *do,* jak i *w.* Nie jest to fakt bez znaczenia, bo przecież nie tym samym jest otrzymanie wprowadzenia do czegoś i bycie wprowadzanym w coś. Wprowadzenie można zatem czytać co najmniej z dwóch perspektyw. Pierwsza ofiarować może czytelnikowi gwari-naukową wiedzę o mistyce (o ile to w ogóle możliwe), wprowadzając go tym samym do świata zagadnień mistyki filozoficznej. Druga natomiast wymaga od czytelnika odpowiedniego nastawienia wewnętrznego i może (lecz niekoniecznie musi) wprowadzić go w świat mistyki.

Karl Albert jest w zupełności świadomy faktu, że przeżycie mistyczne obejmuje sferę niedostępną zarówno potocznemu, jak i naukowemu myśleniu. Mistycy jednak, co autor wielokrotnie podkreśla, mają wewnętrzną potrzebę podzielenia się ze światem swymi doznaniami. Nasz aparat pojęciowy nie jest jednak w stanie oddać treści mistycznych przeżyć i dlatego mistycy naginają powszechnie znane pojęcia do swoich potrzeb. Obcując z *Wprowadzeniem* czytelnik powinien więc być niezwykle ostrożny, gdyż często natykał się będzie na dobrze znane pojęcia (jak np. pojęcia bytu, jedności itp.), które jednakże są tylko metaforami, wskazówkami. Z tego to względu lektura nie musi być łatwa, przez co jednak, moim zdaniem, staje się ciekawsza i przyjemniejsza. *Wprowadzenie* podzielone jest na trzy części. Pierwsza *(Doświadczenie)* ma na celu zapoznanie czytelnika z treścią mistycznego doświadczenia z wyszczególnieniem jego pięciu (oczywiście umownych) momentów. Są nimi: jedność, teraźniejszość (obecność), szczęśliwość, miłość i śmierć. Druga część *(Pojęcie)* ma przybliżyć intuicyjny sens pojęć, którymi mistycy starali się wyrazić treść swojego doświadczenia.

Trzecią część *(System)* stanowi prezentacja zarysu systemu filozoficznej mistyki z uwzględnieniem jej pięciu, kluczowych dla Karla Alberta, dziedzin. Książka ta ma zatem staranny i przejrzysty plan, o który przy tej tematyce wcale nie jest łatwo.

Głównym przesłaniem pierwszej części książki jest przybliżenie sensu pojęcia doświadczenia w mistyce. Karl Albert dokonując etymologicznej analizy tego pojęcia, wykazuje, że „w kontekście filozoficznym oznacza [ono] przemierzanie drogi poznania aż do osiągnięcia celu". Tak pojmowane doświadczenie ma stać u podstaw mistyki. Według Alberta jego najważniejszym momentem jest doświadczenie jedności „ja" i bytu, co wykazuje na kilku przykładach wziętych zarówno z filozofii, jak i literatury. Właśnie ten moment ma być kluczem do zrozumienia sensu i wydźwięku pozostałych czterech wyróżnionych momentów (teraźniejszość, szczęśliwość, miłość, śmierć) oraz mistycznej postawy wobec siebie i świata. Z doświadczeniem jedności ściśle łączy się doświadczenie teraźniejszości (obecności). Uczestnicząc bowiem w jedności jestestw w bycie, doświadcza się ich teraźniejszości jako aspektu wspólnego dla każdego z jestestw. Bazując na rozważaniach Eugena Finka, Albert wykazuje, że o ile przestrzenne określenie „tu" prowadzi do rozróżnienia bytów (każdy ma przecież wyłącznie swoje „tu"), o tyle czasowe określenie „teraz" ma charakter jednoczący i uniwersalny (moje „teraz" jest także „teraz" każdego jestestwa). Mistyczne zorientowanie życia właśnie na „teraz" jest środkiem do odnalezienia spokoju istnienia, gdyż uwalnia od ciągłej pogoni za przyszłością („niełapczywa forma namiętnego istnienia" Ulricha z powieści *Człowiek bez właściwości* R. Musila). Rozważania te prowadzą do przyjęcia tezy R. Schlegla, że najdoskonalsze życie to czysta wegetacja.

Analizując moment szczęśliwości mistycznego doświadczenia, Albert wspiera się głównie na *Marzeniach samotnego wędrowca* Rousseau, *Nieśmiertelności* Kundery i *Siedmiu dniach stworzenia* Maksimowa. Autor stara się pokazać, w jaki sposób i dlaczego udział w elementarnym bycie może przynieść człowiekowi szczęśliwość, odróżniając ją zarazem od uszczęśliwienia, którego przyczyną są jestestwa. Wyjaśnia również rolę zatracenia podmiotowości i poczucia jedności z wszystkimi jestestwami w mistycznym doświadczeniu szczęśliwości. Omówienie czwartego momentu mistycznego doświadczenia, czyli miłości, jak mi się zdaje, ma szczególne znaczenie dla mistyki jako dziedziny filozofii, gdyż filozofia już na podstawie samej swej nazwy ma być przecież miłością mądrości. Kluczowa jest tu myśl Platona, a w szczególności dialog *Uczta.* W niej to bowiem filozofii nadany został otwarcie charakter erotyczny, a samego Erosa uznał Grek za prawzór i model filozofa. Rzetelna analiza pojęcia miłości prowadzi Karla Alberta do przedstawienia niezwykle interesującej interpretacji platońskiego rozumienia fi-

lozofii[1]. Interpretacja ta zmierza do pokazania, iż ostatni stopień poznania (dążenia erotycznego) jest przynajmniej „mistycyzowaniem", jeżeli użycie słowa „mistyka" poczytane mogłoby być w przypadku Platona za nadużycie.

Pierwszą część kończy omówienie momentu śmierci, przy czym należy podkreślić, że doświadczenie śmierci może być tu rozumiane wielorako. Jedno z bardziej znanych ujęć przedstawia platoński *Fedon.* Śmierć, pojmowana jako uwolnienie duszy od ciała, przedstawiona jest tu jako cel filozofowania, albowiem tylko w tym stanie osiągnąć można, według Platona, poznanie czyste, niezmącone wielością i zmiennością. Tego rodzaju fragmenty dobitnie uzasadniają klasyfikację Platona jako ojca europejskiej mistyki i niejako pramistyka. Filozofia jest jednak także środkiem przeciw lękowi przed śmiercią, czego dowodzi Albert w oparciu o Fedona, a także *Śmierć Wergilego* pióra Hermanna Brocha oraz teksty Simone Weil.

Druga część omawianej książki pokazuje, w jaki sposób mistycy próbowali przekazać swoje przeżycia, przekładając je na zupełnie inną sferę - sferę języka. Należy tutaj wspomnieć o „najwznioślejszym" środku wyrazu mistycznych przeżyć - *sanctum silentium,* kwestię którego Karl Albert, tam gdzie się tylko dało, oczywiście przemilczał. W niniejszej części autor zajął się omówieniem pięciu najczęściej używanych pojęć. Są nimi: *Tao, Atman, Hen, Byt, Bóg.* Słowa uznania należą się Albertowi zwłaszcza za dwa pierwsze rozdziały poświęcone mistyce chińskiej i indyjskiej, jako że są one w Europie stosunkowo mało znane. Należy tylko mieć nadzieję, że dzięki publikacjom takim jak *Wprowadzenie* zainteresowanie niezwykle interesującymi systemami rodem z Dalekiego Wschodu będzie powoli wzrastać. Pierwszy rozdział niniejszej części poświęcony jest analizie chińskiego pojęcia *Tao,* opartej głównie na fundamentalnej księdze taoizmu *Tao-te-king* i na komentarzach do niej. *Tao,* pierwotna zasada świata, jest dwojakie: imienne i bezimienne. To pierwsze ma być przyczyną wielości (świata), drugie zaś jest przyczyną pierwszego. Porządek ten jest jednak pozorny i kwestia znaczenia i „miejsca" *tao* nastręcza wiele problemów (Albert podaje oczywiście swoje, niezwykle interesujące, rozwiązanie). Najbardziej, moim zdaniem, interesującą kwestią tego rozdziału jest problem relacji pojęcia *tao* do „zachodniego" bytu. *Tao* jest z natury dwoiste (co wca- le nie musi znaczyć, że są dwa oddzielne *tao);* imienne *tao* odpowiada byto- wi, bezimienne zaś niebytowi. Owo oczywiste dla filozofa chińskiego rozróżnienie dla filozofa zachodniego wcale takie nie będzie. Tym bardziej za- tem ciekawa wydaje się konfrontacja tak odmiennych sposobów myślenia. Zarówno rozważania Karla Alberta, jak i rozważania przez niego sprowokowane mogą

[1] **Czytelnikom szczególnie zainteresowanym tym tematem polecam inną pracę Karla Alberta: O *platońskim pojęciu filozofii.* Warszawa 1991.**

wnieść dużo światła do osobistego pojmowania doświadczenia mistycznego (nie tylko chińskiego!).

Drugi rozdział tej części poświęcił autor indyjskim pojęciom *brahmana* i *atmana*. Pierwszy termin wyrażać ma „boskość", drugi natomiast był pierwotnie używany na określenie duszy jednostkowej. Albert pokazuje ewolucję obu terminów ściśle złączoną z rozwojem mistyki indyjskiej. Problemy poznania *brahmana*, jedność *atmana* z *brahmanem*, wykazują większość cech wspólnych zarówno z taoizmem, jak i z mistyką Zachodu. Rozdział poświęcony upaniszadom kończy porównanie sposobów i celów filozofii wschodniej i zachodniej.

Pozostałe trzy rozdziały omawianej części poświęcone są kolejno pojęciom Jedni, Bytu i Boga (także w ich historycznym aspekcie). Mocną stronę *Wprowadzenia* stanowią na pewno rozważania dotyczące pojęcia Jedna u Greków obejmujące przede wszystkim Heraklita, Platona i Plotyna. Oprócz powrotu do rozważań nad Platonem sporo miejsca poświęcił autor prezentacji pewnych wątków myśli Plotyna. Ze względu na fakt, iż wielu późniejszych mistyków opierało się na jego pismach i od niego właśnie się uczyło, mamy prawo do uznania mistyki Plotyńskiej za ujęcie niejako modelowe. Uważam, że część niniejsza doskonale pokazała, że pomimo wielości pojęć używanych przez mistyków w zależności od uwarunkowań geograficzno-kulturowych, treści mistycznych doświadczeń są zbliżone.

Trzecia część *Wprowadzenia* poświęcona jest prezentacji systemu filozoficznej mistyki. Zamiar ten może się wydać czytelnikowi nieco dziwny, gdyż z syntezy myśli autorów różnych epok i kultur powinien wyjść jedynie twór hybrydalny. Nie jest to jednak prawdą, co Karl Albert, moim zdaniem, zdołał wykazać przekonywająco i dobitnie. Zestawienie myśli mistyków mających na pierwszy rzut oka niewiele wspólnego tworzy bowiem spójniejszy system niż ogólnie pojmowany platonizm czy arystotelizm. Fundamentem i ośrodkiem proponowanego systemu jest oczywiście metafizyka. Traktuje ona o bycie w rozumieniu mistycznym, którego poznanie osiągnąć można nie naukowo czy racjonalnie, lecz poprzez bezpośrednie doświadczenie. Proponowany przez Karla Alberta rodzaj poznania bazuje na modelu platońskim, którego przedstawienie oparte jest głównie na „alegorii jaskini" i niepisanych naukach Platona. Unikalny charakter mistycznej metafizyki oddaje w pełni interpretacja filozofii Platona, jako filozofii od zdziwienia do zdziwienia.

Autor przedstawia także krótką charakterystykę porównawczą trzech rodzajów metafizyki dla dobitniejszego podkreślenia osobliwości metafizyki mistycznej. Wyróżnionymi tu rodzajami są: arystotelizm jako orientacja naukowa, gnoza („metafizyka opisowa") zorientowana na historię zbawienia (m.in. większość teorii chrześcijańskich, Hegel i Heidegger) oraz platonizm

zorientowany na sferę ducha (to jest oczywiście mistyczny rodzaj metafizyki) będący zarazem swoistym sposobem życia.

Drugą z prezentowanych dyscyplin jest noetyka, który to termin, ze względu na swą etymologię, pragnie Albert zarezerwować dla mistycznego rodzaju poznania. Autor wyróżnił tu także i omówił cztery główne problemy, którymi ma się ona zajmować. Są nimi mianowicie: poznanie i miłość, wiedza i mądrość, mowa i milczenie, poznanie i byt. Przedstawiając drugą z wymienionych kwestii (wiedzę i mądrość) autor dokonał bardzo ciekawego, choć nazbyt zwięzłego, omówienia roli mitu i kultu w filozofii. Albert opowiada się także za pozajęzykowym charakterem poznania w do dziś jeszcze aktualnym sporze. Uzasadnienie opiera się, po raz kolejny, na platońskiej „metaforze jaskini" i *Uczcie*. Teksty te są, jak widać, niewyczerpaną kopalnią zarówno interpretacji, jak też i wiedzy dotyczącej podstaw mistyki.

Kolejną dziedziną prezentowanego systemu jest etyka. Albert stara się pokazać, iż błędne jest traktowanie mistycznej etyki jako niemożliwej z tego tylko powodu, że mistyk odwraca się od świata kierując uwagę do wewnątrz (etyka miałaby być *ex definitione* możliwa tylko w odniesieniu do jakiejś społeczności). Mistyczne doświadczenie odwraca się wprawdzie od świata, lecz odnalezienie jedności z bytem jest zarazem odnalezieniem jedności z jestestwami. Ma to istotne konsekwencje dla kwestii etycznych. Implikuje to mianowicie choćby fakt zwiększonej odpowiedzialności mistyka - odpowiada on nie tylko za siebie, lecz także za innych ludzi. Albert dowodzi też, że do mistyków mogą odnosić się pojęcia cnót kardynalnych (mądrość, męstwo, roztropność, sprawiedliwość), a także trzech cieszących się obecnie największym poważaniem cnót (tolerancja, solidarność, odpowiedzialność). Mówi wręcz, że pojęcia te w pełni mogą dotyczyć tylko mistyków. Omówienie etyki kończą uwagi na temat stosunku mistyków do świata (czy też wszechświata). Czwartą z proponowanych dyscyplin jest estetyka. Pierwszoplanowym zadaniem jest dla Alberta wykazanie, że filozoficzna estetyka jest jeszcze obecnie możliwa. Aby tego dokonać, autor cofa się w swych rozważaniach do starożytnych Greków i stara się prześledzić dzieje filozoficznej myśli dotyczącej piękna. Przy prezentacji teorii mistycznej estetyki autor wspiera się przede wszystkim na pismach i wypowiedziach wybitnych artystów takich jak Cézanne, Klee czy Mondrian.

Ostatnią z zaprezentowanych dziedzin jest pedagogika. Głównym jej wezwaniem jest „przebudzenie świata wewnętrznego". Jest to postulat dość istotny dzisiaj, gdy człowiek coraz bardziej zatraca się w wielości, w świecie kultury masowej. Zwrot do wewnątrz ma, według Alberta, pomóc odkryć człowiekowi prawdziwy wymiar jego jaźni, prowadząc w dalszej kolejności do przeżyć mistycznych, choć jest to być może życzenie nazbyt optymistyczne.

Albert prezentuje w tej książce wiele własnych interpretacji, które prawdopodobnie przez niejednego czytelnika będą uważane za wielce problematyczne lub co najmniej sporne. Zapewniam jednak, iż każda z nich poparta jest bogatym materiałem źródłowym (mistykę oraz zagadnienia z jej pogranicza Karl Albert bada przecież już od wielu lat), a często także analizą etymologiczną pojęć. Dodatkową zaletą omawianej pozycji jest jej komunikatywność oraz walory językowe, za co wyrazy uznania należą się Józefowi Marzęckiemu, tłumaczowi.

Pisząc niniejszą książkę Karl Albert niejednokrotnie musiał natykać się na problemy związane ze specyficznym statusem dyskursu mistycznego. Bezpośrednim jego następstwem jest niemożliwość napisania całkowicie niemistycznej książki o mistyce, w przeciwnym razie niewiele by miała ona z mistyką wspólnego. Wspomniałem wyżej, iż pozycję tę można czytać z dwóch perspektyw, z których jedna jest niemistyczna, a drugą mógłbym nazwać mistycyzującą. Lektura tekstów pod kątem ich filozoficznej analizy pozwala czytelnikowi na pierwszy wgląd w świat filozoficznej mistyki. Zapewnić ona może odpowiednie nastawienie wewnętrzne dla wzniesienia się wyżej - do kontemplacji tekstów samych mistyków. Ważne jest przy tym, by pisząc o mistyce nie powiedzieć zbyt dużo. Mistyka jest dziedziną, której nie da się zgłębić na podstawie książki, nie ma więc potrzeby pisać naukowych rozpraw dotyczących treści przeżyć mistycznych. Albert doskonale o tym wie i dzięki temu unika banalności. *Wprowadzenie* jest tylko wprowadzeniem. Książka ta ma więc charakter zachęty do powrotu do pism wielkich mistyków i do indywidualnych zmagań z nimi i z sobą samym. Jej przesłanie dopiero wtedy można zacząć wypełniać, gdy się ją zamknie i odrzuci. Mistykiem bowiem może być każdy, lecz nie każdy musi.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 35 2003

DAMIAN LESZCZYŃSKI

KRÓTKA HISTORIA ROZUMU

Bertrand Saint-Sernin: *Rozum w XX wieku,* tłum. Marian Leon Kalinowski, Bogdan Banasiak. Gdańsk, słowo/obraz terytoria, 2001, 384 s.

12 marca 2002 roku Bertrand Saint-Sernin został członkiem francuskiej Academie des Siences Morales et Politiques, renomowanej instytucji istniejącej od czasów Rewolucji Francuskiej. Pomimo tak wielkiego uznania ze strony swoich rodaków, ten ponad siedemdziesięcioletni dziś autor kilkunastu książek z zakresu filozofii nauki, filozofii polityki i krytyki literackiej pozostaje w naszym kraju filozofem całkowicie nieznanym, podobnie zresztą jak pozostali przedstawiciele „akademickiego" nurtu filozofii francuskiej, zagłuszeni hałaśliwą sławą francuskiej odmiany postmodernizmu (zwaną także czasem poststrukturalizmem). Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, od dłuższego czasu promujące na rodzimym rynku współczesną filozofię francuską, opublikowało niedawno jedną z ostatnich książek Saint-Serina - i chyba najbardziej reprezentatywną dla jego twórczości - *Rozum w XX wieku.* Ta skondensowana historia sposobów, w jaki na przestrzeni ostatniego stulecia próbowano racjonalizować świat zjawisk przyrodniczych i społecznych, tak odległa zarówno od anglosaskiego podejścia do epistemologii i filozofii nauki, jak również od projektów postmodernistycznych, z pewnością zasługuje na uwagę.

Celem, jaki postawił przed sobą Saint-Sernin, była rekonstrukcja dziejów rozumu oraz rozmaitych form, jakie przybierał on w trakcie ostatnich stu, a nawet stu pięćdziesięciu lat (dwudzieste stulecie - jako pewna epoka w dziejach myśli - zaczęło się bowiem, zdaniem autora, już w latach siedemdziesiątych wieku XIX). Za nić przewodnią badań posłużyć miała nauka, która „już to bezpośrednio, już to za pośrednictwem techniki nasyca [...] sobą i kształtuje minione stulecie", a także towarzysząca jej filozoficzna refleksja nad mechanizmami poznania. Przyjąwszy takie założenia, autor opracował metodę, pozwalającą odtworzyć dwudziestowieczne dzieje rozumu („za punkty wyjścia przyjąć kilka światowych metropolii; wybrać najważniejsze dyscypliny; wyróżnić tych, którzy się chlubnie w nich zapisali; odnotować znamienne daty; nie obawiać się przemieszania rzeczy najdawniejszych z najnowszymi"), jednakże jego zamiar nie ograniczał się do czysto historycznego zdania sprawy z tego, co się zdarzyło. Spojrzenie wstecz i namysł nad

przeszłością, którego efektem jest praca *Rozum w XX wieku*, ma ponadto, zdaniem Saint-Sernina, pozwolić „odtworzyć zerwaną więź pomiędzy tym, co Kant nazywał rozumem spekulatywnym i rozumem praktycznym, pomiędzy wiedzą i świadomością" (s. 10). Czy autorowi udało się osiągnąć cele, jakie przed sobą stawiał? Przyjrzyjmy się bliżej realizacji tego ambitnego programu.

Czytając - a także oceniając - książkę Saint-Sernina, należy mieć na uwadze występujące w niej dwie warstwy, czy też dwa toki narracji: po pierwsze, próbę charakterystyki przemian w myśleniu Zachodu w ostatnich stu latach (tu autor przemawia do czytelnika jako historyk idei poszukujący genezy pewnych zjawisk), po drugie, interpretację, ocenę i niejednokrotnie krytykę pewnych nurtów, dyscyplin, rozwiązań (i w tym miejscu mamy do czynienia z filozofem-polemistą, który w oparciu o materiał historyczny usiłuje dać nowe, lepsze rozwiązania). Zacznijmy od warstwy historycznej.

„Miałem jasność co do metody" - pisze Saint-Sernin - wymykał mi się jednak sam przedmiot dociekać: czymże był «rozum w XX wieku»? Kiedy się narodził? Potrzebowałem nieco czasu na to, żeby uświadomić sobie, iż rozum czasów nowożytnych narodził się w epoce Goethego i Kanta" (s. 13). Taki jest też punkt wyjścia badań. Kantowska koncepcja rozumu i w pewnej mierze opozycyjna do niej koncepcja Goethego stanowią, zdaniem autora, swego rodzaju archetypy, podstawowe wzorce stanowisk, jakie zajmowano wobec rozumu oraz racjonalności w kolejnych dekadach. Podczas gdy Goethe, opiewając „przygodę rozumu", uważa go za władzę poznawczą zdolną wniknąć w zmienność rzeczy, a dzięki temu zrozumieć procesy rozwojowe i przemiany dokonujące się w przyrodzie, Kant wyraźnie ogranicza jego rolę. Wedle niego, rozum „jedynie przeczuwa dokonania przyrody i sztuki, nie będąc zdolnym do tego, by czynić je zrozumiałymi, przejrzystymi" (s. 22). Granice poznawalnego świata, wytyczone przez obszar możliwego doświadczenia, są równocześnie granicami zasadności stosowania rozumu; poza nimi mamy intuicje i przeczucia, nagłe przebłyski geniuszu, ale nie uzasadnioną i sprawdzalną wiedzę.

Autor słusznie zauważa, iż restrykcyjne trzymanie się Kantowskiej zasady, w myśl której poznajemy jedynie zjawiska, podczas gdy rzeczy same w sobie pozostaną dla nas na zawsze niepoznawalne (i z tego też względu należałoby o nich milczeć), prowadzić może do pesymizmu i zwątpienia. Asceza poznawcza, zaakceptowanie własnego ograniczenia pociąga za sobą (choć nie nieuchronnie) zerwanie pomiędzy rozumem a światem: „zaniechawszy polegania na wszechświecie jako sprzymierzeńcu w realizacji zamiarów i oczekiwać, człowiek przywyka do tego, by liczyć już tylko na posiadaną wiedzę i własne umiejętności" (s. 55). Jednakże próby pokonania owego pesymizmu, które zaproponowała dziewiętnastowieczna filozofia

pod postacią Heglowskiego idealizmu i marksowskiego materializmu, dowodząc, że prawa rozumu i prawa rzeczywistości są identyczne (dzięki czemu można było twierdzić, iż oto rozpoznało się mechanizm dziejów i przepowiadać nieuchronną" przyszłość), z punktu widzenia etycznego zdają się jeszcze bardziej wątpliwe, zwłaszcza jeśli spojrzeć na to, co wynikło z ich praktycznego zastosowania. Należałoby więc nie tyle wyzwolić rozum z pęt narzuconych mu przez filozofię transcendentalną, ile raczej nauczyć się funkcjonować w ramach granic. Losy filozofii postkantowskiej, która nie uległa łatwej pokusie idealizmu bądź materializmu, stanowić będą próbę realizacji tego zadania.

Kant, zdaniem Saint-Sernina, zapoczątkował nowoczesną koncepcję rozumu, ale też był ostatnim, który zakładał niezmienność systemu kategorialnego, za pośrednictwem którego ujmuje się rzeczywistość. W XIX wieku następuje bowiem coś, co francuski autor nazywa „udynamicznieniem i zróżnicowaniem kategorii" - i temu zagadnieniu poświęcony jest drugi rozdział książki. Na przykładzie Cournota i Diltheya Sain-Sernin pokazuje, w jaki sposób, unikając owej drogi na skróty, jaką było utożsamianie struktury rozumu ze strukturą bytu, próbowano stosować rozum do tego, co zmienne i przemijające do historii. „Wnikając w idee Cournota i Diltheya, konstatujemy, że u schyłku XIX wieku dysponowano dwoma paradygmatami przydatnymi do konceptualizowania historii: pierwszym jest paradygmat gier strategicznych, wymagający poznania reguł i obserwowania kolejnych partii; drugi to paradygmat komunikatów, który wymaga rozszyfrowania, a więc opanowania kodu i zrozumienia sensu" (s. 7374). Narzędzia matematyczne, z jednej strony, i hermeneutyka, z drugiej, zdają się nieść ze sobą nadzieję na możliwość stworzenia racjonalnych nauk sprzecznych, równie użytecznych i obiektywnych - choć, jak w przypadku Diltheya, posługujących się odmiennymi metodami - co nauki przyrodnicze. „Dzięki pierwszej z ukazanych perspektyw dochodzi [...] do zastosowania metod, które okazały się skuteczne w naukach przyrodniczych, także w naukach społecznych, druga perspektywa sprawia, że procedurami egzegetycznymi, jakie stosowano początkowo tylko do tekstów (świętych i laickich), zostają objęte - przez analogię albo przez użycie metafory - również czyny" (s. 74). Chociaż oba te rozwiązania mają na celu rozstrzygnięcie pewnych kwestii epistemologicznych, a w dalszej mierze, określenie metod postępowania badawczego w naukach społecznych, pociągają również za sobą specyficzne poglądy natury ontologicznej. Ponadto, przyjmując jedno bądź drugie rozwiązanie, jest się zmuszonym zaakceptować określoną koncepcję podmiotu. „Kto porównuje ludzi do graczy albo do strategów, ten stawia na rozum i wolność; kto porównuje ludzkie żywoty do komunikatów albo znaków, ten daje do zrozumienia, że niezależnie od tego, iż pewne znaki biorą się z aktów woli, bywa

i tak, że egzystencja człowieka wydaje się również jemu zamkniętym listem, którego adresat nie potrafi otworzyć" (s. 74).

W dalszych rozdziałach Saint-Sernin próbuje śledzić rozwój „narzędzi rozumu", jak sam to nazywa, a wiec nowych sposobów racjonalizacji rzeczywistości przyrodniczej i społecznej, które w dużej mierze stanowią kontynuację omówionych powyżej perspektyw. W rozdziale *Nowe narzędzia rozumu w nauce na początku XX wieku* omawia (trzeba przyznać, iż czasem nazbyt ogólnie - do tego jeszcze wrócę) przemiany w fizyce związane z powstaniem teorii względności i mechaniki kwantowej, a także towarzysząc im nowe rozwiązania w filozofii nauki i metodologii (autor, za co należy mu się duże uznanie, dostrzega istotny wkład, jaki wnieśli do dwudziestowiecznej refleksji nad nauką Ernst Mach i Pierre Duhem). W kolejnym rozdziale, *Narzędzia rozumu w literaturze i naukach społecznych,* Saint-Sernin, sięgając po postacie Simmela, Freuda, a także Conrada, przedstawia zachodzące w tym samym czasie zmiany w humanistyce.

Choć celem obu tych rozdziałów nie jest, jak się zdaje, ani wyczerpujące omówienia idei wspomnianych myślicieli, ani też ukazanie wielości wątków myśli przełomu XIX i XX stulecia, lecz przede wszystkim charakterystyka zmieniających się relacji pomiędzy rozumem teoretycznym a praktycznym, między wiedzą, a wypływającym z niej działaniem, to jednak autor nazbyt często ulega „leksykonowemu" sposobowi pisania, zasypując czytelnika datami i tytułami prac, co w wielu wypadkach wydaje się zupełnie zbędne. Również podejmowanie przezeń wielu wątków, które często nie znajdują później kontynuacji, skrótowe i często nazbyt ogólne omawianie problemów (zwłaszcza z dziedziny nauk ścisłych) może wywołać wrażenie pewnego chaosu. W podobnej manierze napisane są zresztą pozostałe „historyczno-sprawozdawcze" rozdziały książki: *Konfiguracje rozumu około połowy XX wieku, Działanie w XX wieku* i *Rozum u schyłku XX wieku.* Ta wielowątkowość, połączona często ze skrótowością i ogólnikowością, z pewnością nie raziłaby w książce popularnonaukowej, jednak od pracy z zakresu historii idei można chyba oczekiwać trochę więcej (inna sprawa, że wyczerpujące i wnikliwe omówienie wszystkich wspomnianych przez autora problemów wymagałoby książki o co najmniej trzy razy większej objętości).

Owe słabości warstwy historycznej książki zostają jednak całkowicie zrekompensowane przez towarzyszące jej rozważania filozoficzne, i o nich chciałbym teraz wspomnieć. Przede wszystkim wielką zaletą pracy Saint-Sernina jest ukazanie genezy strukturalizmu połączone z próbą odpowiedzi na pytanie o przyczyny degeneracji tego tak płodnego, zdawałoby się, programu badawczego w ramach nauk społecznych. Zdaniem autora, jeśliby zastosować do historii strukturalizmu Comte'owskie prawo trzech stadiów, wówczas okazałoby się, że przebiegała ona w przeciwnym kierunku niż dokony-

wało się to w innych naukach. W rozwoju strukturalizmu najpierw nastąpiła faza pozytywna (pierwsze trzy dekady XX wieku), kiedy to pojęcie struktury wykorzystywano w matematyce i naukach ścisłych, następnie, wraz z przyjęciem modelu proponowanego przez językoznawstwo jako wzorca postępowania we wszelkich naukach społecznych, strukturalizm wstąpił w fazę metafizyczną, trwającą mniej więcej do końca lat pięćdziesiątych, i wreszcie, w latach sześćdziesiątych, nurt ten wkroczył w fazę teologiczną, zastępując hipotezy dogmatami, a program badawczy przekształcając w ideologię.

W pierwszym, pozytywnym okresie, pojęcie struktury (którego prehistoria, jak pokazuje autor, sięga Platońskiego *Timajosa)* pojawiło się w matematyce wraz z tzw. „programem Hilberta", który wiązał się z nadzieją na „zrekonstruowanie całej matematyki w sposób ścisły, wyłącznie z zastosowaniem w dowodzeniu metod finitystycznych" (s. 163). Nadzieja ta dość szybko została rozwiana przez twierdzenie Gödla, który wykazał granice formalizacji, „nieredukowalność matematyki do samych form logicznych, a prawdy do niesprzeczności" (s. 164). Dokonane w kolejnych latach odkrycia Tarskiego, których konsekwencją było uświadomienie sobie granic formalizacji języków potocznych, sprawiły, iż zaczęto sceptycznie spoglądać na program powszechnej formalizacji, który później tak łatwo został zaakceptowany przez nauki społeczne, a zwłaszcza antropologię. Dużo lepsze rezultaty dało połączenie metod strukturalnych z teorią gier, co następnie z wielkim powodzeniem zaczęto wykorzystywać w naukach ekonomicznych. Jednakże ów paradygmat zmatematyzowanego strukturalizmu został przez kolejne pokolenia myślicieli posługujących się tym terminem całkowicie pominięty, co oznaczało, zdaniem autora, zwrot od nauki w stronę metafizyki i ideologii. „Ten pierwszy strukturalizm, strukturalizm wieku pozytywnego, we Francji odbił się niewielkim echem. Od swych narodzin był obiektem podwójnego nieporozumienia: Ruyer był oskarżany o materializm, a Poirier o fenomenalizm. Ten pierwszy nazbyt umacniał struktury; ten drugi nadmiernie je rozmywał. Albert Lautman i jego przyjaciel Jean Cavailles, obaj należący do ruchu oporu, zostali zastrzeleni przez Niemców. II wojna światowa przyniosła zapomnienie i naiwną ideę, że nawet w filozofii wszystko da się odtworzyć" (s. 170). Doszło do tego, że „nie znający najczęściej elementarnej logiki matematycznej, strukturaliści z formacji literackiej nie uwzględniali - począwszy od lat sześćdziesiątych do dziś - granic formalizacji, które wszak zostały wyraźnie rozpoznane w latach trzydziestych. Toteż byli oni apostołami fałszywej nauki" (s. 164).

Dla strukturalizmu wiek metafizyczny nastał zatem wraz z przyjęciem fonologii jako wzorca metody badawczej. Tym samym strukturalizm, głosząc jedność myśli ludzkiej, rozumu ludzkiego (co było konieczne, jeśli chciało

się prowadzić badania na zasadzie ekstrapolacji, tzn. przenosząc wyniki badań społeczeństw prymitywnych na społeczeństwa cywilizowane), zaczął równocześnie zmierzać w kierunku ontologizacji struktur, zakładając przy tym, iż każda dziedzina ludzkiej aktywności da się przełożyć na system znaków. Jedną z konsekwencji, która stała się symptomatyczna dla całego ruchu strukturalistycznego, było traktowanie indywiduów jako swego rodzaju przedmiotów, a co za tym idzie, podważenie wolności i autonomii podmiotu zarówno myślącego, jak i działającego. „O przyjęciu przez Claude'a Lévi-Straussa w etnologii modelu fonologicznego rozstrzygnęły dwie okoliczności: jego bezpośredni podziw dla Jakobsona i metafizyczne przekonanie, że świat ludzi, tak jak świat fizyczny, składa się raczej ze znaków i przekazów niż z projektów i działań" (s. 173). Antropologia strukturalna, idąc w tym miejscu śladem pozytywizmu logicznego, poczęła żądać jednego paradygmatu dla wszystkich nauk społecznych, a wzorcem dla paradygmatu tego miała być właśnie fonologia. „Lévi-Strauss, zauroczony rewolucją w biologii molekularnej i jej pozornym podobieństwem do językoznawstwa strukturalnego, twierdzi kategorycznie, że świat fizyki i świat etnologii zależne są od tego samego podejścia teoretycznego, od tego samego paradygmatu naukowego. W ten sposób przechodzi on od nauki do metafizyki, czego Auguist Comte (co do którego zauważył, iż «już wcale się go nie czyta») by nie zaaprobował", (s. 175).

Trzecia generacja strukturalistów - działający w latach sześćdziesiątych „strukturaliści teologiczni" - doprowadziła program Lévi-Straussa do skrajności, czyniąc swym głównym celem walkę z podmiotem jako autorem i próbując uwikłać go w sieć struktur, będących rzekomo faktycznymi i ostatecznymi determinantami jego zachowania. „Około roku 1960 strukturalistyczna metafizyka zmienia się w religię i estetyzm. Podczas gdy strukturalizm antropologiczny Lévi-Straussa, naukowy w intencji, staje się metafizyką wskutek niecierpliwości myśli, która chce zunifikować to, co przyroda oddziela, i zamknąć system wiedzy, ostatnie wcielenia nurtu porzucają ten postulat jedności: wynika z tego swego rodzaju intelektualny i estetyczny politeizm" (s. 181). Być może, zauważa Saint-Sernin, nie doszłoby do tej przemiany strukturalizmu w ideologię, gdyby uprawiający go humaniści (zazwyczaj, zdaniem autora, słabo obeznani z logiką i matematyką), za wzorzec postępowania badawczego nie przyjęli fonologii, lecz teorię gier, która pozwoliłaby nie tylko opisywać zjawiska i procesy (tzn. przekładać je na język sformalizowany), ale również je wyjaśniać. „Gdy porównać płodność modeli matematycznych w ekonomii ze względną jałowością modelu fonologicznego w etnologii, można zacząć żałować, że nie doszło do spotkania między Lévi-Straussem a von Neumannem. Badania tego pierwszego straciłyby na metaforycznym bogactwie, a zyskały na płodności" (s. 178). Co

najważniejsze, teoria gier, w przeciwieństwie do modeli fonologicznych, byłaby w stanie wyjaśnić zachowania podmiotów, nie uciekając się do mało wyszukanej koncepcji powszechnego determinizmu (ostateczną instancją determinującą stały się w tym wypadku właśnie struktury). Dzięki temu można by uchronić w naukach społecznych ideę autonomicznych podmiotów, będących decydentami i wykonawcami, podmiotów wyposażonych w wolną wolę, nie zaś całkowicie podporządkowanych ukrytym za sceną reżyserom - tajemniczym strukturom, do których zdemaskowania powołano „ideologię podejrzeń", obficie czerpiącą z dokonań Nietzschego, Freuda i Marksa. „Strukturalizm, gdy opuszcza dziedzinę matematyki i fizyki, stając się metafizyczną koncepcją człowieka, odrzuca postulat indywiduum jako podmiotu wolnego. Jeśli teoria wymiany zainspirowana matematyką dowiodła swej płodności, to ta, która za model przyjęła fonologię strukturalną, nie przyniosła bodaj rezultatów równie substancjalnych. W wyborze paradygmatu istnieje pewna opcja i niewątpliwie pewien błąd która nie dotyczy wyłącznie narzędzi i metody, lecz także przedmiotu, idei człowieka" (s. 191).

Drugi z ważnych wątków poruszanych przez Saint-Sernina, o którym należałoby wspomnieć, dotyczy kwestii tylko pozornie odległej od poprzedniej: stosunku między rozumem, racjonalnością, a złem. Piszę tu o pozornym dystansie dzielącym oba problemy, albowiem w istocie w jednym i w drugim wypadku kluczową rolę odgrywają pojęcia podmiotu, wolnej woli i odpowiedzialności. „Czy rozum miał swój udział w powstaniu systemów totalitarnych? - pyta autor we *Wstępie* - Czy jego właściwości okazały się pomocne w stosowaniu przemocy i terroru? Czy milczał, kiedy powinien był reagować?" (s. 10). Krótko mówiąc, czy wolne i autonomiczne podmioty kierujące się rozumem ponoszą odpowiedzialność za polityczne zło? Czy intelektualną spekulację, za którą poszły konkretne działania, można obarczyć winą za to, do czego doszło w III Rzeszy i ZSRR?

Problem związków między racjonalnością (zwłaszcza tą oświeceniową czy pozytywistyczną, jak zwykli ją zwać jej przeciwnicy) a dwudziestowiecznymi systemami totalitarnymi, stanowiącymi przemyślne machiny do eliminacji i eksterminacji ludzi, jest nienowy. Różniący się pod wieloma względami myśliciele skłonni byli zgadzać się, iż przesadna ufność w rozum, scjentystyczne i mechanicystyczne ideologie, a także obwołanie człowieka panem i władcą przyrody miały niemały udział w powstaniu zjawisk tego rodzaju, jak nazizm czy komunizm. Myśl ta, choćby i była po części prawdziwa, grzeszy wszakże nadmiernym uproszczeniem, a przy tym niewiele właściwie wyjaśnia. Oczywiście można się zgodzić, że totalitaryzm jako system zarządzania państwem potrzebuje wsparcia ze strony racjonalności i techniki - i o tyle wiąże się z rozumem - jednakże sam ma w sobie niewiele rozumnego; przeciwnie, jest zaprzeczeniem racjonalnego podejścia do świa-

ta, jest każdorazowo porzuceniem wiedzy na rzecz ideologii, moralności na rzecz pseudoreligii. Jeśli zatem chcemy wyrazić sprzeciw wobec zła zrodzonego przez totalitaryzm, wówczas odrzucenie rozumu, zanegowanie ideałów racjonalności i pogrążenie się w irracjonalizmie okazuje się chybionym rozwiązaniem. Należy raczej przyjrzeć się, w jaki sposób przekładano teorię na działanie, jak rozum praktyczny wykorzystywał - niejednokrotnie wypaczając - urojone zdobycze rozumu spekulatywnego; w jaki sposób ro- zum, stosowany instrumentalnie przez wolne jednostki, służył do wspiera- nia, uzasadniania i obrony tego, co nierozumne; słowem, nie odrzucając samego rozumu, należy przyjrzeć się bliżej wadliwym sposobom jego użyt- cia i ludziom, który je stosowali.

Saint-Sernin stara się rozważyć następujący problem: „Czy struktury zła, tak w Niemczech, jak i w Związku Radzieckim, działały jak siły fatalne? Czy też ludzie, którzy je ustanowili bądź ulegli fascynacji nimi, zachowali, nawet wówczas, gdy ulegli ich władzy, podejrzenie wolności lub nawet pełną odpowiedzialność? Czy rozum, który współdziałał ze zorganizowanym złem, był wkomponowany w to poniżenie, w to niszczenie człowieka przez człowieka?", i wreszcie, czy możemy uznać, że „te dwa systemy były radykalnie odmienne?" (s. 223). Wbrew opinii podtrzymywanej do dziś przez sporą część francuskich intelektualistów, dla których flirt z komunizmem stanowił swego rodzaju obowiązkowy chrzest polityczny, Saint-Sernin nie waha się zestawić obu dwudziestowiecznych totalitaryzmów, pokazując, że z punktu widzenia ludzkich cierpień, do jakich doprowadziły, stojąca za nimi spekulacja, choćby hołdowała szczytnym ideałom, nie może służyć obronie żadnego z nich. „Zapewne nie jest tym samym uwięzienie wrogów klasowych czy traktowanie jednostek innej rasy jako wrogów, skoro nie wybiera się sobie rasy, gdy tymczasem można wybrać sobie obóz. W wielkich procesach moskiewskich podsądni posuwali się do tego, że uznawali się za winnych. Żadna rewolucja nie ogranicza jednak swych ofiar do wrogów klasowych. Były w Rosji miliony niewinnych ofiar, miliony ludzi, którzy zginęli bez powodu. Ta postać eliminacji niewinnych była programowa" (s. 228). Pytając następnie, czy istnieje coś takiego, jak komunizm normalny i komunizm patologiczny, który - wedle zwolenników takiego rozróżnienia - miałby stanowić totalitarne wynaturzenie tego pierwszego, będącego ostatecznie słusznym projektem naprawy społeczeństwa, autor pisze: „Nie można w istocie utrzymywać, że zło wyrządzone przez system radziecki, miliony zabitych, nie było złem radykalnym; że w gruncie rzeczy chodziło o dobro, z którego nie wiedzieć jak, pod wpływem okoliczności zrodziło się zło. To prawda, że nie jest tym samym systematyczne zabijanie wszystkich jednostek należących do pewnej rasy, której eksterminacja została postanowiona, i systematyczne zabijanie jednostek uważanych za wrogów klasowych. W pier-

wszym wypadku, gdy ofiary są imiennie określone, okropność jest bardziej bezpośrednia, bardziej jawna, bardziej automatyczna; w drugim okropność skrywa się za legalnymi procedurami: przybiera pozory kary. Radykalne zło ma dwa aspekty: z jednej strony ujarzmienie lub eksterminację innych ludzi, z drugiej zaś ubranie tych zbrodni w działania cnotliwe" (s. 238). I z myślą o tych wszystkich, którzy byli w stanie dokonywać najbardziej karkołomnych sztuczek intelektualnych, aby tylko uchronić komunizm przed potępieniem, na jakie zasługuje radykalne zło, Saint-Sernin stwierdza: „Przy ocenie jakiegoś systemu politycznego nie można wybierać zgodnie ze skłonnością serca między rzeczywistością, o jakiej się pamięta, a tą, o jakiej się zapomina" (s. 239).

Jakie wnioski płyną z badań nad postaciami rozumu w XX wieku? Przede wszystkim, zdaniem francuskiego filozofa, dostrzegamy wciąż powiększającą się przepaść pomiędzy rozumem jako narzędziem poznawczym, instrumentem eksploracji świata, a rozumem jako zdolnością uzasadniania podejmowanych działań. Coraz łatwiej przychodzi nam realizacja zaplanowanych celów, coraz trudniej jednak dowieść, iż zasługują one na realizację. Równocześnie odpowiedzialność, jaka nad nami ciąży - co wynika zarówno z udoskonalenia metod spekulatywnych, jak i, przede wszystkim, z rozwoju nowych technologii, zwłaszcza w dziedzinie biologu i medycyny - staje się coraz większa. „Nasz rozum jest dzisiaj bardziej pewny swych narzędzi niż przeznaczenia, bardziej zadowolony z postaci i mechanizmów niż z sił i znaczeń [...] Ciasnota Ziemi i wstrząs spowodowany jego działaniami ujawniają podmiotowi działającemu, że jego myśl nie może być niewinna. Ślady ludzkiego działania nie ulegają zatarciu jak odciski stóp na plaży: rany zadane Ziemi trudno się goją. Odpowiedzialność jednostek stopniowo więc wykracza poza czas ich egzystencji" (s. 319). Jakie wyjście proponuje Saint-Sernin? Po pierwsze - należy podjąć próbę odbudowania intersubiektywnej wspólnoty zdolnej pogodzić pluralizm perspektyw, trzeba pójść „drogą Augustyna, Kartezjusza i Husserla". Po drugie - mimo wszystko należy postawić na rozum i to w tej postaci, jaką nadała mu nasza judeochrześcijańska kultura, pamiętając przy tym, że Jeśli opowiadamy się za rozumem, nie należy czynić tego ze względu na pocieszenie" (s. 323).

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 35 2003

DARIUSZ ŁUKASIEWICZ
Akademia Bydgoska

TEODYCEA PIEKŁA

Charles Seymour: *A Theodicy of Hell.* Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 2000, 210 s.

Książka Charlesa Seymoura *A Theodicy of Hell* wpisuje się na listę publikacji, które w ostatnich latach pojawiły się w nurcie analitycznej filozofii religii, a poświęcone są zagadnieniu piekła. Rozważania, które prowadzi się nad pojęciem piekła, należą do zakresu „filozoficznej teologii" - metoda rozważań jest filozoficzna, co polega na tym, że stosuje się w nich techniki analityczne wypracowane na potrzeby dowolnego dyskursu filozoficznego, a nastawienie, jakie towarzyszy dociekaniom jest krytyczne - nie chodzi o obronę jakiegokolwiek dogmatu czy ortodoksji takiej lub innej, lecz o ustalenie tego, co jest możliwe i wiarygodne.

Rozważania nad problemem piekła pojawiają się w kontekście problemu zła i teodycei; nie ulega wątpliwości, że piekło jest złem, zdaniem niektórych, największym z możliwych, jakie człowiekowi może się przydarzyć, z drugiej strony, sądzi się o Bogu, że jest i wszechmocny i „nieskończenie" miłosierny (kochający). Jak pogodzić ze sobą te dwie rzeczywistości: największego możliwego zła i nieskończonej, wszechmocnej miłości? Zdaniem niektórych nie da się tego pogodzić. Jedni przeto twierdzą, że istnienie zła (niekoniecznie największego z możliwych) wyklucza istnienie Boga lub czyni je mało prawdopodobnym, inni zaś uważają, że istnienie Boga wyklucza lub czyni prawdopodobnym w znikomym stopniu istnienie piekła. Pomiędzy oboma stanowiskami jest jeszcze trochę przestrzeni logicznej na poglądy umiarkowane. Głosi się więc, że zdania „Bóg istnieje" oraz „istnieje piekło" dadzą się ze sobą uzgodnić, trzeba tylko znaleźć odpowiednie ogniwo, które połączy oba te twierdzenia. Rozważania Seymoura wpisują się właśnie w poszukiwania takiego ogniwa. Ze względu na status epistemiczny, jaki autor nadje temu ogniwu, rozważania jego mają charakter „teodycei" piekła, a nie tylko „obrony". Samo rozróżnienie między „obroną" a „teodyceą" ma swoje korzenie w dociekaniach Alvina Plantingii, które miały na celu obronę teizmu przed zarzutem niespójności wysuniętym w swoim czasie przez Mackie'go. Idea Plantingii polegała na tym, by znaleźć takie zdanie (zbiór zdań), o których da się powiedzieć, że możliwe jest, iż są one prawdziwe, a zarazem są takie, że pozwalają one bez przeszkód pogodzić (uczynić

spójnymi ze sobą) zdania o istnieniu Boga i istnieniu zła. Do zdań tych zaliczył Plantinga m. in. zdanie o tym, że złe demony, mające wolną wolę i chcące zła, powodują wielkie katastrofy naturalne, skutkiem których ludzie giną lub cierpią. W ten sposób możliwe jest, jak utrzymywał, pogodzenie istnienia dobrego Boga z istnieniem zła naturalnego (nie spowodowanego złymi uczynkami ludzi).

Seymour stawia sobie w swojej książce bardziej ambitne cele; chodzi mu o to, żeby znaleźć takie zdania, które nie tylko mogą być prawdziwe (możliwe logicznie), lecz także, które są prawdopodobne i wiarygodne (możliwe epistemicznie). Rozróżnienie pomiędzy „obroną" a „teodyceą" sprowadza się przeto do rozróżnienia pomiędzy możliwością logiczną a możliwością epistemiczną. Możliwość epistemiczna jest funkcją naszych przekonań (zależy od tego, co wiemy), możliwość (niemożliwość) logiczna nie pozostaje w żadnej takiej zależności. Dla Euklidesa i wielu jego następców nie było epistemicznie możliwe, żeby trójkąt miał więcej niż sto osiemdziesiąt stopni, lecz było to logicznie możliwe (jest to prawdą w geometrii sferycznej, co zostało dopiero w dziewiętnastym wieku odkryte).

Otóż stanowisko, jakie Seymour prezentuje i którego broni, głosi, że jest możliwe logicznie i epistemicznie (zgodne z tym, co wiemy), że niektórzy ludzie będą doświadczać wiecznie nieszczęścia pogląd ten nazywa on „doktryną piekła". Tak określone stanowisko staje w opozycji do, powiedzmy, uniwersalizmu necesarystycznego stwierdzającego, iż jest „konieczne, że każdy zostanie zbawiony" i uniwersalizmu kontyngentnego postulującego, że „możliwe, że każdy zostanie zbawiony". Pogląd reprezentowany przez Seymoura może być nazwany antyuniwersalizmem kontyngentnym. Inna, rzecz jasna, jest natura tej opozycji, gdy antyuniwersalizm kontyngentny zestawimy z uniwersalizmem necesarystycznym - oba stanowiska są wzajemnie sprzeczne i nie do pogodzenia, nie ma natomiast sprzeczności pomiędzy antyuniewersalizmem kontyngentnym a kontyngentnym uniwersalizmem (zdaje się, że dogmat katolicki dopuszcza oba stanowiska).

W związku z pojęciem szczęścia, jakie występuje w przytoczonym określeniu piekła, należy tu wyjaśnić, że autor omawianej książki, zakłada, po pierwsze, że poprawna definicja szczęścia obejmuje zarówno składniki subiektywne, jak i obiektywne, oraz, po drugie, życie nieszczęśliwe w odniesieniu do „nieszczęścia piekielnego" jest nieszczęśliwe w każdym z dających się w nim wydzielić momentów. Subiektywne składniki szczęścia to uczucia przyjemności, zadowolenia. Subiektywne składniki nieszczęścia to uczucia przykrości, bólu. Obiektywną miarą szczęścia jest dobro, które się komuś przydarza, a nieszczęścia zło, jakie jest jego udziałem. Matka może być subiektywnie szczęśliwa, bo doznaje przyjemnego uczucia zadowolenia, gdy myśli, że jej córka świetnie sobie radzi w szkole. Jednak to subiek-

tywne szczęście nie ma obiektywnych podstaw, bo prawda, przypuśćmy, jest taka, że córka jest narkomanką, która nie radzi sobie w szkole i okłamuje swoją matkę. Otóż Seymour zakłada, że nieszczęście piekielne to nieszczęście zarówno w subiektywnym jak i obiektywnym sensie. Obiektywną podstawą nieszczęścia potępionego jest to, że pozbawiony on jest widzenia Boga, jednak dla wielu wcale nie musi to być źródłem jakiegokolwiek cierpienia. Poucza o tym doświadczenie: nie brakuje ludzi zadowolonych w życiu doczesnym, o których można powiedzieć, że zajmują w życiu postawę areligijną czy nawet antyreligijną. Ludzie tacy, choć obiektywnie nieszczęśliwi, mogą być subiektywnie szczęśliwi. Cóż by to było za piekło, chciałoby się zapytać, gdyby potępieni mogli całą wieczność pozostawać w stanie takiego subiektywnego szczęścia? Dlatego trzeba przyjąć - postuluje autor książki - że ci, którzy znajdują się w piekle, doświadczają uczuć o ujemnym znaku, czyli bólu, niezadowolenia, niespełnienia, lęku itp. Poza tym, właśnie w piekle musi być tak, że bilans każdego momentu piekielnej egzystencji jest ujemny. Wykluczone winno być, zdaniem Seymoura, że niektóre przynajmniej okresy w piekle są po zbilansowaniu w jakimkolwiek sensie aksjologicznie dodatnie (sześć dni męki piekielnej, siódmy dzień - przyjemności). Z drugiej strony jednak, wcale nie musi być tak, a z pewnych względów nie może, że męka piekielna jest cierpieniem największym z tych, jakie są możliwe dla człowieka. Chodzi tylko o to, żeby bilans każdego momentu takiej potępieńczej egzystencji był ujemny, nawet jeżeli jest nieznacznie ujemny, nieszczęście piekielne co do swojej intensywności może być więc tym, czego ludzie doświadczają już w życiu doczesnym (więcej złego niż dobrego, ale jednak właśnie i coś dobrego).

Warto może jeszcze odnotować dwa inne założenia, ważne dla argumentacji, jaką autor książki rozwija, a są to inkompatybilistyczna koncepcja wolności (indeterminizm etyczny - akt woli nie posiada przyczyny poza samym sobą „chcę tak, bo tak chcę i już”) oraz koncepcja boskiej wszechwiedzy, a nieco ściślej mówiąc, „przedwiedzy”. Seymour zakłada, że Bóg posiada nie tylko wiedzę o tym, jak się człowiek zachowa w pewnej sytuacji, jaka mu się przydarzy *(foreknowledge)*, lecz także Bóg wie, jakby się zachował człowiek w sytuacji, która mu się nigdy z jakichś względów nie zdarzy *(middle knowledge)*. Ta wiedza obejmuje zachowania wszystkich ludzi we wszystkich możliwych światach, dotyczy więc także tych ludzi, którzy nie istnieją w świecie rzeczywistym.

Przyjąwszy takie m. in. założenia, broni Seymour swojej wersji kontyngentnego antyuniwersalizmu. Jego argumentacja polega na wykazaniu, że zarzuty dotychczas formułowane przeciwko doktrynie piekła nie są słuszne i że można, modyfikując nieco tradycyjne argumenty broniące nauki o piekle, wykazać, że jest ona logicznie spójna i epistemicznie możliwa.

Przeciwko nauce o piekle wypracowano na gruncie teologii filozoficznej trzy grupy zarzutów. Pierwsza grupa to zarzuty przeciwko argumentowi ze sprawiedliwości, druga grupa odwołuje się do niespójności pomiędzy miłością Boga a istnieniem piekła, grupa trzecia to zarzuty przeciwko argumentowi z wolności wysuwanemu w obronie piekła.

Seymour uznaj e za słuszną krytykę argumentu ze sprawiedliwości, co ciekawe, argument ten jest odrzucany nie tylko przez zwolenników idei powszechnego zbawienia, lecz także przez obrońców piekła (Kvanvig). Najbardziej klasyczną postać nadał mu św. Anzelm, według którego wieczne nieszczęście będące udziałem potępionych w piekle to sprawiedliwa kara za grzechy popełnione przeciwko Bogu. Anzelm przyjmuje jako założenie swojej koncepcji retrybucyjną teorię kary (kara jest proporcjonalna do winy i zbrodni, a jej funkcją jest wyłącznie wymierzenie sprawiedliwości, nie chodzi natomiast o poprawę winowajcy; czy będzie on żałował za swe czyny w piekle, czy nie, nie ma tu znaczenia). Wśród jej dodatkowych przesłanek jest tzw. „zasada statusu", według której wyznaczano kary w feudalnym systemie penitencjarnym. Zgodnie z tą zasadą stopień winy i wymiar kary był uzależniony od tego, komu wyrządzono krzywdę, a nie od tego, jak wielka krzywda została wyrządzona. Wina grzesznika jest zawsze nieskończona w myśl zasady statusu, ponieważ dowolny grzech jest zawsze obrazą Boga, a Bóg jest podmiotem o nieskończonej godności. Zgodnie więc z retrybucyjną teorią kary grzesznikowi zawsze należy się kara proporcjonalna do winy i grzechu, a zatem kara nieskończona. Teoria Anzelma nie ma dziś licznych zwolenników. Przede wszystkim odrzuca się zasadę statusu; w sądownictwie wymiar kary zależy od rozmiaru krzywdy wyrządzonej przez winnego, a nie od tego, zasadniczo, komu ta krzywda została wyrządzona.

Tak więc, nawet gdy uznaje się retrybucyjną teorię kary, a odrzuca zasadę statusu, nie da się utrzymać doktryny o piekle jako o wiecznym i zasłużonym cierpieniu, ponieważ człowiek w krótkim czasie, jakim jest jego życie, nie jest w stanie popełnić takich zbrodni, które zasługiwałyby na wieczną (nieskończoną) karę. Poza tym, jak wskazuje Seymour, samo pojęcie nieskończonej kary jest obarczone niejasnościami; czy chodzi w nim o nieskończoność jej trwania, czy o nieskończoność jej intensywności? Ani jedno, ani drugie nie wydaje się możliwe do zrealizowania, nie bardzo bowiem wiadomo, sugeruje autor książki, jak istota o ograniczonej zdolności doznawania zarówno radości jak i cierpienia, mogłaby doświadczać nieskończenie intensywnej męki, tak samo nie jest możliwe doświadczenie nieskończonego trwania kary, bowiem ten, kto karę odbywa, w każdym momencie ma za sobą skończony okres trwania kary, a to, co ma przed sobą, jeszcze dlań nie nastąpiło. Mimo tych zarzutów, zdaniem Seymoura, można obronić doktry-

nę piekła, posługując się retrybucyjną teorią kary. Wśród przesłanek, na których opiera się argumentacja Anzelma, jest też założenie, że kara piekła należy się za grzechy popełnione (w wolny sposób) w życiu doczesnym. Z chwilą śmierci człowiek traci wolność i zdolność popełniania dalszych grzechów, rozpoczyna się czas kary lub (dla niektórych) nagrody. Jest to punkt widzenia ortodoksji katolickiej i protestanckiej. Seymour to założenie odrzuca. Jego zdaniem, człowiek zachowuje wolność swoich decyzji także po śmierci; może on grzeszyć i jeśli chce grzeszyć, to grzeszy, a w takim wypadku należy mu się kara, jeśli zaś chce grzeszyć i grzeszy bez końca, to też i zasługuje na karę, która nie ma końca. Konsekwencją tego stanowiska jest to, że skoro człowiek jest wolny po śmierci, to może zechcieć przestać grzeszyć i może też żałować za złe czyny, które popełnił wcześniej. W takim wypadku nie ma podstaw do tego, by odbywał on wieczną karę w piekle - dalszym przeznaczeniem takiego człowieka jest niebo.

Wizja piekła, z jaką mamy tu do czynienia, jest więc liberalna w tym sensie, że człowiek nie traci wolności po śmierci i dlatego zarazem zachowuje on szansę na zbawienie (teoria drugiej szansy). Jest więc logicznie możliwe, twierdzi autor książki, że piekło w końcu będzie puste, bo każdy, kto się tam znajdzie (jeśli tacy będą), skorzysta z drugiej szansy na swoje zbawienie. Jednak logicznie i także epistemicznie możliwe jest to, że są tacy, którzy nigdy nie będą żałowali swoich zbrodni i nadal będą chcieli je popełniać. O tym, że to właśnie jest epistemicznie możliwe (bardziej prawdopodobne), przekonuje nas zachowanie różnego rodzaju zbrodniarzy i recydywistów. Z tego, co wiadomo na ich temat, wynika, że przypadki nawrócenia, głębokiego żalu i skruchy są bardzo rzadkie wśród nich, z reguły kryminaliści tacy, jeśli mogą ponownie popełnić zbrodnię, to ją popełniają. Dlatego nie będą chcieli oni skorzystać z „drugiej szansy" w piekle i zostaną tam sprawiedliwie na zawsze.

Inna grupa zarzutów przeciwko doktrynie piekła odwołuje się, jak wspomnieliśmy, do bożego miłosierdzia. Seymour rozważa tu dwa zarzuty Marylin Adams i jeden Thomasa Talbotta. Adams argumentuje, że człowiek nie jest w stanie w sposób świadomy, i dlatego wolny, wybrać piekła jako swojego ostatecznego przeznaczenia. Piekło bowiem jest tak wielkim złem (horrorem), że człowiek nie pojmuje, czym ono w ogóle jest, a jeśli nie pojmuje, to nie wie, co wybiera, stąd jego wybór nie jest wolny. Dlatego Bóg, który jest miłością, byłby okrutny *(cruel)*, gdyby honorował niedojrzałe decyzje człowieka, zwłaszcza gdy przynoszą dla niego tak fatalne następstwo, jakim jest wieczne nieszczęście, czyli piekło. Seymour zdaje się dostrzegać wagę argumentu Adams z niedojrzałej wolności człowieka, jednak, jak łatwo się zorientować, nie ma on siły działania przeciwko jego liberalnej koncepcji piekła. Człowiek może bowiem, gdy doświadczy na własnej skórze czym

piekło jest, z niego wyjść (druga szansa). Argument Adams zachowuje natomiast swoją skuteczność przeciwko ortodoksyjnym koncepcjom piekła, w których moment śmierci jest ostatnim, kiedy można się jeszcze nawrócić, wtedy jednak nie wiadomo do końca, co nam właściwie grozi, gdy tego nie zrobimy. Poza tym wizja piekła, jaką zdaje się proponować Seymour, nie jest aż tak straszna, żeby uznać, że jest to męka nie do wyobrażenia, może to być cierpienie porównywalne do tego, jakiego ludzie doświadczają w życiu doczesnym.

Drugi z argumentów Adams odwołuje się do bożej wszechwiedzy; „zanim" Bóg decyduje, że pewna osoba będzie istnieć, wie już, czy dana osoba wybierze niebo, czy piekło. Jeśli wie, że osoba ta wybierze piekło, to jest okrutne z Jego strony, że pozwala jej zaistnieć. Jak była o tym mowa, zdaniem Seymoura, Bóg nie tylko wie, co zrobi człowiek w sytuacji, w której się znajdzie, lecz także wie, co zrobiłby człowiek w sytuacji, w której się nigdy nie znajdzie. Zna więc wybory wszystkich możliwych ludzi we wszystkich możliwych sytuacjach. Dlaczego np. Bóg nie sprawił - pyta Adams - żeby Hitler umarł tuż po urodzeniu, lub żeby się urodził w innych zupełnie okolicznościach, w których nie mógłby, z pewnych względów, popełnić zbrodni, jakie popełnił ? Odpowiadając na te pytania Adams, Seymour odwołuje się do rozważań Williama Craiga. Craig w swoich wywodach stara się pokazać, dlaczego ci wszyscy, którzy nigdy nie słyszeli o Ewangelii Jezusa, zasługują na wieczne potępienie. Jest tak, ponieważ są to zarazem ci, o których Bóg wie, iż jeśliby objawienie zostało im udzielone, to mimo wszystko by go nie przyjęli.

Następnie Craig formułuje hipotezę, która ma wyjaśnić, dlaczego Bóg pozwala, by istnieli ci, którzy jako swoje ostateczne przeznaczenie wybierają piekło. Otóż możliwe jest, że istnieje związek pomiędzy liczbą zbawionych i liczbą potępionych. Maksymalna liczba zbawionych zostaje osiągnięta przy pewnej niezbędnej liczbie potępionych. Jeśliby nie istniała pewna osoba w świecie rzeczywistym, która wybierze potępienie, to pewna inna osoba lub osoby w tym świecie, które będą zbawione, nie wybrałyby zbawienia, lecz piekło. Bóg, znając wszystkie możliwe światy i ludzkie w nich zachowania, stworzył właśnie taki świat, w którym bilans - najkorzystniejszy dla liczby zbawionych - daje się zrealizować. Craig nie wyjaśnia jednak, na czym właściwie ma polegać ów związek między liczbą zbawionych a potępionych. Jest wprawdzie możliwe, że taki związek zachodzi, lecz w koncepcji Craiga nie są podane powody pozwalające uznać, że jego hipoteza jest także epistemicznie możliwa, a nie tylko logicznie. Seymour stara się zapełnić tę lukę, sugerując, że ponury los potępionych działać może jako przykład negatywny dla potencjalnych zbawionych. Bez tego negatywnego i pouczającego przykładu niejeden zbawiony zszedłby na manowce potępienia. Żeby jed-

nak dostatecznie ocenić epistemiczną wartość tej propozycji, trzeba by mieć jakieś wiarygodne dane na to, iż negatywny przykład ma skuteczną moc odstraszania. Poza tym Seymour zdaje się nic nie wiedzieć o tym, że zło ma dziwną siłę przyciągania i, być może, bardziej wiarygodne jest np. przypuszczenie, że jeden potępiony to dziesięciu zbawionych mniej? Mimo to uznaje nasz autor, że właśnie hipoteza Craiga pozwala uporać się z drugim zarzutem wysuniętym przez Adams, a skierowanym przeciwko doktrynie piekła.

Zarzut Tallbota, w uproszczeniu mówiąc, polega na tym, że jego zdaniem, jeśli istnieją jacyś potępieni, to nie jest możliwe szczęście zbawionych, ponieważ zbawieni to ci, którzy osiągnęli maksymalne zdolności kochania innych, w tym również potępionych. Kto zaś kocha drugiego, pragnie dla niego największego możliwego szczęścia i robi wszystko, by kochany to szczęście mógł osiągnąć. Gdy więc istnieją tacy, których egzystencja jest ciągłym cierpieniem, zbawieni, współcierpiąc z potępionymi, nie osiągną takiego szczęścia, o którym można powiedzieć, że jest zbawieniem. Inaczej mówiąc Tallbot twierdzi, że piekło i niebo nie są współmożliwe. Zwolennicy piekła odpowiadają na to, że, bądź sprawiedliwe cierpienie potępionych nie pomniejsza szczęścia zbawionych, a nawet jest źródłem dodatkowej radości (św. Augustyn), bądź że Bóg wykasuje ze świadomości zbawionych pamięć o potępionych (Craig). Seymour jest zdania, że nie byłoby etyczne pozbawienie zbawionych prawdy o losie potępionych, sądzi jednak, nawiązując do analizy doświadczeń, jakie mamy w życiu doczesnym, że ból z powodu cierpienia potępionych nie będzie trwał u zbawionych wiecznie, tak jak ból po śmierci drogiej osoby z czasem ulega ukojeniu i nie przeszkadza, by ponownie osiągnąć szczęście. Chciałoby się jednak powiedzieć, że różnie to bywa z przezwyciężaniem osobistych tragedii, niekiedy ludzie się z nich podnoszą do nowego życia, a niekiedy nie. Dlatego trudno jest rozstrzygnąć, czy odpowiedź, jakiej udziela Seymour na zarzut Talbotta, jest epistemicznie możliwa.

W książce omawiane są również dwa zarzuty przeciwko argumentowi z wolności broniącemu doktryny piekła. Talbott mianowicie twierdzi, że człowiek wolny o dostatecznej świadomości tego, kim jest Bóg i czym jest piekło, nie ma żadnego motywu, by wybrać piekło. Mając do wyboru maksymalne szczęście (niebo) i maksymalne nieszczęście (piekło), jako istota stworzona do szczęścia, wybierze szczęście. Seymour odpowiada na to, że motywem wyboru piekła może być u człowieka, np. duma: człowiek może zrezygnować z owego wielkiego szczęścia dla zachowania honoru. Jest to naturalnie dobrze znana myśl, za pomocą której już nieraz próbowano wyjaśnić psychologiczny mechanizm rebelii przeciwko Bogu. I trudno uznać w świetle tego, co wiadomo o ludzkich zachowaniach, że działanie, którego motywem jest własna duma, honor, czy nawet pycha, jest nieprawdopodo-

bne. Dlatego Talbott przedstawia drugi, można powiedzieć, ostateczny argument przeciwko piekłu. Otóż, jeśli by był taki ktoś, kto, posiadając wystarczającą wiedzę o tym, czym jest niebo i piekło, mimo to w wolny sposób wybierałby piekło, to Bóg mógłby tak zadziałać, że albo taka osoba pod wpływem Jego ingerencji wybrałaby w wolny sposób niebo, albo mógłby pozbawić oporne stworzenie wolności wyboru w tej fundamentalnej kwestii. Seymour odpiera zarzut Talbotta twierdząc, że boska ingerencja w wolność i osobowość człowieka musiałaby być bardzo zasadnicza, co groziłoby utratą przez niego tożsamości. Natomiast całkowite pozbawienie wolności wyboru eschatycznego samobójstwa, jakkolwiek możliwe, oznaczałoby, że Bóg wyżej stawia szczęście człowieka niż jego wolność. Byłoby to o tyle zastanawiające, że nasuwałoby pytanie, dlaczego, zdaniem Talbotta, Bóg nie ingeruje w wolność człowieka wcześniej, zanim ten zdąży popełnić jakiekolwiek zło w życiu doczesnym? Być może jest tak, że w życiu doczesnym wolność człowieka jest wartością cenniejszą dla Boga niż ludzkie szczęście, natomiast po śmierci chce Bóg bardziej, żeby człowiek był szczęśliwy, nawet kosztem ludzkiej wolności? Wątpliwość ta nie przekreśla tego, że stanowisko uniwersalistyczne Talbotta jest logicznie możliwe, co przyznaje sam Seymour.

W konkluzji należy stwierdzić, że nie udało się autorowi wykazać, choć nie było to jego głównym zamiarem, że zwolennicy powszechnego zbawienia głoszą pogląd fałszywy, a pokazał tylko, że jest też możliwa, czyli spójna logicznie, obrona nauki o piekle. Jednak tylko liberalna, nie ortodoksyjna wizja piekła, jego zdaniem, gwarantuje taką obronę. Wolność człowieka jest dla Boga tak cenną wartością, cenniejszą od szczęścia wiecznego, że człowiek zachowuje ją na zawsze, także po śmierci.

Stanowisko takie daje pewne szanse na przeprowadzenie spójnej teodycei nie tylko piekła eschatycznego, lecz także piekła na Ziemi, jakie jedni wolni ludzie gotują innym. Tego rodzaju teodycea wolności wydaje się logicznie spójna. Inna kwestia, czy jest ona także epistemicznie wiarygodna?

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 35 2003

RYSZARD MORDARSKI

ETYKA CNOTY A PSYCHOANALIZA

John Cottingham: ***Philosophy and Good Life. Reason and Passions in Greek, Cartesian, and Psychoanalytic Ethics.*** London, Cambridge University Press, 1998, XIII + 230 s.

„Celem wszelkiej filozofii jest ludzkie szczęście". Tym cytatem, pochodzącym z napisanego na początku XVI wieku traktatu Eustachiusa a Santo Paolo, rozpoczyna Cottingham swoją książkę poświęconą sposobom, dzięki którym filozofia może umożliwić przeżywanie życia lepiej, pełniej i bardziej szczęśliwie. Kwestia ta wyrasta ze zbyt wąskiego traktowania w dzisiejszych czasach etyki filozoficznej, co szczególnie widoczne jest w nurcie szeroko pojętej filozofii analitycznej (do którego Cottingham się zalicza), gdzie występuje intensywna niechęć wobec idei filozofii jako przewodniczki życia. Toteż większość filozoficznych dzieł z etyki koncentruje się tam na problematyce metaetycznej, która adresowana jest do specjalistów akademickich i nie angażuje się w zagadnienia etyki stosowanej, pozostawiając tu miejsce dla psychologów i psychoterapeutów. Natomiast podstawową charakterystyką, którą stosują ci ostatni do oceny człowieka jest zdrowie psychiczne. Czynią to jednak najczęściej w funkcjonalnych terminach, które nie wchodzą w zakres ludzkiej natury, takich jak przystosowanie, kreatywność, osobista prezentacja itp. Inne aspekty człowieczeństwa, zwłaszcza te związane z charakterem, nie mają dzisiaj istotnego znaczenia, bowiem dzisiejszy język oceny moralnej zastępowany jest językiem określającym psychologiczne dostosowanie, a sama psychologia określa się dzisiaj przede wszystkim jako nauka o zachowaniu.

Wbrew temu Cottingham uważa, że odpowiedź na pytanie: jak żyć, była jednym z najważniejszych problemów filozoficznych, począwszy od starożytności aż do czasów nowożytnych, i rezygnacja z tej problematyki, jaka widoczna jest w dominujących nurtach filozofii współczesnej, wydaje się błędem, pozbawiającym filozofię jej praktycznego odniesienia do życia. Toteż celem jego książki jest ukazanie perspektyw, które niesie ze sobą idea filozofii - przewodniczki życia, ukazująca człowiekowi sposoby osiągania dobrego i szczęśliwego życia, poprzez wypracowanie metod właściwego kierowania rozumem oraz radzenia sobie z zawiłym splotem afektów, uczuć i pasji.

Autor bada podejścia do tej problematyki, sytuujące się w trzech głównych fazach zachodniej filozofii. Pierwszy dotyczy kwestii radzenia sobie z opornymi siłami uczuć i związany jest z filozofią Platona, Arystotelesa, stoików i epikurejczyków. Drugi koncentruje się na studium psychologii moralnej Kartezjusza oraz jego wysiłków zintegrowania cielesnych i emocjonalnych aspektów natury ludzkiej w racjonalnym systemie służącym moralnemu rozwojowi i wzrostowi duchowemu. Trzeci koncentruje się na współczesnej teorii psychoanalitycznej, która, zdaniem autora, po raz pierwszy w dziejach ludzkości dostarcza w pełni spójnego obrazu relacji pomiędzy rozumem a uczuciami. Otwiera to, jego zdaniem, nową, bardzo ciekawą i wyzywającą perspektywę dla filozofii moralnej i psychologii, ukazującą nowe możliwości współpracy pomiędzy tymi dziedzinami.

Wedle Cottinghama, gdy sięgamy do myśli starożytnej (zwłaszcza do pism Platona, Arystotelesa czy stoików), to nieustannie spotykamy świadomie i jasno wyrażoną ideę, że filozofia służy przede wszystkim jako przewodniczka dobrego życia, dostarczająca racjonalnych dróg ukazujących najgłębsze rozumienie, w jaki sposób osiągnąć szczęście i spełnienie. Niemal wszyscy filozofowie greccy zaangażowani są w racjonalny program skierowany przeciwko poetyckiej tradycji wywodzącej się od Homera i wielkich tragików, którzy ujmowali życie ludzkie jako przedmiot ciemnych, nieuporządkowanych i irracjonalnych sił czy namiętności zamieszkujących naturę ludzką. Toteż filozofia grecka jawi się jako uniwersalny, wszystko obejmujący system myślenia, ukazujący naturę świata oraz miejsce w nim człowieka, który dzięki rozumowi i poprzez etyczną cnotę osiąga dobro i szczęście. Skoro jednak droga do dobrego życia wiedzie przez cnotę zgodną z rozumem, to relacja rozumu do uczuć i emocji jest relacją hegemonii racjonalnej. Ideał cnoty wynika bowiem z przekonania, iż można w systematyczny sposób ćwiczyć uczucia, aby osiągnąć stałą dyspozycję charakteru umożliwiającą właściwe kierowanie emocjonalną stroną człowieka. Stoicka *apatheia* była w tym względzie krańcowym ideałem eliminacji uczuć, wspartym przeświadczeniem, że uczucia są nie tylko destrukcyjne wobec cnoty, ale także sprzeczne z rozumem i wrogie wobec natury ludzkiej. Mniej negatywna była koncepcja epikurejska, propagująca przyjemność jako ostateczny cel człowieka. Ale również tam entuzjazm dla uczuć i pragnień ograniczony był przez racjonalistyczne przekonanie, iż prawdę o ich właściwym wykorzystaniu przynosi rozum, wyznaczający miarę destrukcyjnemu dążeniu do przyjemności. Toteż Cottingham, podsumowując etykę klasyczną stwierdza, że: „filozofowie greccy byli wprawdzie głęboko zaangażowani w próbę ukazania nam jak najlepiej żyć, ale racjonalistyczne systemy etyczne, które wymyślili, zmierzały (chociaż w bardzo różnym stopniu) do odrzucenia najgłębszej akceptacji naszego człowieczeństwa” (s. 60).

Nie zmieniła tu wiele myśl chrześcijańska, zwłaszcza zaś teorie scholastyczne, które w etyce proponowały pewien rodzaj chrześcijańskiej analogii do stoicyzmu. W koncepcjach tych normy etyczne są mocno osadzone w stworzonym przez Boga świecie oraz racjonalnie poznawalne, a ich spełnianie przynosi szczęście i życie wieczne.

Dopiero czasy nowożytne przyniosły, zdaniem Cottinghama, pewną konfrontację z klasycznymi ideałami dobrego życia. Wprawdzie siedemnastowieczna rewolucja w filozofii jest postrzegana przez historiografów jako wydarzenie przede wszystkim epistemologiczne i naukowe, a przecież było ono także i wcale nie w mniejszym stopniu rewolucją etyczną, definiującą na nowo filozoficzne zadanie dostarczania wzorców spełnionego i szczęśliwego życia. Chrześcijańsko-scholastyczna idea człowieka jako mikrokosmosu oraz życia zgodnego z naturalnym porządkiem rzeczy została odrzucona, gdyż natura fizycznego świata została poddana naukowemu rozumieniu, wyrażonemu w abstrakcyjnym języku matematyki i geometrii. Dla Kartezjusza świat fizyczny staje się już całkowicie obcy dla człowieka i przestaje być żywą, uchwytną zmysłami harmonią, a zaczyna być geometryczną strukturą, zdeterminowaną przez mechaniczne oddziaływania i kierowaną przez konieczne zasady ruchu. Toteż Kartezjusz w radykalny sposób wyraża alienację człowieka ze świata natury. Można bowiem utworzyć spójną koncepcję człowieka jako substancji myślącej, bez odnoszenia się do zewnętrznego świata i materii. Radykalny dualizm świadomości i materii zaowocował nową koncepcją świata, w której jest on już tylko przedmiotem metodycznego badania, manipulacji, kontroli, podporządkowania i podboju. Ludzka jaźń sprawuje podwójną kontrolę: nad materią swego ciała oraz nad materią całego fizycznego świata.

Zdaniem Cottinghama, skłoniło to Kartezjusza do zbudowania nie tylko nowej koncepcji fizyki, ale również, o czym się dzisiaj często zapomina, do poszukiwania nowej wizji etycznej. Wynika to z jego koncepcji filozofii jako organicznie zjednoczonego systemu, w którym etyka jest konsekwencją nowej fizyki. Nie jest to prawdzie koncepcja całkowicie oryginalna, gdyż Kartezjusz zaczerpnął wiele idei etycznych od stoików, ale gdy spojrzymy na jego antropologię, to zobaczymy, że zbudowana jest ona w oparciu o nową koncepcję natury, nowe rozumienie ciała oraz na innym rozumieniu struktury uczuć ludzkich i metod ich kontrolowania. Toteż, zdaniem Cottinghama, oficjalna interpretacja kartezjanizmu jako dualizmu przyjmującego dwie oddzielne od siebie kategorie: mentalne i fizyczne, nie da się dłużej utrzymać. Kartezjusz uważał bowiem, że w codziennym doświadczeniu człowiek uznaje duszę i ciało jako autentycznie zjednoczoną całość, która zarówno myśli, jak i posiada wrażenia, uczucia i pasje. Aby zatem zrozumieć, co czyni nas w pełni bytami ludzkimi, musimy porzucić kategorie myśli

i rozciągłości, a skoncentrować się na wymiarze naszego codziennego doświadczenia. Zdaniem Cottinghama, aby włączyć całą zmysłową świadomość człowieka w system Kartezjusza, potrzebne są nie dwie, lecz trzy kategorie. Wrażenia, uczucia, pragnienia i pasje nie są ani w ciele, ani w duszy, lecz w zjednoczeniu duszy z ciałem. Czyste *res cogitans* to intelekt i wola, czyste *res extensa* to działający mechanicznie automat; a fenomen doświadczenia uczuć i pasji nie jest ani czysto myślowy, ani czysto cielesny. Należy do trzeciej kategorii: kategorii ludzkiego bycia, o czym Kartezjusz pisze wyraźnie w *Listach do księżniczki Elżbiety*. Składają się nań najpierw takie doświadczenia zmysłowe jak głód i pragnienie, następnie emocje i pasje (gniew, smutek, radość), a w końcu wrażenia (ból, przyjemność). Takie rozumienie natury ludzkiej ma dla Kartezjusza tą konsekwencję, że etyka musi mieć swój przedmiot, który nie może być w pełni zrozumiały ani w terminach fizyki matematycznej, ani w terminach czysto intelektualnych i wolitywnych oddziaływań. I choć w *Pasjach duszy* bada przede wszystkim fizjologiczne podstawy ludzkich emocji, to jednak ukazuje tam także ich istotne znaczenie dla etycznego wymiaru życia. Pokazuje, jak przez ostrożny trening można osiągnąć szczęśliwe życie i pełne zadowolenie nie zaprzeczając jednocześnie biologicznemu dziedzictwu człowieka. W przekonaniu Cottinghama, Kartezjusz dzięki temu projektowi znacznie przybliżył się do dania podstaw pod systematyczną „psychoterapię pasji" i zrozumienia psychicznej dynamiki ludzkiego życia. I chociaż jego rozumienie etyki jest w dalszym ciągu całkowicie racjonalistyczne, to jednak stan snu jest dla niego w jakiś sposób antycypacją doktryny podświadomości, uznającej możliwość istnienia stanów mentalnych nie w pełni zintegrowanych z samoświadomym umysłem.

Kolejny krok na tym polu został, zdaniem Cottinghama, postawiony przez Freuda. Zerwał on z proponowaną przez filozofię klasyczną (Platon, Arystotles, stoicy) liniową koncepcją rozwoju dobrego życia, opartą na racjonalnych wyborach i wychowaniu poprzez cnotę. Wynikało to z przekonania, iż w skrajnych momentach życia etyka racjonalnego wyboru zawodzi, a rozum ustępuje miejsca uczuciom i popędom. Toteż w podejściu psychoanalitycznym uwaga skierowana jest właśnie na tę ciemniejszą stronę ludzkiej natury, której nie jest w stanie odsłonić prosta introspekcja czy racjonalny wgląd. Dla Freuda przemiana człowieka jest możliwa tylko na drodze swoiście pojętej analizy demaskacyjnej, która odsłania ukrytą prawdę o najgłębszej strukturze ludzkich pragnień, uczuć i aspiracji. Ich podstawowa siła znajduje się na poziomie przed-racjonalnym, toteż tradycyjny model odwołujący się do rozumu i racjonalnej kontroli nie jest w stanie ich dosięgnąć i okazuje się całkowicie bezsilny.

Zdaniem Cottinghama, psychoanaliza stara się zająć radykalnie nową perspektywę wobec uczuć, popędów i motywów ludzkich, zmierzającą do ukazania, że działania i wybory człowieka są wynikiem nie tylko jego racjonalnej aktywności. Po Freudzie zatem, nasze myślenie o podświadomości musi ulec znaczącej zmianie. Oznacza to przede wszystkim porzucenie czysto racjonalnego rozumienia człowieka, a co za tym idzie, odejścia od „racjocentrycznego paradygmatu" w etyce filozoficznej. Odejście to nie powinno polegać jednak na odwróceniu się od tego paradygmatu, lecz uzupełnienia go całościową teorią uczuć ludzkich, ignorowanych dotychczas lub stawianych poza racjonalnym ujęciem ludzkiego działania. Bowiem, jak stwierdza Cottingham, „wglądy w naszą psychiczną i etyczną naturę oferowane przez teorię psychoanalityczną nie mogą być uznane za prowadzące do wniosku, że powinniśmy zrezygnować z racjonalnych prób nadawania sensu naszemu życiu. (...) Transformacyjna droga do samoświadomości sugeruje jedynie, że istnieje prawda poza tym, co może być uzyskane przez stary model światła rozumu, badającego dane i wyciągającego z nich wnioski" (s.163). Ta „nowa prawda" angażuje już nie tylko rozum, ale także nowy sposób rozumienia, polegający na „wczuciu się" w rytm całej jaźni.

Opisując jego etapy, Cottingham odwołuje się do terminologii Junga i Adlera. Dostarczyli oni, jego zdaniem, pełnego opisu życia psychicznego, począwszy od fazy samorozumienia struktury własnej osobowości, aż do procesu jej moralnej rekonstrukcji, zmierzającego do osiągnięcia harmonijnego, zdrowego moralnie i pełnego życia. Teoria ta, w swojej pozytywnej części, włącza w swoje rozważania prywatną sferę relacji osobowych człowieka (seksualność, miłość, małżeństwo, rodzicielstwo, rodzina itp.), a jednocześnie w swym dążeniu do osiągnięcia stanu równowagi psychicznej i pełnego życia, wykazuje pewne zbieżności z tradycyjną etyką cnót moralnych. Przy tym to, co wcześniej wydawało się działaniem pod wpływem *akrasia,* z psychoanalitycznej perspektywy jawi się jako pełne wewnętrzne życie psychiczne, a to, co z racjonalistycznej perspektywy wydawało się tylko niezrealizowanymi potrzebami z dzieciństwa, teraz ukazuje się jako istotna część całościowej struktury życia.

Cottingham wprawdzie zdaje sobie sprawę z tego, że podchodzenie do ludzkiego życia od strony irracjonalnej jakie proponuje psychoanaliza jest pośród filozofów analitycznych całkowicie niezwykłe i bardzo niepopularne. Uważa jednak, iż „błędem jest sądzić, że istnieje fundamentalna niecią głość pomiędzy psychoanalitycznym i filozoficznym poszukiwaniem dobrego życia" (s.132). Podejście psychoanalityczne w istotny sposób uzupełnia tradycyjny projekt etyki filozoficznej, a rehabilitacja uczuć oraz ich kompleksowe włączenie w racjonalistyczny model człowieka są wyrazem

przekonania, że ludzie są bytami organicznymi (a nie tylko czystymi umysłami), których struktura motywacyjna ma również nie-racjonalne źródła.

Cottingham nie wyjaśnia jednak rzeczy najważniejszej: w jaki sposób psychoanaliza ma włączać uczucia i popędy człowieka w etyczną strukturę jego życia oraz wiązać je z teorią cnót etycznych. Ta słabość jego książki powoduje, że proponowana przez niego koncepcja jest raczej zarysowaniem pewnego programu badawczego, który postuluje włączenie do tradycyjnego przedsięwzięcia etyki filozoficznej implikacji wynikających z psychoanalitycznego spojrzenia na człowieka niż zwartą koncepcją etyczną, ukazującą teorię cnoty etycznej w perspektywie psychoanalitycznej.

Ciągle otwarte pozostaje bowiem pytanie, czy rzeczywiście psychoanaliza zadowalająco rozwiązuje problem uczuć, z którym filozofia przez dwa i pół tysiąca lat nie mogła sobie poradzić. Delikatnie mówiąc, budzi to duże wątpliwości, a wątpliwości te pomnożyliby zapewne sami psychologowie.

Ponadto, książka Cottinghama jest w oczywisty sposób wybiórcza i selektywnie traktuje nie tylko całe dziedzictwo filozofii starożytnej, ale również powierzchownie ocenia koncepcje nowożytne, stosuje uproszczenia, a w przypadku Kartezjusza całkowicie ignoruje historyczny kontekst jego czasów. Gdy natomiast dyskutuje psychoanalizę, pomija różnice i niuanse. Jednak, zdaniem autora, jej podstawowym celem jest skonfrontowanie starożytnych i nowożytnych idei etycznych oraz pokazanie szerszego projektu filozofii moralnej niż to generalnie dzisiaj się uznaje. Potrzebne to jest przede wszystkim do uchwycenia podobieństw i kontrastów występujących pomiędzy różnymi koncepcjami, które muszą być w sposób jasny pokazane, jeśli filozofia chce spełniać zadanie wyznaczania praktycznych celów ludzkiego życia, a w konsekwencji proponować człowiekowi życie lepsze, pełniejsze i szczęśliwsze.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 35 2003

HALINA RAROT

„ŻYWE MYŚLENIE" TOMKA KULIŃSKIEGO

Tomek Kitliński: *Obcy jest w nas. Kochać według Julii Kristevej*. Kraków, Wyd. Aureus, 2001, 232 s.

Jednym z istotnych mankamentów obiektywistycznego paradygmatu uprawiania nauki i filozofii jest to, iż tworząca naukę (oraz filozofię) subiektywność nie może dojść swych praw w owych rodzajach aktywności. Subiektywność, pracujący nad daną dziedziną pytań podmiot, naukowiec zaś nigdy nie staje się dla niej tematem. To sprawia, że racjonalność nauki i filozofii, posiadającej ambicje naukowości, staje się racjonalnością egipskich piramid (Husserl). Aby przezwyciężyć ten stan, w końcu przecież kryzysowy, trzeba sprawić, by uczony przestał skrywać przed sobą (i innymi) swoją własną działalność, by mógł powrócić wreszcie do siebie samego i uczynić punktem wyjścia wszelkiej nauki i filozofii własne Ja. Wtedy dopiero zostanie zasypana przepaść pomiędzy abstrakcyjną, niezrozumiałą wiedzą a światem codziennego przeżywania - ta główna przyczyna kryzysu europejskiego humanizmu, podkreślana nie tylko przez Husserla, ale i filozofów dialogu, personalistów i innych. Wiedza będzie ważna dla wszystkich rzeczywiście wtedy, gdy będzie obowiązywała również samego uczonego. Lecz jak to uczynić?

Znamy dobrze propozycję Husserla - uczony jest tu uniwersalnym duchem absolutnym, obejmującym wszelki byt w absolutnej historyczności i dokonującym jego fenomenologicznego opisu. Łatwo jednak doznać rozczarowania tą propozycją rozwiązania problemu, podobnie jak niezadowalająca i antynomiczna była koncepcja I. Kanta, w której czysty podmiot poznający, znajdujący się poza obiektywnym czasem i obiektywną przestrzenią, ujmował w aprioryczne formy czasu i przestrzeni dane poznania zmysłowego. Opis fenomenologiczny, w swojej specyfice ujmując doznania jako gotowe, odizolowane w czasie od innych doznań, służył dobrze twórcy metody fenomenologicznej, opisującemu czystą świadomość i przeżycia wyłącznie poznawcze. Nie sprawdzał się natomiast (i nie sprawdza), mimo swej bezpośredniości, przy uchwytywaniu świadomości żywej, aksjologicznej, która w swoim przeżywaniu nie potrafi zamknąć raz na zawsze w przeszłości jakiegokolwiek doznania, ująć go jako już dokonane. Wiemy też, jakie wysiłki podejmowali fenomenologowie egzystencjalni. Zajęli się

otwarcie niepowtarzalną egzystencją ludzką, ujmowaną jako *Dasein* i tym, co w niej ma miejsce tylko raz, co jest każdorazowo moje. Jednocześnie uznali za oczywiste, że to, co odkryli, przysługuje każdej ludzkiej egzystencji, że egzystencja posiada „strukturę". I nie jest to po prostu struktura, lecz konieczna struktura tej egzystencji, czyli pewna ukryta istota, esencja.

Jedynym możliwym wyjściem z tego trapasu mogła wydawać się propozycja (zresztą mało jeszcze znana) rosyjskiego myśliciela i literaturoznawcy, M.Bachtina, który przeszedł od fenomenologicznego opisu (przedstawionego w pracy *W stronę filozofii czynu)* niepowtarzalnej egzystencji ludzkiej, *świadomości postępującej* do języka sztuki. Bowiem pełne doświadczenie wewnętrzne było w jego ujęciu doświadczeniem emocjonalno-wolicjonalnym, a więc niestabilnym i niedookreślonym, trudnym do przedstawienia w formie pojęciowej. Ponadto świadomość postępująca jako podmiot etyczny jest sama dla siebie wartością zadaną, nie da się zasadniczo kontemplować jako byt zastany. Jest rzeczywistością, którą poznajemy, a jednocześnie tworzymy. Wprawdzie skupienie się nad sobą, nad wewnętrznym spełnianiem się czynów w postępującej świadomości, pewien rodzaj autorefleksji moralnej jest możliwy, ale, jak twierdził Bachtin, „obce jest mu pozytywne spełnienie, zaktualizowanie, które miałoby samoistną wartość". Przyjmuje ono ton skruchy, gdyż z perspektywy tego, co dopiero nastąpi, co jest zadaniem, takie spełnienie wydaje się zbyteczne, a skrucha nie konstytuuje spójnego obrazu życia wewnętrznego. „W moich własnych doświadczeniach, zamierzeniach i czynach rzeczywiste uwolnienie się od tego, co postulowane, nie jest możliwe. Wewnętrznie antycypowana przyszłość doświadczenia i działania, jej cel i sens, zacierają bowiem wytyczony wewnętrznie kierunek dążeń. Żadne przebiegające zgodnie z nim doświadczenie nie jest dla mnie doświadczeniem samowystarczalnym, takim które można by adekwatnie przedstawić w formie werbalnej, czy choćby wyrazić za pomocą dźwięku o stosownej tonacji (wewnętrznie są mi dostępne wyłącznie tony skruchy i modlitwy - błagania)". Opis fenomenologiczny mógł ponadto estetyzować (czyli zamykać) jakiś nieistotny sens przy próbie ujęcia doznań jako danych. Przeżywane doznania jako już gotowe, uprzedmiotowione, można ująć tylko z zewnątrz, w całościowym doświadczeniu zewnętrznym. Świadomość postępująca, konkretny człowiek nie może jednak stanąć „na zewnątrz siebie" i przeżywać swoje życie wewnętrzne z zewnątrz, czyli ujmować je jako przedmiot i oglądać. Tylko przez drugiego człowieka można poznać siebie, w drugim odnaleźć siebie, i aby to poznanie zobiektywizować, należy wykorzystać możliwości, jakimi dysponuje twórczość słowna, literatura piękna (używając kategorii *autora* i *bohatera).* Innym ważnym aspektem wskazującym na konieczność takiego poznania jest niewystarczalność samodoznań świadomości postępującej. Tylko Bachtin zajmował ory-

ginalne stanowisko, podkreślające ów fakt. W jego ujęciu, świadomość przeżywająca i kierująca działaniami była świadomością oceniającą, aksjologiczną. Ale w jej świecie wewnętrznym, wypełnionym wartościami, nie pojawiają się doznania na temat wartości własnego ciała i duszy. Stąd ta konieczność odwoływania się do poznawczej nadwyżki u innego.

I oto, w krakowskim wydawnictwie Aureus pojawia się książka pt *Obcy jest w nas. Kochać według Julii Kristevej*. Być może będzie ona odczytywana i traktowana jako przejaw „śmierci filozofii", kresu pewnej konwencji w relacjonowaniu i interpretacji cudzej myśli filozoficznej. Tej mianowicie, która udawała, że opowiadamy innych w sposób obiektywny, a nie poprzez siebie, poprzez *„blask własnego duszociała, płci, podmiotowości"*. Pierwszy cios jest tu zadany samą chociażby manierą w przedstawieniu danych osobowych autora. Nie jest on Tomaszem, a Tomkiem Kitlińskim. Potem inne niespodzianki typu: brak linearnej narracji treści, Monica Levinsky jako bohaterka rozdziału pt. *Rewolta albo podmiot w kryzysie* itp.

Lecz to, co na gruncie jednej tradycji jest *śmiercią filozofii,* w innym kontekście staje się jej życiem, czyli znoszeniem wypaczenia gnoseologicznego, tego przykrego rozdźwięku między myślą a działaniem, między obiektywną, abstrakcyjną teorią a żywą podmiotowością jej autora. Myślę o kontekście chociażby klasycznej filozofii rosyjskiej. Prawda konkretna, prawda żywa była ideałem myślenia Słowian. Już P. Florenski zauważył, że każdy naród wypracowuje sobie ideę prawdy, której szuka na swój własny sposób. W. Sołowjow w *Krytyce abstrakcyjnych zasad* twierdził, że przedmiotem filozofii nie powinien być byt w ogóle, lecz to, do czego i do kogo ten byt należy, a więc konkretne istnienie. Zatem rosyjska filozofia religijna, ale i mentalność Rosjan, to zaciekła awersja skierowana przeciwko „fałszywej wieczności" abstrakcyjnych zasad. Prawda nie może być martwym kapitałem. Jest wtedy autentyczna, gdy rozpala dusze, daje życie. Można by odkrycia J. Kristevej na temat filozofii człowieka jako *filozofii trzeciej drogi* (pomiędzy wizjami podmiotu homogenicznego, zamkniętego „Ja" a projektami współczesnych komunitarystów, oddającymi prymat wspólnocie), zawartej w jej niemalże wszystkich pracach potraktować jako ów martwy kapitał, fundamentalny dorobek kultury europejskiej, jak inne książki zalegające szacowne biblioteki (w pierwszym rzędzie Bibliotekę Uniwersytetu Harvarda z jej imponującymi zbiorami). Bo, oczywiście głos J. Kristevej w dyskusji nad problematyką podmiotowości i ujmowanie człowieka jako *podmiotu w procesie, nieustannie stającego się, semiotycznego i symbolicznego zarazem, tyleż swojskiego, co obcego* - jest niezaprzeczalny. Wprawdzie nie ma w Polsce jeszcze żadnej pozycji monograficznej, która w sposób akademicki, to znaczy quasi-obiektywny (poza pracą doktorską T. Kitlińskiego, obronioną na Wydziale Filozofii i Socjologii UMCS w Lublinie)

próbowałaby odtworzyć całokształt myśli J. Kristevej nt. sztuki, życia, i psychoanalizy, to przecież wielką zasługą wydanej książki T. Kitlińskiego o tej znakomitej francuskiej uczonej jest wydobycie z jej bogatej (chociaż nie *stricte* filozoficznej) twórczości niedostrzeganego dotąd aspektu antropologicznego, umieszczenie filozofii Kristevej w historii idei i ukazanie, że filozofka ta krzyżuje w niezwykły sposób nowatorstwo z tradycją. Innym, nie mniejszym wcale wkładem do owej historii idei jest jedyna na razie bibliografia jej prac, artykułów, wywiadów z nią przeprowadzanych, a także wyczerpująca bibliografia przedmiotowa.

Autorowi książki udaje się dotrzeć w niej na sam szczyt filozofii (w rozumieniu słowianofilskim). Połączył dwie przeciwstawne zdolności: najwyższy poziom myślenia abstrakcyjnego i największą żarliwość kontemplacji konkretnej rzeczywistości. Widać to wtedy na przykład, gdy sięga i odszukuje rozległe perspektywicznie diagnozy kryzysu jako takiego z jego dwoma krzyżującymi się aspektami: destrukcji i konstrukcji (od biblijnych proroków przez św. Augustyna, artystów (Joyce'a, Becketta), filozofów współczesnych w rodzaju Husserla, Derridy, aż po samą Kristevą), kiedy z niezwykłą lekkością myśli i pióra rozważa paradoks tożsamości w różnicy (np. samorządów), kiedy dokonuje swoistej, fenomenologicznej analizy pojęcia miłości, kiedy tropi obcych naszej ponowoczesności (biednych, geniusza kobiecości, s.120). I kiedy przechodzi do tego, co konkretne, w tym przypadku do siebie samego jako subiektywności badacza, pragnącego zaznaczyć wreszcie swój udział w rozstrzyganiu abstrakcyjnego poniekąd zagadnienia tożsamości. Bowiem żarliwie kontemplowaną konkretną rzeczywistością, w przejmującym stylu Dostojewskiego, jest on sam. Jego wnętrze. Jego poczucie tożsamości: *„Je est l'Autre. Ten obcy, tak tutejszy i przystosowany. Żadnej rdzenności, nic osobliwego. Ogładzony odrzutek, pieczeniarz nie skazany na wygnanie (...), dla naukowców zero i/lub «artysta», dla artystów nie jeden z nich. Na pograniczu mniejszości i większości''(s.l75).*

Idee Kristevej rozpalają zatem duszę Tomka, daje im on nowe życie chcąc wynaleźć własną Kristevą: nie- filozofkę, nie- psychoanalityczkę, nie- znawczynię kultury, lecz autorkę „filozofii człowieka wiecznie obcego". To prawda, niełatwo jest spróbować oddać owe rozognienie. Na pewno nie można tego uczynić językiem abstrakcyjnych zasad (który dla rosyjskiej filozofii religijnej był świadectwem choroby intelektualistów). Trzeba tu użyć chwytów i eksperymentów językowych, których nauczył nas na Zachodzie postmodernizm (a które autor wcześniej wypróbował pisząc dwie książki - *performance).* Nawet jeśli wywoła się u czytelnika efekt dziwności (o czym autor sam pisze w książce, zwalniając jakby od wysiłku odbiorcę): *Zmanierowanie i manieryzm. Ryzykowne perspektywy - ich mnogość.(Pozornie) tani teatr pozorów. Wykwintne zewnętrze, nieprzewidywalne wnętrze. Nieklasycz-*

ność. Niespodziane proporcje. Manieryzm faworyzuje dziwność (das Unheimliche?)" (s.214), jeśli pisze się o obcości powieść kryminalną (swoją drogą, idąc za Gadamerem czy M. Bachtinem, wiemy, że nie należy ufać temu, co mówi o sobie, o swoim doświadczeniu estetycznym świadomość estetyczna).

Trzeba może doznać nawet szoku estetycznego, totalnej dezorientacji w swoim przeżywaniu, kiedy forma książki zdaje się przypominać na początku odbioru *video-clip,* teledysk, czyste *punktum;* kiedy na przykład po genialnej analizie problemu miłości, która jest dla niego „znajdowaniem się pod czyimś wpływem, obdarzeniem, dotknięciem *(affectio),* rozrywającym tożsamość swoją i naszą tożsamość. Albowiem działa na nas ktoś spoza umowy, kontraktu *(res contracta),* i po której można oczekiwać dalszych rozważań w tym stylu, autor niespodziewanie punktuje coś innego (ironię?) wstawiając zdania: „zawiodłaś się tą książką i ja zawiodłem. Ucieczka w zapach książki". Potem znowu celna, abstrakcyjna uwaga nt. miłości: „Miłość własna i miłość obcych uzmysławiają, usensowniają podmiotowość,, i znowu przeskok w coś nieoczekiwanego, w bulwersujący (dla odbiorcy) wiersz lubelskiej poetki, Edy Ostrowskiej, który jest dla niego przykładem miłosnego uwznioślenia, sublimacji (zob. s. 91).

Ale jak dobrze wiemy, jak nas nauczył odbiór sztuki awangardowej i postawangardowej, wyjść z szoku estetycznego można poprzez następne odczytania takiej budzącej negatywne emocje i dreszcze kompozycji, i wtedy, zamiast oburzenia, pojawi się zaciekawienie, które umożliwi pełne „oddanie sprawiedliwości" dziełu. Dopiero wtedy przyznamy rację autorowi, że tylko tak można oddać ów ideał *żywego myślenia,* które nie jest przecież jedynie wnioskowaniem, tworzeniem hipotez itd. Są w nim obecne emocje, które oddaje się najlepiej choćby takim zapisem (przy próbie kristevowskiego odczytywania sztuki Aliny Szapocznikow): „Pamiętam niewyraźną fotografię części jej *Zielnika.* Lata siedemdziesiąte, ja - dziecko. Wpatrywanie się. Wróżebny, przemijalny, kruchy wosk. Otóż nie. Poliester i drzewo polichromowane. To ostatnie brzmi niczym średniowieczna rzeźba. I - rzeczywiście - głowa, *vera-ikon,* chusta Weroniki z paryskiej kaplicy. Cierniowa nałożona na musującą masę, resztki po. Pocałunek w Zielniku XII. Giotto, ona, Narcyz? Mniej niż maska (wyczerpanie, kenoza), więcej niż maska (to samo). Koronkowość, kruchość, rozpadliwość człowieczego zielnika" (s. 206). Są i przeżycia wolicjonalne typu: *„Łaknę sublimacji"* (s. 90), *„Chcę wybierać. Czy to, co zwykliśmy nazywać tożsamością narodową, rasową, płciową, jest czymś naturalnym i danym raz na zawsze, czy też stanowi kwestię wyboru?"* (s.136).

Nie trzeba chyba specjalnie się rozwodzić nad tezą, iż „żywego myślenia" nie powinno się zwieńczać, zamykać, estetyzować, bo dobrze wiemy,

że my i nasze doświadczenie, my jako podmiot w procesie - jesteśmy nieskończeni (w sensie: niedokończeni). Powinno ono pozostać niezakończone, jeśli ma zachować swój główny atut: rozpalania duszy. Autor książki do jej pozornego końca jest konsekwentny, nie ulega iluzji estetyzmu. Woli narazić się na zarzut, iż formę zamienił w jej kryzys niż zdradzić *prawdę żywą*. Może to zabrzmi protekcjonalnie, ale czy nie przypomina nam tutaj Sokratesa, próbującego się odnaleźć w kulturze XXI wieku?

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 35 2003

ULRICH SCHRADE

SCJENTYZM I SOCJALIZM

Friedrich August von Hayek: *Nadużycie rozumu,* przekł. Zygmunt Simbierowicz. Warszawa, Oficyna Wydawnicza Volumen, 2002, 230 s.

Książka Friedrich Augusta von Hayeka (1899-1992), jednego z najwybitniejszych przedstawicieli 'nowej szkoły wiedeńskiej', laureata nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii w 1974 roku, *Nadużycie rozumu* obejmuje trzy szkice mające być w pierwotnym zamiarze tylko fragmentami większej całości, która miała kolejno przedstawić: indywidualistyczne teorie społeczne XVIII wieku, następnie, narodziny wrogości wobec tych teorii we Francji na początku XIX wieku, dalej, ich niemieckie kontynuacje w połowie wieku, później, ich wpływ na myśl angielską końca XIX wieku i wreszcie ich rozwój na gruncie amerykańskim w XX wieku. Po takim rysie historycznym miał nastąpić rozdział o nadużyciu rozumu, czyli socjalizmie totalitarnym zarówno w jego wersji faszystowskiej jak i stalinowskiej, a kończyć całość miał rozdział systematyczny przedstawiający główne wątki myśli scjentystyczno-socjalistycznej i ich krytykę. Niestety tego całościowego zamysłu autorowi nie udało się nigdy zrealizować. Recenzowana książka obejmuje tylko luźno powiązane fragmenty tej całości, ale fragmenty ważne i pasjonujące teoretycznie.

Friedrich August von Hayek, tropi w swej książce *Nadużycie rozumu* narodziny i tryumf scjentyzmu w naukach społecznych pokazując, że z konieczności prowadzi on zawsze do socjalizmu. Czyni to w sposób wielce oryginalny. Książka składa się z trzech części: *Scjentyzm a badanie zjawisk społecznych, Kontrrewolucja w nauce* i *Comte a Hegel,* a więc obejmuje tylko pewne części z przedstawionej powyżej zamierzonej całości. Lekturę książki najlepiej rozpocząć od rozdziału drugiego *Kontrrewolucja w nauce,* następnie przeczytać rozdział trzeci wskazujący na związki myśli Comte'a i Hegla, a dopiero na końcu rozdział pierwszy wskazujący na błędność scjentystycznego podejścia do badania zjawisk społecznych.

Według Hayeka, duch scjentyzmu narodził się z kultu nauk przyrodniczych, dokładnie z kultu Newtona zapoczątkowanego przez Woltera, żywego wśród myślicieli przedrewolucyjnej Francji. Kult ten przybrał jednak charakter scjentyzmu dopiero za sprawą założonej w 1794 roku w Paryżu, na miejscu zmiecionego przez rewolucję uniwersytetu, Ecole Polytechnique,

której dwa pierwsze pokolenia nauczycieli składało się z najwybitniejszych uczonych wszechczasów (Laplace, Legrande, Monge, Marnot, Fourier, Prony, Poinsot, Berthollet, Poisson, Ampere, Guy-Lussac, Cauchy i in). Jednostronnie przyrodnicze i techniczne wykształcenie, jakie otrzymywali absolwenci szkoły sprzyjało traktowaniu wszystkich spraw, w tym także spraw społecznych, jak problemów przyrodniczo-technicznych. Zgrupowani w College de France uczeni, przezwani przez Napoleona „ideologami', bronili wprawdzie tradycyjnej koncepcji szerokiego, a więc także humanistycznego kształcenia na poziomie średnim i wyższym broniąc tym samym wolności i liberalizmu w życiu społecznym oraz przeciwstawiając się myśleniu inżynierskiemu w działalności politycznej. Sam cesarz Napoleon Bonaparte wspierał jednak jednostronnie przyrodnicze kształcenie politechniczne, wyraźnie krytykując konkurującą z Ecole „szkołę ideologów" (Condillac, Cabanis, Destutt de Tracy i in.) i przeciwstawiając się nauczaniu na politechnice literatury jako przedmiotu niebezpiecznego W 1803 roku cały wydział nauk moralnych i politycznych College de France został zamknięty i badanie idei oraz same idee polityczne zostały na długo wyrugowane z procesu nauczania. Szkoła ta, a ściślej - idee przez nią reprezentowane - zostały wyparte ze świadomości intelektualnej myśli francuskiej i scjentystyczny kult myślenia przyrodniczego zdominował nauki społeczne. Najogólniej polegał on na zastosowaniu metod poznawczych stosowanych w naukach przyrodniczych do badania zjawisk społecznych i jednoczesnego wykorzystania uzyskanej w ten sposób wiedzy do rozwiązania problemów społecznych.

Prekursorem idei scjentystyczno-socjalistycznych był Henry de Saint-Simon. Hayek pokazuje go raczej jako niedouczonego fantastę i marzyciela aniżeli uczonego. Miał on jednak na starość dar zjednywania ludzi i zjednał sobie młodych, wybitnych studentów i absolwentów owej Ecole Polytechnique. Najprzedniejszym z nich był oczywiście August Comte, który przez jakiś czas wzmacniał umysłem i myślą luźne pomysły Saint-Simona. W swoim wydanym w 1822 roku *Systemie polityki pozytywnej* Comte powołał nową naukę zwaną pierwotnie 'fizyką społeczną', a później socjologią, której zadaniem było „odkrywanie naturalnych i nieodwołalnych praw postępu cywilizacyjnego, które są tak samo konieczne jak prawo grawitacji" (s.137). Odkrywanie owych praw 'grawitacji społecznej' miało naturalnie służyć następnie inżynierskiemu zaprojektowaniu i zrealizowaniu nowego układu społecznego. I to z Comte'a, a nie z Saint-Simona korzystał Marks, a przede wszystkim Engels tworząc swoje materialistyczne pojmowanie dziejów i wizje społeczeństwa socjalistycznego.

Wielki wpływ na powstanie idei społecznych Comte'a miał także Hegel. Hayek stawia popartą faktami tezę, że przez Gustawa d'Eichthala dzieła Comte'a dotarły do Hegla w Berlinie i wywarły znaczący wpływ na jego sy-

stem filozoficzny. Wpływ ten nie był jednostronny. Również Hegel wpłynął na myśl Comte'a. Stąd też między obu tymi systemami istnieje duża zbieżność, mimo że Hegel był metafizycznym idealistą, a Comte antymetafizycznym naturalistą. Rodzący się wtedy pruski socjalizm państwowy (monarchiczny) wydawał się być jakimś przybliżeniem idei comtowskich. Te związki myśli francuskiej i niemieckiej znalazły swe ucieleśnienie w pracach Feuerbacha. Marksizm był więc bardziej inspirowany francuskim scjentyzmem niż niemieckim heglizmem.

Co zatem jest głównym grzechem scjentyzmu? Jest nim to, że w sposób nieuprawniony przenosi on metody badawcze nauk przyrodniczych na życie społeczne. Według Hayeka podstawowym jego grzechem metodologicznym jest, że w badaniach społecznych, analogicznie jak w naukach przyrodniczych, wychodzi z pewnych abstrakcyjnych całości społecznych, takich jak np. społeczeństwo, formacja społeczna, imperializm, klasa, kapitaliści i tym podobnych traktując je jako bezpośrednie dane empiryczne. Następnie analizuje pozorne własności takich bytów jako pewnych faktycznych całości, aby z nich drogą analizy wywieść z kolei właściwości ich składowych, które w ostateczności mają wyjaśnić zachowania się jednostek. Odwołując się stale do „obiektywnych faktów", przy czym 'obiektywny' znaczy tu wolny od wszelkich subiektywnych stanów umysłu, traktuje jednostkę jako obiekt czysto fizyczny (stąd antypsychologizm Comte'a), którym można dość dowolnie manipulować. Tymczasem według Hayeka w badaniach społecznych pierwotną i bezpośrednio daną empiryczną są poszczególne jednostki, a nie całości społeczne. Każda z tych jednostek jest wyposażona w indywidualną wiedzę i ich spontaniczne działania w obrębie innych jednostek tworzą dopiero pewne struktury i prawidłowości gospodarcze czy społeczne. Nauki społeczne, w przeciwieństwie do obiektywnych nauk przyrodniczych, muszą być zasadniczo naukami subiektywno-indywidualistycznymi i kompozytywnymi. Hayek pisze:

„W naukach społecznych najbardziej znanymi elementami są postawy jednostek, i to z pomocą ich kombinacji staramy się odtworzyć zjawiska bardziej złożone, czyli skutki jednostkowych działań o wiele mniej nam znanych - jest to procedura prowadząca często do odkrycia zasad strukturalnej koherencji zjawisk złożonych, które nie zostały ustalone (i prawdopodobnie nie mogą być ustalone) na drodze bezpośredniej obserwacji, podczas gdy w naukach fizycznych musimy obowiązkowo zaczynać od złożonych zjawisk przyrody i postępować wstecz, wnioskować o istnieniu składających się na te zjawiska elementów" (s. 35).

Scjentyzm w naukach społecznych występuje w trzech odmiennych formach: obiektywizmu (behawioryzm, fizykalizm), kolektywizmu (organicyzm) i historyzmu (teoria historii). Hayek analizuje je w kolejnych roz-

działach (rozdz. 5, 6 i 7) bardzo szczegółowo i zarazem dokonuje ich przekonywującej krytyki. Porządek społeczny jest wynikiem spontanicznych działań jednostkowych, a nie wynikiem zaplanowanych i celowych działań jakiegoś ponadjednostkowego umysłu. Takie zjawiska jak język, rynek, pieniądz czy moralność nie są wytworami rozmyślnej twórczości i istnieją dzięki ludzkim działaniom, które wcale nie mają na celu podtrzymywania ich istnienia. Wszelkie próby poddania ich świadomej i rozmyślnej kontroli są równoważne żądaniu kontroli sprawowanej przez jeden umysł. Samo przekonanie, że procesy świadomie kierowane są bezwarunkowo lepsze od procesów spontanicznych jest, według Hayeka, bezpodstawnym przesądem. Przesąd ten zrodził się ze specyfiki myślenia inżynierskiego. Zastosowanie tego myślenia do zjawisk społecznych daje opłakane skutki w postaci gospodarki planowej, kształtowania moralności i kontroli ludzkiej świadomości. W ten sposób koło się zamyka i powracamy do naszego punktu wyjścia Ecole Polytechnique; 'inżynieria społeczna' i 'inżynieria dusz' tam wyrosła z łona Saint-Simona i Comte'a do dziś straszy swoimi zgubnymi skutkami społecznymi. Myślenie inżynierskie wydało bowiem dwa typy umysłowości. Hayek tak je charakteryzuje:

„Jeden typ reprezentuje człowiek, którego największą ambicją jest przekształcenie otaczającego go świata w olbrzymią maszynę, której każda część za naciśnięciem guzika porusza się zgodnie z jego planem.; drugi reprezentuje człowiek, którego interesuje przede wszystkim rozwój ludzkiego umysłu we wszystkich jego aspektach, który studiując historię, literaturę, sztuki piękne czy prawo nauczył się widzieć jednostkę jako część pewnego procesu, gdzie wkład nie jest kierowany, lecz spontaniczny, i gdzie uczestniczy ona w tworzeniu czegoś większego, czego ani ona, ani żaden inny pojedynczy umysł nie potrafi zaplanować" (s.97).

Jako pracownika Politechniki Warszawskiej cieszy mnie osobiście to, że Hayek twierdzi, iż tylko jako takie wykształcenie humanistyczne może uchronić inżynierów przed zgubnymi skutkami przenoszenia ich myślenia na grunt życia społecznego.

Friedrich August von Hayek znany jest ze swych wolnorynkowych idei i walki, oczywiście teoretycznej, przeciwko wszelkiemu centralnemu kierowaniu gospodarką i życiem społecznym. Broni wolności jednostki i jej prawa do podejmowania decyzji zgodnie ze swą wiedzą i dobrze pojętym interesem. Nam Polakom nie trzeba dziś zbyt wielu argumentów, aby takie stanowisko przyjąć życzliwie i z sympatią. Bankructwo prawie pięćdziesięcioletniej gospodarki planowej centralnie kierowanej zrobiło swoje. Dziś nikt w zasadzie nie ufa mądrym planom sporządzanym w centrali. Niemniej, książka Hayeka nie straciła nic ze swej aktualności i w obecnych polskich warunkach. Niby wszyscy się zgadzają, że władzę polityczną należy trzymać możliwie daleko

od gospodarki i sfery prywatnych działań ludzkich. Kiedy jednak trzeba płacić za swe indywidualne decyzje, Polacy natychmiast szukają pomocy państwa, domagając się interwencyjnego skupu zbóż czy żywca, ratowania finansów ZASP-u czy kopalń, kontroli jakości kształcenia czy potraw podawanych w kuchni wschodniej. Ufność wobec interwencjonizmu państwowego jest więc ciągle bardzo silna.

Oryginalność poglądów przedstawiona w *Nadużyciu rozumu* leży w tym, że Hayek atakuje etatyzm na jego dalekim zapleczu przedteoretycznym, a mianowicie od strony metodologicznej. Oczywiście każda metoda zawiera w sobie *implicite* pewną teorię. Zawiera ją i Hayekowska krytyka metodologii scjentystycznej w naukach społecznych. Niemniej, z książki Hayeka można poznać wiele nowych argumentów teoretycznych przeciwko scjentyzmowi. Ale nie tylko. Tak niedawno u nas jeszcze żywo dyskutowane i wałkowane na wszystkie możliwe strony związki między saintsimonizmem i marksizmem Hayek przedstawił w sposób nowy i oryginalny oraz zaskakujący. Dlatego warto i dziś jeszcze z uwagą przestudiować krytykę scjentyzmu pochodzącą sprzed 50 lat. Książka F. A. von Hayeka *Nadużycie rozumu* na pewno się nie zastarzała. Tym bardziej, że została pięknie przetłumaczona na język polski i naprawdę czyta się ją z wciągającym zainteresowaniem.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 35 2003

DANIEL SOBOTA

CZY DALEJ DROGĄ KANTA?

Marek Szulakiewicz: *Obecność filozofii transcendentalnej*. Toruń, Wyd. UMK, 2002, 264 s.

„Czy istnieje na ziemi jakaś miara?" - pytał Hölderlin[1]. Czy ktoś wie, gdzie bywa miara jako początek? - pytali pierwsi przywódcy, prawodawcy, kapłani, poeci i filozofowie. Za nimi kolejni i następni. Ciągle to samo, bez umiaru: czy istnieje na ziemi jakaś miara? Metry dziejów i kilometry historii zużyto wyłącznie na to jedno, niezmierzone: poszukiwanie miary. Tak rodziła się kultura. Swymi dziełami próbowała przywołać miarę, wnieść porządek, oddalić chaos. Przekonana, że nie własne ludzkie wzorce wprowadza, lecz podgląda boskie, że odkrywa raczej niż tworzy, powoli, ale z uporem rozsadzała cieniutką linię horyzontu kominami domostw i filarami świątyń, czynem bohaterskim i skoczną myślą, co prześciga najbieglejszych. „Raczej odkrywa niż tworzy". Rozkwit kultury jako iryzacja projektów, spiętrzenie ludzkich wysiłków, rozmach wykończeń, potęga różnorodności i swobody form. A więc nadmiar? - pytali jedni. - Na co nam miara? - wtórowali im drudzy.

Wielkość kultury budzi szacunek dla jej twórców, wzmacnia kontenans. Człowiek nie potrzebuje panów. „Człowiek jest miarą wszechrzeczy" - powie w szczytowym okresie rozwoju kultury greckiej Protagoras. Rozkwit kultury dopuszcza, a nawet zakłada taki dialog, w którym poddawane jest w wątpliwość to, co fundamentalne, pierwsze, jedyne, miarodajne, a więc to, co stanowi treść wiedzy najwyższej - z greckiego nazwanej - metafizyką. Metafizyka jest apologią niezależności tego, co najważniejsze, od człowieka. To paradoksalne, ale kultura, której wysokim przeznaczeniem było odkrywać miarę, staje się dla niej największym zagrożeniem. W opozycji do różnorodności i zmienności form, którymi człowiek wyraża nie wolne od ograniczeń miejsca i czasu swego pobytu odczucie miary, metafizyka, mimo że jest tworem jednej kultury, kultury Zachodu, domaga się takiej czystości, powszechności i jedności obrazu, które zagwarantują bezpieczeństwo nadejścia tego, co utęsknione, przyzywane i wciąż poszukiwane, co udaremni wyzysk i nadmiar, co pozwolić być człowiekowi na miarę jego (nie)możli-

[1] F. Hölderlin: Wiersze, tłum. B. Antochewicz. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1982, s. 100.

wości. Kultura proponuje wiele wzorców, metafizyka wie, że może istnieć tylko jeden. Rozkwit kultury jest niejako kryzysem metafizyki. Z perspektywy metafizyki rozkwit kultury jest upadkiem kultury, bo zniszczeniem uświęconych tablic. Człowiek jednak potrzebuje zarówno kultury, jak i metafizyki. Dzieje zachodniej kultury są przestrzenią sporu, grą wzajemnego wypierania się kultury i metafizyki z biegu owych dziejów. Metafizyka, zakładając czystość odbioru, próbuje wykroczyć i przekroczyć, tj. transcendować, uwarunkowania ludzkiego pobytu na ziemi. Temu transcendowaniu najlepiej ma służyć to, co najbardziej niezależne, nieuchwytne, zdolne przemierzać w jednej chwili bezkresne przestworza i najodleglejsze czasy, a więc to, co najściślej spowinowacone z Poszukiwanym - myśl, cząstka boskiego w człowieku. Metafizyka żąda przekroczenia totalnego; jednak im wyżej wyskakuje ku niebu, tym głębiej wdeptuje kulturę w ziemię. A kultura jest jej zapleczem i odskocznią. Myśl w przekraczaniu musi znać umiar, jeśli nie chce się boleśnie potknąć. Trzeba przekroczyć samą transcendencję, by nadać jej spokój i zdyscyplinowanie. Tak, na rozstaju kultury i metafizyki, powstaje myśl transcendentalna. Wciska się między poróżnionych grubym klinem, zabezpieczając ich przed pustym kołataniem.

Właśnie owej potrójnej relacji metafizyki, kultury i filozofii transcendentalnej poświęcona jest książka Marka Szulakiewicza pt. *Obecność filozofii transcendentalnej*. Jest ona kontynuacją dwóch jego wcześniejszych publikacji książkowych, mianowicie *Filozofii w Heidelbergu. Problem transcendentalizmu w heidelberskiej tradycji filozoficznej* (Rzeszów 1995) oraz *Od transcendentalizmu do hermeneutyki* (Rzeszów 1998), jak również stanowi rozszerzenie szeregu pomniejszych artykułów publikowanych na ramach wielu periodyków filozoficznych. Zresztą nie tylko kontynuacją i rozszerzeniem. Dochodzi tu jeszcze inna niż we wcześniejszych pracach perspektywa badania problemu transcendentalizmu w kontekście jego związków z metafizyką i kulturą. W poprzednich publikacjach autor starał się śledzić wpływ uwarunkowań metafizycznych i kulturowych na filozofię transcendentalną. W prezentowanej obecnie pracy chodzi przede wszystkim o prześledzenie wewnętrznych przemian transcendentalizmu, wynikających z włączenia doń nowych trendów filozoficznych i kulturowych. Poprzez tę aktualizację myślenia transcendentalnego może ono, zachowując wobec nich wymagany dystans i niezależność, z powodzeniem angażować się we współczesne konflikty filozoficzne i kulturowe.

Transcendentalizm chce spełniać dwa podstawowe postulaty, realizowane osobno przez metafizykę i kulturę: jako filozofia ostatecznych ugruntowań pragnie szukać absolutnych podstaw ważności, miary, z kolei jako filozofia kultury stara się włączyć w budowę kultury poprzez wskazywanie „ważnych" wartości i zapładniających celów. Można powiedzieć, że w idei

transcendentalizmu istota łączy się z istnieniem. Transcendentalizm o tyle tylko wypełnia powierzone mu zadanie, realizuje własną, poniekąd metafizyczną istotę, o ile jest obecny w kulturze, o ile wspiera rozwój kultury. Dlatego też odpowiedzieć na pytanie o istotę transcendentalizmu można tylko poprzez wskazanie jego form w kulturze. A ponieważ kultura i przynależne doń postawy są tworami dynamicznymi, także sama istota transcendentalizmu skazana jest na mienienie się różnorakimi barwami i odcieniami. Nie ma jednej ponadczasowej, niezaangażowanej kulturowo idei transcendentalizmu. Mówiąc więc w tytule o obecności filozofii transcendentalnej, autor pyta o to, „czym jest i w jakiej formie obecna jest idea myślenia transcendentalnego" (s. 7).

Praca składa się z pięciu rozdziałów. Rozdziały pierwszy i drugi poświęcone są idei i metodzie filozofii transcendentalnej. Kolejne rozdziały ukazują związek transcendentalizmu i metafizyki (rozdział trzeci) oraz związek transcendentalizmu i kultury (rozdział czwarty). W rozdziale ostatnim autor przedstawia obecną sytuację filozofii transcendentalnej.

W rozdziale pierwszym autor próbuje zbudować model rozumienia idei transcendentalizmu w filozofii. Najogólniejszy sens myślenia transcendentalnego skupia się wokół łacińskiego słowa *transcendere* - „przekraczać", „przechodzić". Przekraczanie jest pierwszym pojęciem transcendentalizmu. Trudno byłoby bronić tezy, że filozofia transcendentalna jest czymś w rodzaju dyscypliny filozoficznej (np. obok etyki), bądź kierunku filozoficznego (np. obok egzystencjalizmu), bądź też, że jest filozofią jako taką. Zamiast dokonywać podobnych redukcji, pole rozważań objęte słowem *transcendere* dzieli autor na trzy zachodzące na siebie, nieostre dziedziny: 1. filozofie transcendentalne, 2. filozofia transcendentalna, 3. transcendentalizm.

Ad 1) Zbiorcza nazwa „filozofie transcendentalne" obejmuje takie systemy filozoficzne, które w centrum swoich rozważań sytuują moment zbliżania się człowieka do obszaru „transcendentnego" czy „transcendentalnego", tj. do transcendensu wyłaniającego się w akcie transcendencji. To właśnie ów akt podlega w tych filozofiach szczególnym analizom. Ze względu na wyróżnione momenty struktury przekraczania filozofie transcendentalne dzielą się na te, które koncentrują się na samym akcie przekraczania (np. filozofia granic Jaspersa), lub na relacji, przejściu od świata ku transcendensowi, lub też na tym, co i ku czemu jest przekraczane. Wokół relacyjnego aspektu przekraczania budowane są zwykle systemy metafizyczne - przekraczanie jest tu rozumiane jako uzupełnienie, uzasadnienie czy uprawomocnienie przekraczanego - oraz teorie epistemologiczne, które albo zajmują się rekonstrukcją relacji poznawczej między poznającym a poznawanym - wtedy odpowiadają na pytanie „jak możemy poznać coś?" - albo zajmują się rekonstrukcją warunków możliwości poznania i wówczas pytaniem wyjścio-

wym jest: „czym jest przedmiot poznania?". Dla filozofii zajmujących się przede wszystkim opisem tego, co i ku czemu jest przekraczane, znamienne pozostaje uwikłanie w dychotomię immanencji i transcendencji (nurt teoriopoznawczy) lub konstytucji i Transcendencji (nurt metafizyczny). Tak, jak przy poprzednim zestawieniu chodziło o eksplorację granicy między przekraczanym a tym, ku czemu się przekracza, tak w tym ostatnim punkcie chodzi o opis ich samych z akcentem na tego ostatniego (Bóg, transcendentalia).

Ad 2) Przez filozofię transcendentalną rozumie autor filozofię Kanta, czyli taką filozofię, która szuka apriorycznych warunków możliwości doświadczenia. Zdaniem Marka Szulakiewicza Kant, starając się zrealizować trzy podstawowe cele, dopuścił się trzech równie podstawowych ograniczeń:

A) Broniąc nauki przed sceptycyzmem, zwrócił się ku ahistorycznemu podmiotowi, wolnemu od doświadczenia ludzi i świata.

B) Zabezpieczając naukę przed skrajnym empiryzmem, nie uznającym w poznaniu czynnika apriorycznego, zredukował byt do fenomenu, tj. do bytu dla podmiotu, w obrębie podmiotu i przez podmiot stworzonego.

C) Wyznaczając rubieże skłonnościom metafizycznym, pozbawił filozofię funkcji światopoglądowej.

Ad 3) Transcendentalizm jest rozwinięciem pierwszej krytyki. Przejmuje on więc wskazane wyżej zalety tej filozofii, ale też i jej wady. Dodatkowo redukuje całość tematyki filozoficznej do teorii poznania. Jako taki pozostaje poza bytem, poza konkretnym człowiekiem i poza kulturą. Lokuje się on w skrajnej opozycji do perspektywy metafizycznej. Zdaniem autora, ta alternatywa transcendentalizm - metafizyka „stoi u podstaw filozofii współczesnej. Czy jest ona uzasadniona?" (s. 36) Tym pytaniem autor zajmuje się w rozdziałach poświęconych wzajemnej relacji metafizyki, kultury i szeroko rozumianej filozofii transcendentalnej.

Rozdział drugi ma na celu znalezienie Jedności metody transcendentalnej". Pojęcie metody obejmuje trzy - wyróżnione przez B. J. F. Lonergana - momenty: normatywny wzorzec (paradygmat), określone czynności, czyli związany z wzorcem zespół działań, oraz powtarzalność i kumulatywność, gwarantujące otwartość metody wobec nowych doświadczeń. Trudno mówić o jednej uniwersalnej metodzie uprawiania filozofii. Niekiedy nawet trudno mówić o jakiejkolwiek metodzie filozofowania, zważywszy, że filozofia częstokroć pozostaje wyrazem indywidualizmu i buntowniczej natury człowieka. Niemniej można, patrząc na całość dziejów filozofii, wyróżnić trzy dotychczas normujące zasadnicze paradygmaty myślenia filozoficznego. Są to: paradygmat metafizyczny, wyrosły na gruncie „naturalnej (przedfilozoficznej) tendencji do obiektywnego, realnego postrzegania świata i wskazuje na prymat bytu w postaci zewnętrznej realności materialnej, czy

też idealnej" (s. 45). Ten paradygmat w epoce nowożytnej ulega wyparciu na rzecz paradygmatu subiektywistycznego. Odchodzenie paradygmatu metafizycznego rozpoczęło się wraz z czternastowieczną ideą nominalizmu i empiryzmu (W. Ockham). Przejmujący rolę wzorca normującego paradygmat subiektywistyczny stawiał w centrum zainteresowań filozofii *cogito* i jego *cogitationes.* Byt staje się korelatem świadomości, prawda zostaje zamieniona w pewność. Jednak w XX wieku nadszedł koniec paradygmatu subiektywistycznego. Było to związane z pojawieniem się nowej, krytycznej oceny takiego sposobu myślenia, w którym pierwsze miejsce zajmuje czyste Ja. Czysty podmiot ulega uhistorycznieniu, indywidualizacji i egzystencjalizacji. Wskazuje się przy tym, że najważniejszym sposobem zadomowienia się w świecie takiego ożywionego człowieka jest język. Filozofia staje się „myśleniem w komunikacji". W centrum zainteresowań stają kategorie języka, intersubiektywności, wspólnoty komunikacyjnej, drugiego człowieka. Filozofia ulega wpływom antropologii, kulturoznawstwa, językoznawstwa, socjologii, psychologii i ekonomii. Następuje decentralizacja rozumu na rzecz pluralizmu form racjonalności. Obecnie chodzi o znalezienie powszechnych warunków porozumiewania się.

Jakie miejsce pośród tych trzech paradygmatów zajmuje filozofia transcendentalna? Często uważa się ją za ścisłego reprezentanta paradygmatu subiektywistycznego. Jest to prawda, o ile zważa się tylko na historycznie uwarunkowaną, konkretną Kantowską postać filozofii transcendentalnej. Jeżeli jednak zwraca się uwagę na możliwości strukturalne Kantowskiego projektu, wówczas transcendentalizm subiektywistyczny staje się tylko jedną z postaci filozofii transcendentalnej jako takiej. Filozofia transcendentalna równie dobrze realizuje się w kręgach paradygmatu metafizycznego, jak i komunikacyjnego. Projekt transcendentalny zakłada bowiem polimorfizm systemów filozofii transcendentalnej, możliwy do zrealizowania dzięki rozszerzeniu lub pogłębieniu jednego lub dwóch biegunów, stanowiących o osi myślenia transcendentalnego. Tymi biegunami są doświadczenie oraz warunki możliwości. Kant, wykonując ów projekt, z jednej strony nadaje doświadczeniu formę nauki o przedmiocie jako obiekcie fizycznym, z drugiej, warunki możliwości tak pojętego doświadczenia redukuje do apriorycznych struktur czystej podmiotowości. Można jednak iść inną drogą. Uniwersalizacja metody transcendentalnej prowadzi do rozszerzenia pojmowalności tego, czym jest doświadczenie, oraz czym są jego warunki możliwości. Jako przykładowe postaci takiego pogłębionego wykorzystania metody transcendentalnej autor wymienia neokantyzm, fenomenologię, „transcendentalizm problematyzujący" W. Röda oraz filozofię R. Schaefflera. Powyższe propozycje skupiają się na odkryciu nowych warstw w obszarze samego doświadczenia. Kantowskie „czyste przyrodoznawstwo" zostaje uzupełnione o nauki

humanistyczne (szkoła marburska), włączone w pojęcie kultury (szkoła badeńska), zredukowane do czystych fenomenów (Husserl), objęte wieloznacznym pojęciem interpretacji (Röd) lub też pojęte jako forma „dialogu z rzeczywistością" (Schaeffler). Z kolei pragmatyka transcendentalna K. O. Apla czy tomizm transcendentalny tzw. szkoły Maréchala próbują zastąpić podmiotowe warunki możliwości doświadczenia *„a priori* wspólnoty komunikacyjnej", w którym zamiast czystego Ja zostaje wprowadzone My, lub też myślą, że poznawcze struktury podmiotu w sposób *a priori* nastawione są na poznawanie rzeczy samych. Apel kieruje transcendentalizm w stronę paradygmatu komunikacyjnego, tomizm Maréchala w stronę paradygmatu metafizycznego.

Jednak transcendentalizm nigdy nie stanie się ani czystą metafizyką, ani głównym przedstawicielem paradygmatu komunikacyjnego, sprzyjającego deprecjacji potrzeby ostatecznego ugruntowania na rzecz potrzeby życia we wspólnocie i używania języka. Transcendentalizm sytuuje się zawsze między metafizyką a kulturą, tzn. jest filozofią ostatecznego ugruntowania określonej kultury. Precyzacji takiego rozumienia filozofii transcendentalnej poświęcone są dwa następne rozdziały.

W tradycyjnym ujęciu filozofia transcendentalna uchodzi za teorię antymetafizyczną. Nie jest to prawda, zważywszy, że nawet Kantowska krytyka metafizyki odnosiła się negatywnie tylko do takiego jej uprawiania, jakie miało miejsce w przeszłości, nie zaś do metafizyki w ogóle. Można powiedzieć, że transcendentalizm wyniósł metafizykę na wyższy poziom, zerwał z jej naiwnością, uczynił bardziej wyrafinowaną, refleksyjną. Zarówno filozofia transcendentalna, jak i metafizyka są filozofiami ostatecznego ugruntowania. Tym, co decyduje o podstawowych różnicach między nimi, jest kierunek legitymizacji. Metafizyka szuka pierwszych zasad po stronie „tamtego świata", w rzeczywistości heteronomicznej względem doświadczenia, transcendentalizm czyni krok wstecz, szuka warunków doświadczenia w samym doświadczeniu (legitymizacja autonomiczna). Stąd też wypływają pozostałe różnice: metafizyka zarzuca transcendentalizmowi subiektywizm i oderwanie od „korzeni bytu", ten ostatni odwzajemnia się metafizyce kazaniem o jej dogmatyczności i nienaukowości. Autor, przedstawiając związek metafizyki i filozofii transcendentalnej, bardziej niżeli na wydobywaniu różnic, skupia się na ukazaniu wewnętrznych przeobrażeń, wspólnych cech i możliwości jednoczesnej i zgodnej realizacji ich obu. W związku z tym ukazuje, że powstanie filozofii transcendentalnej „ma swe źródła w historycznych przemianach myślenia metafizycznego" (s. 108). Metafizyka w pewnym momencie swoich dziejów uległa podziałowi na metafizykę ogólną i metafizykę szczegółową. Ta pierwsza jako ontologia zrezygnowała z heurystycznej funkcji bytu najwyższego. Jeżeli dla Arystotelesa metafizyka jest

„wiedzą o pierwszych zasadach i przyczynach", to już na przykład dla Baumgardena metafizyka jest „nauką zawierającą pierwsze zasady ludzkiego poznania". Ontologia bada warunki możliwości poznania bytu. Możliwości jednak nie są - jak dowodził Leibniz - samoistne: potrzebują gruntującej je realności. Tą realnością jest absolutna świadomość. Stąd już tylko krok do Kanta. Tak oto wewnętrzna przemiana metafizyki umożliwia powstanie filozofii transcendentalnej. „Odwzajemniając się" metafizyce transcendentalizm zmienia sens pytania o byt. Nie: „czym jest byt jako byt?", ale: „czy można w ogóle coś wiedzieć o bycie jako takim?". Metafizyka staje się teorią wiedzy.

Po dwudziestowiecznej napaści na metafizykę ze strony empiryzmu, logicyzmu, filozofii języka i filozofii światopoglądowej, to właśnie filozofia transcendentalna podjęła się obrony ważności pytań metafizycznych. Odbyło się to za cenę utraty przez metafizykę ponadczasowej wartości na rzecz niemniej ważnej, jak się okazało, wartości kulturowej. Metafizyka i kultura zostają uzgodnione w filozofii transcendentalnej, zaangażowanej w uprawomocnienie świata, w którym jest człowiek, ale również świata, którego ma człowiek. Jednocześnie jest ona uważana za wyraziciela kryzysu kultury Zachodu. Ów kryzys - zdaniem m.in. Bierdiajewa - polega na oderwaniu człowieka od bytu, od tego, co naprawdę „inne", i rzuceniu go w stronę podmiotu i zjawiska. Owa podmiotowość jest przy tym fałszywie skonstruowana, mianowicie jako czysta, absolutna, ahistoryczna, martwa. Kantowska rewolucja jest krokiem ku nicości, mostem ku nihilizmowi. Reakcją na kantyzm jest materializm. Ale alternatywa ta kryzys ów jeszcze pogłębia.

Im mniej zwraca się uwagę na szkody powstałe na terenie metafizyki tradycyjnej na skutek Kantowskiej krytyki, a bardziej na krytykę jako projekt filozofii transcendentalnej, tym ocena działalności Kanta zmienia się z destrukcyjnej na twórczą. Kant szuka absolutnych podstaw wiedzy oraz absolutnych podstaw etyki. Tę ostatnią chroni przed pokusami sprowadzania jej zasad już to do tego, co człowiek *de facto* czyni, już to do psychologii czy antropologii. Kant stara się odnaleźć jedność kultury w nauce. Nauka o pewnych podstawach jest, według niego, szansą upadającej kultury.

A kultura upadała kaskadowo. Najpierw zwątpiono w możliwości rozumu. Skoro jednak rozum był dotychczas istotą człowieka, to kryzys rozumu oznacza dewaluację pojęcia człowieka. Skoro zaś człowiek był zawsze integralną częścią świata, to wraz ze śmiercią człowieka upadł jego stosunek do świata. Tym trzem pojęciom - rozumowi, człowiekowi i światu - odpowiadają trzy idee Kantowskiego rozumu, będące w istocie motywami i kierunkowskazami kulturotwórczej aktywności człowieka.

Na początku XX wieku podobnej terapii kultury ze strony transcendentalizmu najaktywniej podejmują się: filozofia kultury Windelbanda, filozofia

wartości Rickerta oraz fenomenologia Husserla. Ich omówieniu poświęca autor kolejne podpunkty.

Przedstawione powyżej filozofie transcendentalne próbują ratować kulturę za pomocą rozumu absolutnego, ograniczając się do pojęcia człowieka jako podmiotu poznającego swój świat Kolejne dziesięciolecia filozofii pokazały jednak, że perspektywa epistemologiczna nie jest w stanie zapobiec pogłębiającemu się kryzysowi kultury. Czy oznacza to kres myślenia transcendentalnego? Bynajmniej. Następujące transformacje tego myślenia - zastąpienie paradygmatu świadomości paradygmatem komunikacji (Apel), subiektywności przez interakcyjność, przemiana czystego rozumu w „rozum transwersalny" (W.Welsch), interpretacja poznania jako interpretacji (H. Lenk) - odkrywa w transcendentalizmie nowe możliwości. Do tego dochodzi inspirująca obecność filozofii transcendentalnej we współczesnych programach filozoficznych, takich jak: egzystencjalizm (Jaspers), marksizm (szkoła frankfurcka), hermeneutyka (Gadamer), filozofia analityczna (P. E Strawson), neotomizm (J. Maréchal).

Dużą zaletą pracy Marka Szulakiewicza jest przedstawienie problemu filozofii transcendentalnej w szerokiej, wielowarstwowej perspektywie. Niejako jednocześnie autor posługuje się ujęciem problemowym i historycznym. Odpowiada to samej istocie filozofii transcendentalnej, która zawsze odnosi się do określonego obszaru kultury, jest więc kulturowo zaangażowana, równocześnie jednak, szukając uniwersalnych warunków możliwości, odkrywa niehistoryczną, mimo to dynamiczną, strukturę wiedzy. Prezentacja wewnętrznych przemian filozofii transcendentalnej musi więc z konieczności dokonywać się dwustopniowo: strukturalnie i historycznie. To, że przemiany na tych dwóch poziomach nie zachodzą równolegle, powoduje jednak, że w warstwie tekstualnej pracy pojawia się pewna anachronia w postaci powtórzeń, cofania się, wyprzedzania lub nachodzenia na siebie tematów. Z kolei za otwartością przyjętej perspektywy - otwartością związaną z wieloznacznością pojęcia „transcendentalny" - idzie arbitralność omawianych przekształceń. „Nie sposób oczywiście podążać wszystkimi drogami, jakim kroczyło myślenie transcendentalne w swoim samorozumieniu. Lista filozofów, którzy zaliczani są do tego nurtu myślenia, nigdy nie będzie kompletna. I nie chodzi o stworzenie takiej listy" (s. 9). Jednak to, że autor ograniczył się w swych penetracjach do obszaru niemieckojęzycznego i po trosze anglosaskiego, zubaża wartość pracy o doniosłe przemiany filozofii transcendentalnej, np. we Francji.

Mimo tych niedogodności powodowanych samym wyborem tematu, praca Marka Szulakiewicza jest ważnym głosem w toczącej się dyskusji na temat sensu, kierunku i wartości myślenia transcendentalnego w XXI wieku.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 35 2003

PIOTR SZALEK

JAK PISAĆ O FREUDZIE?

Zofia Rosińska: *Freud.* Warszawa, Wiedza Powszechna, 2002, 234 s.

Zofia Rosińska we wznowionym niedawno *Freudzie* podejmuje się mówić o psychoanalizie w sposób autorski. Jak jednak napisać z takiej pozycji popularyzatorską książkę o koncepcji, będącej zarazem psychologią, filozofią i teorią kultury, pisanymi stylem, w którym dane kliniczne nieustannie przeplatają się z pojęciami filozoficznymi, Jak napisać, innymi słowy, książkę krótką, merytorycznie głęboką, wyczerpującą zagadnienie i oryginalną? A trzeba pamiętać i o tym, że pisząc o Freudzie należy odpowiedzieć na wiele pytań dotyczących współczesnego stanu psychoanalizy.

W krótkim opracowaniu najprościej byłoby przedstawić freudyzm jako, formułowaną w porządku chronologicznym mozaikę twierdzeń, w której tezy wcześniejsze nie muszą być koherentne z późniejszymi. Jeśli jednak zanalizować „poglądy Freuda jako ewoluujące, a prace przełomowe jako wyraz konsekwentnego rozwoju myśli", to w takiej rekonstrukcji ujawni się swoistość humanistycznej perspektywy psychoanalizy. Podjąwszy się tego zadania, Zofia Rosińska tworzy książkę stanowiącą zwartą całość, w której nawet biografia bohatera jest podporządkowana szerszemu celowi: stanowi mianowicie argument w refutacji tezy o przyczynieniu się freudyzmu do obyczajowej demoralizacji Kultury Zachodu.

Dwa stanowiska określają charakter dyskusji o psychoanalizie. Zgodnie z pierwszym jest ona przede wszystkim filozofią, według drugiego głównie techniką psychoterapeutyczną. Czym jest naprawdę? Najprostsza odpowiedź brzmi: jednym i drugim. Eksponenci tej amorficznej tezy nie zauważają podstawowego faktu: cele aktywności filozoficznej i psychoterapeutycznej mogą być (i często są) rozbieżne, filozoficzne poznanie samego siebie wcale nie musi współbrzmieć z osiąganym w psychoterapii dobrym samopoczuciem. Zofia Rosińska jest przekonana, że filozofia jest w gruncie rzeczy punktem dojścia koncepcji Freuda. Jeśli dodać do tego fakt, że ten filozoficzny punkt dojścia jest realizowany na drodze hermeneutycznej psychoterapii, to trzeba od razu podjąć dyskusję o możliwości przełożenia celów psychoterapeutycznych na filozoficzne.

W przypadku Freuda psychoterapia często stanowiła „źródło teoretycznych pomysłów, a zarazem ich empiryczny poligon", co implikuje zagmatwany charakter związku teorii psychoanalitycznej z jej zastosowaniem. Freud chciał w analizie uzgadniać sens symptomów neurotycznych, czy, mówiąc słowami autorki, „negocjować ja pacjenta", a nie dawać przepisów na życie łatwe i przyjemne. Zgodnie z tym, ewolucja techniki psychoanalitycznej miała swoją wewnętrzną logikę i przebiegała od koncepcji hipnozy i odreagowania, do pojęcia przeniesienia. Psychoanaliza występuje przeciw życiu czerpiącemu zyski z choroby i żąda od pacjenta „włączenia do pamięci" zapomnianego siebie, jest świadomym, aktywnym i dialogicznym nadawaniem przez pacjenta sensu swojej przeszłości.

W konsekwencji psychoterapia jest spleciona z udoskonalaną nieustannie przez Freuda filozofią człowieka, której zawiązki istnieją już w jego najwcześniejszych, lekceważonych zresztą przez niego książkach. Odnajdziemy w nich dynamiczny i tryptyczny obraz życia psychicznego jednostki. W pracach tych pojawiały się między innymi pojęcia energii związanej (katektycznej) i wolnej oraz stłumienia, które później będzie „oznaczało usunięcie ze świadomości". Trójdzielny podział psychiki występuje zarówno w topografii pierwszej (nieświadomość, przedświadomość i świadomość) jak i w drugiej *(id, ego* i *superego).*

Freud był zawsze przekonany o istnieniu trzech, konfliktowych instancji życia psychicznego człowieka, przy czym psychoanaliza była przezeń powołana do stworzenia jakościowej charakterystyki pierwotnych, alogicznych, irracjonalnych i aczasowych procesów nieświadomości. Są one źródłem popędów, które nie znajdują bezpośredniego zaspokojenia w działaniu skierowanym na obiekt Ich energia jest częściowo odciągana przez tkwiącą w aparacie psychicznym pamięć dawnych zaspokojeń i przybiera formę halucynacyjną. W topografii drugiej Freud opisuje proces tworzenia się poczucia odrębności *ego,* proces, który jest podstawą dla kształtowania się specyficznych funkcji *ja* i ugruntowanych w nieświadomości mechanizmów *superego:* norm, zakazów i wzorców obyczajowych. Ostatecznie w topografii tej, w ramach procesów psychicznych, umieszczona zostaje kultura, tym bardziej, że sama nieświadomość jest tu siedliskiem przeżyć odziedziczonych w historii cywilizacji człowieka, jest to „dziedziczona prehistoria gatunku ludzkiego". Obrazy przeszłych zaspokojeń wywodzą się z funkcjonującego w psychice jednostki dziedzictwa przodków, którego odczytaniu służy pośrednio psychoterapia. Jednak w psychice, obok istniejących czynników kulturowych działa też, wiążąca ją z popędami zasada przyjemności.

Tej części psychiki Zofia Rosińska nie sprowadza do popędowości biologicznej. Przede wszystkim w koncepcji Freuda dopatrzyć się można kategorii intencjonalności, czyli kierowania się popędu na obiekt nie będący nim

samym. Co więcej, energia popędowa ma zdolność do sublimacji, czyli przeniesienia pierwotnie biologicznych motywów na cel kulturowy. W takiej koncepcji popędów autorka widzi napięcie między pojęciem stłumienia a sublimacji: nie jest mianowicie jasne czy popęd stłumiony może zostać wysublimowany. Obok teorii sublimacji dla filozofii kultury ważne jest, zarysowane tylko przez Freuda, pojęcie popędów zahamowanych ze względu na cel. Są one podstawą trwałej, wysublimowanej i odseksualizowanej przyjaźni, serdeczności i opiekuńczości. Teoria popędu wiąże się też u Freuda z koncepcją rozwoju seksualności oraz z pojęciami doświadczenia edypalnego i popędu śmierci.

Zofia Rosińska zaczyna rekonstrukcję Freudowskiej koncepcji kultury od teorii nerwicy. Ten zabieg pozwala uchwycić zarówno psychologizm freudyzmu, jak i pewną szczególną cechę tego psychologizmu: przekonanie, że kultura jest tworem neurotycznym. Nerwica jest sposobem funkcjonowania *ego* słabego i silnego zarazem - silnego, gdyż dorosłego, słabego - bo funkcjonującego pod presją popędów o nadmiernej sile. Zbyt silne *ego* neurotyka musi opanować zbyt silne, nieświadome pragnienia. Ich spełnieniem są sny, których ukryte przesłanie trzeba ujawnić w pracy analitycznej. Nerwicę, sen i kulturę łączy, niedoceniony przez Freuda, filogenetycznie pierwotny mechanizm symbolizowania.

Zofia Rosińska próbuje obalić wiele stereotypów dotyczących myśli Freuda jako teoretyka religii, sztuki i kultury. Wprawdzie twórca psychoanalizy określa religię terminami klinicznymi, na przykład jako urojenie, ale czyniąc to rozumuje tylko przez analogie, co wynika z jego psychologizmu. Religia, zdaniem Freuda, wyraża najstarsze pożądania jednostki i przez to zasługuje na szacunek, jest natomiast iluzją, gdyż wyraża pragnienia skryte. W sumie jednak Freud nie był w stanie dostrzec transcendentnego wymiaru religii. W jego systemie nie ma miejsca na łudzenie się, dlatego nie ma też w nim miejsca na świadomą swojej iluzyjności sztukę. Freud chce w swojej teorii odnaleźć sens kultury. Upatrując go początkowo w użytecznej ochronie przed naturą, dochodzi w końcu do koncepcji kultury jako historycznego procesu hermeneutycznego, w którym „gatunek ludzki przechodzi etapy rozwojowe w kierunku coraz większego uspołecznienia, uduchowienia".

Początkowo psychoanalizę traktowano jako psychologiczną teorię leczenia, jednak współcześnie ma miejsce jej filozoficzna nobilitacja, odbywająca się w obszarze problemów związanych z teorią nauki oraz z w dialogu z filozofią podmiotu. Wśród filozofów nauki przeważa opinia o nienaukowym charakterze psychoanalizy. Oceny teoretyków są w tym przypadku skomplikowane roszczeniami Freuda oraz sporami o racjonalność i efektywność psychoanalitycznych procedur psychoterapeutycznych. W dyskusji dotyczącej epistemologicznego statusu psychoanalizy Zofia Rosińska wskazuje na

trzy stanowiska: psychoanaliza jako całość nie spełnia wymagań stawianym teoriom naukowym, jest to koncepcja, której wiele twierdzeń będzie można w przyszłości interpretować jako naukowe, oddziaływa ona nie według schematu naukowego, lecz filozoficznego. Zarzut nienaukowości pojawia się tam, gdzie za model nauki uznaje się fizykę, przy przyjęciu innego wzorca (na przykład dynamicznej biologu) psychoanalizę da się uzgodnić z nauką.

Trzy grupy problemów łączą teorie Freuda z filozofią podmiotu. Do pierwszej należą związki z Husserlowską intencjonalnością nierefleksyjną i dominacją bezpośredniości aktu nad refleksją. Podobnie jak fenomenologia, tak i psychoanaliza żywi nieufność wobec kartezjańskiego *cogito* i świadomego zrozumienia. O ile jednak redukcja fenomenologiczna wątpi w dane pamięci świadomej, to archeologia Freuda rozszerza zwątpienie na prehistorię gatunku ludzkiego. W ten sposób wymóg badań nad genezą i rozwojem staje się dyrektywą psychoanalitycznego poznania. Te aspekty psychoanalizy stają się jasne w Ricoeurowskiej konfrontacji freudyzmu z Heglem i jego ideałem samowiedzy. W drugiej grupie mieszczą się atrakcyjne dla filozofów umysłu problemy związane z pojęciem ciała. Koncepcja ja cielesnego łączy przeobrażenia umysłu z rozwojem organizmu i psychikę z rzeczywistością zewnętrzną. Ciało wraz ze związkiem jednostki i kultury jest przedmiotem psychoanalitycznej interpretacji. Grupa trzecia obejmuje zagadnienie napięcia między naturalistycznymi i hermeneutycznymi składnikami teorii Freuda. W stanowiskach skrajnych Zofia Rosińska widzi problem, a nie gotowe rozwiązanie, zauważa, że w psychoanalizie istnieją wątki silnie naturalistyczne i, że są one w niej czymś niezwykle ważnym, gdyż nadają one tej teorii specyficznej głębi. Jednocześnie w psychoanalizie Freuda nie do pomyślenia jest człowiek bez kultury.

Freud był tłumaczony w Polsce początkowo jedynie jako filozof. Naturalną reakcją na tę jednostronność jest postrzeganie psychoanalizy przez psychoterapeutów jako medycznej metody leczenia. Zofia Rosińska w taktowny acz stanowczy sposób przypomina o tym, że psychoanalizy bez filozofii zrozumieć się nie da. Z tego tylko powodu wznowienie *Freuda* było potrzebne. Sprawa jednak nie jest taka prosta, autorka twierdzi bowiem, że psychoanaliza jest heurystyczna w obszarze dość nieoczekiwanym. Chodzi o konfrontację freudyzmu z filozofią analityczną, któremu to problemowi zostaje poświęcony nowy rozdział książki. Można wyróżnić trzy rodzaje percepcji psychoanalizy w filozofii analitycznej: metaforyczną, biologiczną i zdroworozsądkową. W ramach modelu metaforycznego krytykuje się myśl Freuda ze względu na jego roszczenia do naukowości. W modelu drugim, również krytycznym, sprowadza się pracę nieświadomości do neurofizjologicznych funkcji mózgu.

W ramach modelu zdroworozsądkowego zadaje się trzy rodzaje pytań. Po pierwsze, analizowany jest problem obecności Arystotelesowskiego sylogizmu praktycznego w dziełach Freuda. Sylogizm ten jest próbą teoretycznego opisu przejścia od myślenia dyskursywnego do działania praktycznego. Osią tego przejścia jest akt pragnienia wypływający z pierwotnego namysłu. Freud schemat Arystotelesowski pogłębił przez wprowadzenie kategorii pragnień nieświadomych, stworzył jego wariacje oraz skontekstualizował go poprzez lokowanie w aktualnych symptomach pacjenta elementów poprzednich faz rozwojowych. Drugi rodzaj pytań dotyczy rozumienia centralnych terminów teorii Freuda, w tym pojęcia dostosowania się umysłu do „tyranii pożądań". Filozofowie analizują w tej dyskusji przedstawiane przez psychoanalizę metaforycznie związki pragnień i fantazji oraz przenośnię wnętrza psychiki umożliwiającą dyskurs na temat procesów neuropsychologicznych w kategoriach mentalistycznych. Trzeci obszar problemów obejmuje możliwości ulokowania w funkcjach umysłu ludzkiego procesów irracjonalnych. Teoretycy wskazują w tym przypadku na fakt, że szaleństwo jest przyczyną objawów chorobowych, które mogą być rozpatrywane jako zaburzenia refleksji.

Ostatni, też nowy rozdział wznowienia *Freuda* poświęcony jest psychoanalizie w Polsce. I on obala pewien mit. Wynika z niego, że psychoanaliza w, zdominowanej lwowsko-warszawskim stylem filozofowania, myśli polskiej była obecna i dyskutowana od momentów swojego powstania. Obecność ta była bardziej wyrazista na gruncie filozofii, a zaległości w obszarze psychologii są nadrabiane w ostatnich latach.

W książce Zofii Rosińskiej zwraca uwagę świadomy zamysł rekonstrukcji rozwoju teorii Freuda jako kontynuacji, a nie przełomów. Ten cel został w sposób modelowy zrealizowany, nie sposób jednak nie dostrzec faktu, że takie widzenie dzieła Freuda nie daje możliwości uwzględnienia tych sprzeczności jego teorii, które ujawniają się w jej porządku synchronicznym, istniejąc w psychoanalizie od jej psychoterapeutycznych początków, do ostatnich filozoficznych konsekwencji. Do sprzeczności takich należy możliwość efektywności działań psychoterapeutycznych wobec represyjnych funkcji kultury. Napięcia towarzyszące teorii Freuda są źródłem inspirujących dyskusji we współczesnej psychoanalizie. W rezultacie wraca dziś stare pytanie o to, czy psychoterapia jest filozofią życia, czy techniką leczenia. W tej sprawie Zofia Rosińska również wypracowała płodne poznawczo stanowisko, choć we *Freudzie* zabrakło na nie niestety miejsca.

Jednak o tych i innych aspektach teorii Freuda, jak słusznie zauważa autorka, można napisać odrębne książki. Interpretacja psychoanalizy jako ważnego głosu w procesie poznania jednostkowego i gatunkowego człowieka, poznania, w którym filozofia odgrywa rolę decydującą, jest celem

nadrzędnym dla Zofii Rosińskiej. Jest to głos tym bardziej cenny, że wąsko psychoterapeutycznie rozumiana psychoanaliza traci dziś swoje znaczenie. W napisanej pięknym językiem książce autorka osiąga stan wydawałoby się nieosiągalny: popularyzuje w klarowny sposób pewną filozofię, przedstawiając jednocześnie wcale niebanalną jej interpretację. Należy tylko ubolewać nad tym, że do walorów książki i trafności decyzji wydawcy nie dostroił się dystrybutor. Oto praca ta była praktycznie nieobecna w księgarniach. Wynikało to z kunktatorstwa księgarzy zamawiających po dwa, trzy egzemplarze książki w hurtowni. A szkoda. Omawiana pozycja obroniła się przed próbą czasu, a poprzez swojej walory merytoryczne i formalne, poprzez trafny dobór tłumaczeń Freuda, powinna stać się przedmiotem dyskusji na każdym seminarium poświęconym psychoanalizie.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 35 2003

MAREK ZAGAJEWSKI

PROBLEMY FUNDAMENTALNE

Wacław Mejbaum: *Materializm subiektywny. Zarys epistemologii marksistowskiej.* Wrocław, Oficyna Wydawnicza ATUT Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, 2002, 180 s.

Na naszym rynku wydawniczym prace badawcze dotyczące marksizmu pojawiają się obecnie tak rzadko, że są niemal niedostrzegalne. W 1990 roku Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego wydało, w nader skromnym nakładzie, kompetentną monografię Wacława Mejbauma *Epistemologiczna problematyka marksizmu. Próba rekonstrukcji.* Rok później poznański Nakom wydrukował fundamentalne trzy tomowe dzieło Leszka Nowaka *U podstaw teorii socjalizmu*, które niestety nie znalazło szerszego odzewu. W 1993 roku Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego opublikowało również niskonakładową pracę Haliny Walentowicz *Przyszłość w prognozach Marksa i Engelsa.*

Zarysowany obraz dopełnia kontrowersyjny zbiór krytycznych esejów *Roberta Scrutona Intelektualiści nowej lewicy*, zawierający sylwetki czternastu wybitnych jej reprezentantów, którzy wywarli największy wpływ na myśl lewicową po 1960 roku (I wyd. Wers, 1988; II wyd. Zysk, 1999).

„Gazeta Wyborcza" udatnie wypromowała w 1996 roku obszerne kompendium emigracyjnego uczonego Andrzeja Walickiego *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii.* Publikacja ta, o wyraźnie sformułowanym antykomunistycznym przesłaniu, jest autorskim tłumaczeniem anglojęzycznego wydania, które rok wcześniej ukazało się w USA.

Natomiast w 1999 roku, w sześćdziesiąta rocznicę pierwszego wydania sławnej biografii Karola Marksa autorstwa Isaiaha Berlina, w naszych księgarniach znalazł się jej polski przekład. Bez ryzyka błędu można stwierdzić, że nasz wydawca podjął decyzję o druku kierując się raczej osobą autora książki niż jej głównego bohatera.

Jedynie w nielicznych publikacjach na naszym rynku wydawniczym można przeczytać rozważania dotyczące szeroko pojętego marksizmu. Bronisław Baczko w inspirującym zbiorze szkiców *Wyobrażenia społeczne* (1994), Will Kymlicka w monografii *Współczesna filozofia polityczna* (1998) czy Aleksander Ochocki w znaczącym dziele *Filozofia i burze dziejowe* (2001) poświęcili sporo miejsca społecznym treściom marksizmu. Także

firmowany przez Australian National University *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej* (1998) zawiera solidnie opracowane rozdziały *Marksizm* i *Socjalizm.*

Na zakończenie tego skąpego przeglądu należy dodać tematyczny tom Poznańskich Studiów z Filozofii Humanistyki *Marksizm, liberalizm, próby wyjścia* pod red. Leszka Nowaka i Piotra Przybysza (1997), gdzie zawarta jest dyskusyjna próba charakterystyki polskiego marksizmu analitycznego.

Wśród periodyków wychodzących w środowiskach niezależnych od struktur akademickich fachowe publikacje poświęcone marksizmowi można spotkać najczęściej w półrocznikach „Lewą Nogą" czy „Rewolucja" oraz sporadycznie w miesięczniku „Res Publica Nowa" czy kwartalniku „Bez Dogmatu".

Tę skromną listę znacząco wzbogaca monografia szczecińskiego filozofa uniwersyteckiego Wacława Mejbauma *Materializm subiektywny. Zarys epistemologii marksistowskiej*. Ta niewielka objętościowo, ale nader bogata treściowo publikacja nawiązuje do wcześniejszych prac autora, takich jak względnie wczesna *Teoria wiedzy i metodologia nauk*, część I: *Świat jako przedmiot wiedzy* (1983), wymieniona *Epistemologiczna problematyka marksizmu. Próba rekonstrukcji*, czy *Wyjaśnianie i wyjaśnienie. Zarys teorii eksplanacji* (1995) i *Ludzie i ludzkie światy subiektywne. Tło epistemiczne* (2000), oraz wielu artykułów pomieszczonych w „Studiach Filozoficznych" jeszcze na początku lat 70.

Wacław Mejbaum od lat prowadził systematyczne badania w obszarze epistemologii, stanowisko instrumentalizmu metodologicznego uznając za własne. W tym kontekście należy umieścić jego prace poświęcone epistemologii marksistowskiej. Ta sytuacja teoretyczna warta jest osobnej uwagi, jeśli zważyć, że problematyka epistemologiczna we współczesnych badaniach marksistowskich czy opracowaniach poświęconych marksizmowi jest praktycznie niemal nieobecna. Cenny dorobek „szkoły poznaskiej", zwłaszcza Leszka Nowaka, nie znalazł kontynuatorów i rozwijany jest głównie przez niego samego.

Warto podkreślić, że Mejbaum, sam nie będąc marksistą czy chociażby sympatykiem marksizmu, ale w ścisłym sensie tego słowa jego badaczem, w omawianej monografii zajmuje pozycję wnikliwego analityka nastawionego na krytyczną rekonstrukcję dorobku teoretycznego twórców marksizmu. W tym kontekście nie bezkrytycznie korzysta głównie z dorobku Hegla i sporadycznie Gramsciego, Lukácsa, Althussera, Balibara, a z naszych filozofów Ładosza, Rainki i Siemka. Całość wywodów autora można zatem odczytywać także jako istotny wkład w badania nad historią myśli marksistowskiej.

Swoje zainteresowanie marksizmem Mejbaum uzasadnia jego znaczeniem w kulturze filozoficznej końca XX wieku. Odnotowując, trwający już dziesięciolecia, głęboki kryzys marksizmu autor recenzowanej monografii stwierdza, „że **tradycja** marksistowska - zarówno w pozytywnym, jak i negatywnym sensie tego słowa - stanowić będzie jeden z istotnych punktów odniesienia w pracy filozoficznej przyszłych pokoleń. Marksizm, być może ulegnie przezwyciężeniu, w żadnym wszak razie nie będzie zapomniany" (s. 10).

Oryginalną interpretację systemu filozofii Marksa określił Mejbaum mianem **materializmu subiektywnego,** odcinając się tym samym od wyprowadzanych z dorobku klasyków wielu innych interpretacji, w tym zwłaszcza od doktryny nazywanej najczęściej materializmem dialektycznym. W tej perspektywie filozoficznej epistemologia marksowska rekonstruowana jest jako epistemologia **subiektywna,** której podstawą teoretyczną jest kartezjański schemat przedmiotowo-podmiotowy, a „podmiot pojmowany jest na ogół jako konkretna osoba ludzka" (s. 11). Oznacza to radykalne rozejście się stanowiska autora ze strukturalistycznymi interpretacjami Marksa w wydaniu Althussera i jego zwolenników, ciążącymi niejednokrotnie ku subiektywizmowi i filozofii jałowych spekulacji, oraz z radykalną krytyką subiektywności w poglądach Heideggera i jego kontynuatorów.

Zajmując takie stanowisko Mejbaum odwołał się do fundamentalnego poglądu klasyków marksizmu, wedle którego jedynie „rzeczywiste, żywe osobniki" traktowane są jako punkt wyjścia ich filozoficznej koncepcji. Takich koncepcji jest wiele, natomiast w tej tradycji sami ludzie definiowani są jako producenci dóbr materialnych, którzy w procesie produkcji kształtują materialne stosunki wzajemne i w konsekwencji zmieniają rzeczywistość, myślenie ludzi i wytwory ich myślenia. Na tej bazie teoretycznej kształtowane jest kluczowe dla Marksa pojęcie praktyki społecznej, której funkcja epistemiczna jako kryterium prawdy i funkcja epistemologiczna jako źródło języka, aparatur pojęciowych, systemów wartości, idei praw przyrodniczych i społecznych oraz pojęć obowiązków i uprawnień są starannie analizowane przez autora.

Problematyka epistemologii marksistowskiej nastręcza wiele trudności metodologicznych, z których podstawowa polega na braku jej systematycznego wykładu przez twórców marksizmu. W tej sytuacji Mejbaum podjął udaną „próbę zarysowania struktury epistemologicznej zawartej *implicite* w dziełach Marksa i niektórych jego kontynuatorów" (s. 10). Oznaczało to pokonanie kolejnych trudności związanych z „enigmatycznością" wypowiedzi epistemologicznych klasyków marksizmu i ogromem „wulgaryzacji" ich poglądów przez kontynuatorów. Autor kolejno wskazuje na spłycenie dialektyki Heglowsko-Marksowskiej, na brak teoretycznego opracowania ka-

tegorii praktyki, na niejasność kategorii materii, co doprowadziło do zahamowania rozwoju teorii odbicia, wpłynęło na nierozstrzygnięcie problemu przedmiotu dialektyki i wreszcie na rezygnację ze specyficznej problematyki teoriopoznawczej w marksizmie. Podejmując wskazane problemy i wiele pochodnych, Mejbaum podjął oryginalną próbę skonstruowania teoriopoznawczego rdzenia marksizmu, którą należy uznać za udaną ze wszech miar.

Podstawą rekonstrukcji jest rozróżnienie produkcji materialnej i duchowej, których rezultatem są „konkret materialny" i, będący jego odbiciem, „konkret duchowy". Analiza relacji odbicia prowadzi do dyskusji nad relacją odbicia i ustalenia przez Mejbauma kryterium materialności: Jedynie te części przedmiotu materialnego, które można fizykalnie wyodrębnić z całości, są same przez się materialne" (s. 34).

Analiza dialektyki abstrakcji i konkretu, ujmowanego jako jedność określeń, doprowadza autora do charakterystyki konkretyzmu marksistowskiego i uznania niewyczerpalności konkretu jako jego konstytutywnej cechy. Oznacza to niemożliwość opisowej identyfikacji konkretu, niededukowalność wszystkich cech konkretu z jego pojęcia i nieizolowalności konkretu. Te rozważania otwierają dodatkowo ciekawą perspektywę rozważań nad pojmowaniem konkretu u filozofii Hegla. Równolegle, w dyskusji nad rozumieniem marksizmu jako empiryzmu i związanym z tą kwestią sporem z Althusserem, zostaje przez Mejbauma przywołane fundamentalne dla Marksa rozróżnienie podmiotu obserwującego i podmiotu działającego.

Problematykę teorii odbicia otwiera Mejbaum analizą problemu subiektywności u Hegla i Marksa wskazując, że w podmiotowej działalności ujawnia się nie zawsze uświadomiona trwała tendencja (celowość), a podmiot funkcjonuje zawsze jako całość organiczna. Natomiast stosunek podmiotu i przedmiotu, tradycyjnie opisywany w marksizmie jako odbicie przedmiotu w świadomości, musi być uzupełniony o jego drugą stronę - odbijanie się „świadomości" w przedmiocie. Ta dialektyka czynnej i biernej strony odbicia jest charakteryzowana przez autora jako dialektyka mimetyzmu i eksterioryzacji, co umożliwia pogłębiony opis stosunku zachodzącego między podmiotem a sferą jego podmiotowej działalności. Prowadzi to do wskazania znaczenia podmiotowości świadomości społecznej i przekonywającego wyjaśnienia roli podmiotu w historii.

W rekonstrukcji teorii prawdy przywołanie przez Majbauma Heglowskiej teorii sądu (sąd istnienia, sąd refleksyjny, sąd konieczności, sąd pojęcia) prowadzi do oryginalnej koncepcji wypełniania pojęcia, przedstawionej w postaci schematyzacji w siedmiu fazach procesu wypełniania, i nowego ujęcia konkretności prawdy jako procesu dochodzenia do prawdy konkretnej w istocie tożsamego z wypełnianiem pojęcia.

Problem definicji prawdy w marksizmie łączy się tradycyjnie z oparciem jej na klasycznej definicji prawdy, co Mejbaum trafnie podważa, a rozwiązanie kwestii upatruje we wprowadzeniu rozróżnienia prawdy formalnej i prawdy historycznej. W konsekwencji względność prawdy autor utożsamia z jej historycznością.

„Materializm subiektywny" autor wieńczy rozważaniami o praktyce, jej rzeczywistej tożsamości z historią i wyeksponowaniem tezy o posiadaniu przez naukę własnej historii. Nie jest to jednak sekwencja następujących po sobie teorii czy systemów pojęciowych, ale „odrębna sfera działalności ludzkiej w miarę powstawania rozwiniętego podziału pracy. Specyfika produkcji naukowej polega na tym, że jest ona taką gałęzią produkcji, która dostarcza szczególnego rodzaju narzędzi dla innych działów produkcji społecznej. Nauka bowiem wytwarza **programy** dla prac wykonywanych w innych sferach działalności ludzkiej" (s.162).

Konsekwentnie Mejbaum proponuje rezygnację z omszałej idei istnienia ostatecznego „kryterium prawdy" i zastąpienie jej powrotem do historycznego opisu kształtowania się wiedzy powszechnej i poznania naukowego, w którym praktyka dokonuje raczej selekcji niż weryfikacji systemów myślowych.

Wacław Mejbaum zapowiedział w *Przedmowie*, że traktuje *Materializm subiektywny jako* wstępne stadium pracy zmierzającej do wyłożenia własnej koncepcji epistemologicznej. Tak się nie stanie. Nie zdążył, zmarł 24 grudnia 2002 roku.

PS. W przypisie na s. 9-10 omawianej książki Wazław Mejbaym zwraca uwagę, że „w niektórych opracowaniach historii filozofii polskiej po II wojnie światowej całkowicie pomija się dorobek polskich marksistów". Nie ma jednak racji powołując się na monografię *Polska filozofia powojenna*, pod redakcją Witolda Mackiewicza (2001), w której dokonano szerokiej prezentacji poglądów Zdzisława Augustynka, Zdzisława Cackowskiego, Marka Fritzhanda, Jerzego Kmity, Leszka Kołakowskiego, Władysława Krajewskiego, Jana Legowicza, Stefana Morawskiego, Leszka Nowaka, Andrzeja Nowickiego, Adama Schaffa i Bogusława Wolniewicza.

EDUKACJA FILOZOFICZNA RECENZJE I NOTY
Vol. 35 2003

WŁODZIMIERZ ZIĘBA

PRZYBLIŻAJĄC SIĘ DO PRAWDY

A. Grobler: *Pomysły na temat prawdy i sposobu uprawiania filozofii w ogóle.* Kraków, Aureus, 2001.224 s.

Książka Adama Groblera *Pomysły na temat prawdy i sposobu uprawiania filozofii w ogóle,* to zbiór siedemnastu artykułów tego autora z lat dziewięćdziesiątych, w większości już publikowanych. Artykuły pogrupowane są w cztery części: I. *W poszukiwaniu sensu,* II. *Kierunki poszukiwań,* III. *Twarze Poppera i paru innych,* IV. *Prawda, znaczenie i rozwój wiedzy* plus apendyks *Prawda w nauce.* Każdy tekst poprzedzony jest krótką notką wskazującą genezę jego powstania i, jeśli był uprzednio publikowany, miejsce pierwodruku.

Adam Grobler to profesor Uniwersytetu Zielonogórskiego, znany jako autor książek: *Prawda i racjonalność naukowa* (Inter Esse, Kraków 1993) i *Prawda a względność* (Aureus, Kraków 2000), oraz tłumacz pism m.in. J. Hintikki, W. Jamesa, J. Maritana, P. Strawsona i H. Putnama.

Propozycja teoretyczna Adama Groblera jest szczególnie cenna, chociażby z tego powodu, iż przeciwstawia się on - i to nie w sposób dogmatyczny - modnym, choćby za sprawą R. Rorty'ego, od jakiegoś czasu poglądom kwestionującym tradycyjne problemy i wartości znamienne filozofii i nauce. Generalnym zamysłem A. Groblera jest prześledzenie sporu realizmu z opozycyjnymi wobec niego: instrumentalizmem i antyrealizmem oraz pokazanie filozoficznej atrakcyjności realizmu. Czyni to poprzez sformułowanie na nowo starej idei mówiącej, że celem poznania (nauki) jest klasycznie pojmowana prawda, w nowej, atrakcyjnej szacie teoretycznej i problemowej.

Przytoczę niektóre, ważniejsze poglądy A. Groblera. Filozofia jest dlań przedsięwzięciem racjonalnym, co nie wyklucza jednak tego, że w jej ramach występują kierunki irracjonalistyczne (s. 26). Źródłem i zarazem motorem napędowym filozofii, w jego ujęciu, jest nonsens (s. 11, 12, 15), tj. językowo generowane bariery sensu, zaś wbrew słynnej tezie Wittgensteina - „granice mego języka oznaczają granice mego świata" - możliwa jest jednak reforma języka sprawiająca, iż przekraczamy bariery sensu. Tak też, w duchu Poppera głosi A. Grobler, że możemy przesuwać granice naszego świata poszerzając obszar sensu. Filozofia realizuje ów projekt poprzez to,

że oporne problemy (np. problem interpretacji empirycznej teorii) ujmuje w ramach nowej, bardziej wyrafinowanej teorii (s. 20). Każda teoria, także filozoficzna, zakłada pewne idealizacje (idealizacje w sposób milczący funkcjonują nawet w języku potocznym), idzie jednak o to, by owe idealizacje pełniły pożyteczne funkcje teoretyczne (s. 22-23, 25, 31, 84, 91, 177). Zadaniem filozofii, podobnie jak i nauki, nie jest też, jak niegdyś sądzono, uzasadnianie (wymóg utopijny z racji nieistnienia niekwestionowanej bazy empirycznej), lecz ustalenie krytycznych preferencji wśród aktualnie istniejących, alternatyw teoretycznych dostępnych na intelektualnym rynku idei (s. 24, 49, 78, 80, 101). Toteż odrzuca A. Grobler alternatywę: albo fundamentalizm, albo nihilizm. Nie dysponujemy żadną absolutną bazą doświadczalną nauki, gdyż każda obserwacja jest uteoretyzowana, aczkolwiek istnieją obserwacje, co do których panuje zgoda wśród specjalistów w danej dziedzinie i to właśnie one stanowią tymczasową „bazę empiryczną" odziedziczoną po poprzednich pokoleniach uczonych. Na jej podstawie konstruujemy wiedzę również tymczasową, chociaż najlepszą na jaką nas stać (s. 52, 53).

Innym sposobem wykazania nieodzowności zarzucenia absolutystycznych roszczeń poznawczych jest, przyjęta za H. Putnamem, teza o względności pojęciowej. Teza ta głosi, że nie ma sensu rozpatrywać „samego w sobie" przedmiotu poznania, niezależnie od kategoryzacji na indywidua, własności i relacje (s. 28). Świat jest poznawalny zawsze z jakiejś perspektywy określonego układu pojęciowego i nie ma żadnej pierwotnej względem pojęć struktury. Kategoryzacje mogą być rozmaite, zależąc w sposób wyraźny od przyjętego układu pojęciowego. To cele poznawcze lub komunikacyjne decydują o wyborze układu pojęciowego z właściwą dlań kategoryzacją świata. Tak dla przykładu, w biologii, to kontekst poznawczy rozstrzyga o tym, czy jako indywidua potraktujemy pojedyncze tkanki, komórki, organizmy, czy nawet całe gatunki. Powyższa zależność kategoryzacji od układu pojęciowego nie implikuje jednak relatywizmu - jest czymś obiektywnym, tak jak zależność prędkości ciała od układu odniesienia w teorii względności (s. 28, 142). Względność pojęciowa wykluczająca „prawdę" transcendentną względem pojęć, nie wyklucza jednak postępu poznawczego. Układy pojęciowe bowiem waloryzowane są na lepsze lub gorsze jeśli idzie o ich zdolność w zaspokajaniu konkretnych celów poznawczych (s. 29, 62, 209-210).

A. Grobler kreśli zarys dyscypliny filozoficznej (aksjologii poznania) rozpatrującej problemy wyboru celów poznawczych (s. 36). Przyjmuje, że najdojrzalszym stanowiskiem w aksjologii poznania jest model siateczkowy L. Laudana, tj. trójkąt uzasadnieninowy o wierzchołkach: teoretycznym, metodologicznym i aksjologicznym. Uzasadnianie rozumiane tu jest jako umo-

tywowanie preferencji w zakresie alternatywnych elementów wiedzy teoretycznej, metodologii oraz systemu wartości i celów poznawczych przebiegać może wzdłuż każdego boku trójkąta, a nie hierarchicznie, jak w dogmatyzmie aksjologicznym (s. 40). Innymi słowy, celem uzasadnienia jest wykazanie większej wiarygodności od wysuwanych w danym czasie propozycji konkurencyjnych. Z powyższym związane jest istnienie rynku idei teoretycznych, metodologicznych i aksjologicznych, oraz mechanizmu konkurencji na tymże rynku. Wszystko to składa się na koncepcję modelu rynkowego racjonalności naukowej (s. 41).

Większość koncepcji filozofii nauki w ostatniej połowie minionego stulecia przyjmowała, że nauka może być błądzeniem aksjologicznym polegającym na tym, że w niektórych momentach rozwoju nauki dojść może do zarzucenia wartości poznawczych na rzecz np. ludycznych. A. Grobler usuwa ten mankament poprzez pokazanie, że w nauce jest jednak nadrzędny cel poznawczy, tj. regulatywna idea prawdy (s. 45, 118). Naczelna wartość poznawcza uzależnia od siebie wszystkie inne wartości poznawcze, przez co nauka staje się przedsięwzięciem racjonalnym (s. 47-49). Prawda jest celem nauki - głosi Grobler - rozumianym jako posuwanie się w określonym kierunku, bez konieczności osiągnięcia lub przybliżania się do określonego rezultatu (s. 47, 151). Innym, interesującym pomysłem A. Groblera jest instrumentalizm matematyczny (s. 61-63, 162), co oznacza, że teorie naukowe mogą mieć rozmaite, matematycznie nierównoważne, ale obserwacyjnie równoważne sformułowania. Czyli, uznajemy istnienie przedmiotów teoretycznych, ale nie uznajemy prawdziwości teorii w jej warstwie matematycznej.

A. Grobler przyjmuje A. Tarskiego objaśnienie klasycznie pojmowanej prawdy, tj. Arystotelesowskiej idei zgodności myśli z rzeczywistością. Objaśnienie mówiące, że świat jest modelem składającym się z indywiduów, własności i relacji. Myśl wyrażoną w języku porównujemy z taką „rzeczywistością" poprzez interpretację. Krótko, prawdziwość w sensie Tarskiego (jako spełnialność) jest zrelatywizowana do interpretacji i modelu (s. 148, 166, 200, 207). Zatem, by odnieść Tarskiego definicję prawdy do nauk empirycznych badających jeden świat, przez nas zamieszkiwany, a nie - jak w matematyce, której przedmiotem jest wielość światów matematycznych, musimy wprowadzić pojecie modelu „właściwego" o identycznej strukturze, jak badany przez naukę świat (s. 146-149, 185). Myślimy, że świat ma strukturę identyczną ze strukturą modelu (składa się z indywiduów, własności i relacji), ponieważ język narzuca nam taki sposób umeblowania świata. Pojmując prawdę tak, jak wyeksplikował ją Tarski (najlepsza aktualnie dostępna wykładnia), możliwa jest sytuacja, że w ramach żadnego układu pojęciowego nie ma modelu „właściwego", czyli pojecie prawdy jest bezprzedmiotowe (nie ma czegoś takiego jak prawda), bądź prawd naukowych

o świecie empirycznym jest wiele, jednakże tylko w ten sposób możemy pojęciu dążenia do prawdy nadać jakiś klarowny sens. Metodą poszukiwania prawdziwego opisu dziedziny przedmiotowej danej nauki jest wysuwanie i testowanie hipotez poprzez doświadczenie i eksperyment. Kluczową rolę odgrywa tutaj wiedza towarzysząca, czyli wielość modeli, teorii i hipotez różnych od testowanego modelu. Popperowską „background knowledge" stanowią choćby teorie na temat działania przyrządów pomiarowych, działania naszych zmysłów, obowiązywania w przyrodzie pewnych prawidłowości, klauzula ceteris paribus, (s. 140, 152). Wiedza towarzysząca obejmuje także teorie spoza danej dyscypliny naukowej.

Z tego też względu związki między modelami tworzą bogatą siatkę więzi międzyteoretycznych. I graniczyłoby z cudem, jak sądzi autor omawianej tu książki, gdyby taka sieć powiązań nie oddawała stopnia podobieństwa z rzeczywistością. Rodzaj i stopień podobieństwa modelu od rzeczywistości zależy od zadań właściwych danemu kontekstowi badania (s. 140). Zakładając, że: istnieje model „właściwy" oraz wyczerpujący zbiór reguł służący do rozpatrywania zdań bazowych, gwarantuje to, przy dodatkowym założeniu prawdziwości wiedzy towarzyszącej, że każde zdanie rozpatrywanego języka jest prawdziwe lub fałszywe, oraz żadne zdanie tego języka nie jest „metafizyczne", czyli możemy ustalić jego wartość logiczną pomijając przygodne przeszkody poznawcze (s. 153). W ten sposób objaśnia A. Grobler pojęcie „dążenia do prawdy". Dalszym jego krokiem w tym kierunku jest rozwijanie logiki presupozycji, oraz pomysły na usuwanie z nauki luk prawdziwościowych. Zaproponowana przez P. Strawsona relacja presupozycji głosi: Zdanie X presuponuje zdanie Y, jeżeli wtedy, gdy X jest prawdziwe, Y jest prawdziwe, a wtedy, gdy X jest fałszywe, Y jest również prawdziwe. Jeżeli natomiast Y nie jest prawdziwe, X nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe, (s. 154). I tak, stwierdzając luki prawdziwościowe, możemy zastosować trzy strategie: (1) konserwatywną (ignoruje luki prawdziwościowe usuwając anomalię poprzez konserwatywne rozszerzenie reguł rozstrzygania zdań bazowych, czyli zachowuje uprzednio akceptowane reguły i całą dotychczasową wiedzę towarzysząc); (2) rewizjonistyczną (domniemana luka prawdziwościowa jest pozorna dlatego, że niektóre reguły rozstrzygania zdań bazowych są wadliwe i należy je zrewidować, by lukę prawdziwościową usunąć. Wiąże się to z rewizją wiedzy towarzyszącej); (3) rewolucyjną (luka prawdziwościowa jest autentyczna, czyli zaakceptowaliśmy nieprawdziwe presupozycje. Anomalia usuwana jest poprzez zaproponowanie hipotezy falsyfikującej presupozycje odkrytej luki prawdziwościowej). Zmiana rewizjonistyczna i rewolucyjna w jednej dyscyplinie wymusza zmiany o podobnym charakterze w części wiedzy towarzyszącej. Toteż dążenie do prawdy „cząstkowej" (prawdy jakiejś dyscypliny) nie jest czymś izolowanym od dążenia do praw-

dy w innych dyscyplinach. Kolejne rewizje prowadzą do konstrukcji coraz lepszych układów pojęciowych i do wysuwania coraz bardziej wiarygodnych hipotez pretendujących do miana zdań prawdziwych, w ramach tych układów oczywiście. „Cała prawda" (dotyczy jedynie nauki) to „patchwork" „prawd cząstkowych" (s. 157, 176). Poprzez nakreślone powyżej strategie rewolucja naukowa ma strukturę logiczną, a problem „niewspółmiemości" teorii naukowych rozdzielanych rewolucją zostaje uchylony. Wybór dokonuje się w oparciu o porównanie mocy wyjaśniającej alternatywnych rozwiązań, zgodnie z ideą „wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia". W ten sposób możliwy jest postęp poznawczy, co prawda nieliniowy, a pojęcie dążenia do prawdy ma klarowny sens, nawet jeśli nie istnieje nic takiego jak Cała i Jedyna Prawda (s. 159). Idea dążenia do prawdy wymusza założenie, że świat, nawet jeżeli nie ma struktury żadnego modelu, daje się opisywać ze wzrastająco dokładnym „przybliżeniem" za pomocą kolejno proponowanych modeli („patchworku" modeli). W myśl tej idei rzeczywistość przedkłada jedne modele nad drugie (s. 164, 182-183). Tym samym torem idzie objaśnianie tezy, że znaczenia zdań nie znane nam początkowo są poznawalne stopniowo w miarę rozpoznawania i uchylania fałszywych presupozycji (s. 202).

A. Grobler sądzi, że w kulturze funkcjonują pewne idee regulatywne, wskazujące na transcendentalne wobec niej punkty odniesienia i wytyczające kierunki jej rozwoju. Taką ideą w naszej kulturze jest idea prawdy. Jednakże prawda funkcjonuje jedynie w jakimś układzie pojęciowym. Czyli, gdy dysponujemy już jakimś układem pojęciowym, o tym co prawdą jest, a co nie jest decyduje sam świat (s. 209). Układ pojęciowy determinują nasze potrzeby poznawcze. One także określają wartość kolejnych propozycji teoretycznych.

To, z grubsza rzecz biorąc, najważniejsze idee głoszone przez A. Groblera. Pominąłem w tym krótkim przeglądzie prowadzone przez autora *Pomysłów na temat prawdy...* płodne dyskusje i polemiki oraz próby udoskonaleń poglądów m.in.: Poppera, Ajdukiewicza, Dummetta, Kuhna, Feyerabenda, Lakatosa, Laudana, van Fraassena, Rorty'ego składające się na całą część III. *Twarze Poppera i paru innych.*

Po zaprezentowaniu kluczowych dla książki A. Groblera idei, pozwolę sobie na kilka uwag pod jej adresem. Sądzę, że głoszona przez A. Groblera popperowska zmiana wymogu uzasadniania - jako zgoła utopijnego ze względu na tezę o uteoretyzowaniu obserwacji, a co za tym idzie braku absolutnej bazy - na rzecz ustalania krytycznych preferencji wśród aktualnie istniejących, alternatywnych możliwości czy też wykazania większej wiarygodności od wysuwanych w danym czasie propozycji konkurencyjnych, wydaje mi się ideą bardzo płodną, gdyż, jak sądzę, pozwalającą wyzwolić filozofię z paraliżującej alternatywy - tak chętnie eksponowanej przez

L. Kołakowskiego - albo absolutyzm, albo nihilizm. Kluczową rolę odgrywa tutaj wnioskowanie do najlepszego wyjaśnienia. Tak też, zadaniem filozofii jest wysuwanie propozycji objaśniania pewnych problemów w sposób, który odpowiadać będzie naszych potrzebom poznawczym bardziej niż dotychczasowe próby w tym względzie, czyli lepiej niż konkurencja zaspokajał będzie nasze potrzeby poznawcze (s. 211).

Ważną kwestią pełniącą istotną rolę w pomysłach A. Groblera jest nie objaśniona przezeń koncepcja uteoretyzowania obserwacji. Wnosić można, że problem ten traktuje on jako interpretację doświadczenia w świetle teorii. Trudność polega tutaj na tym, że są też 2 inne koncepcje uteoretyzowania[1]. Jedna z nich głosi, że uteoretyzowanie znaczy zogniskowanie uwagi. Istnieją neutralne teoretycznie obserwacje, które nabierają charakteru teoretycznego poprzez to, że to teorie określają ich wagę konfirmacyjną. W myśl drugiej koncepcji uteoretyzowania, to dopiero teoria umożliwia doświadczenie, percepcję pewnych postaci właściwych danej dyscyplinie naukowej (L. Fleck, T. Kuhn, P. Feyerabend). Ponadto trudną do zaakceptowania obecnie konsekwencją uteoretyzowania utożsamionego z interpretacją jest istnienie czystych danych obserwacyjnych. Książka ta nie wyjaśnia tego ważkiego problemu[2]. Z tym też zagadnieniem wiąże się kolejny problem, kluczowy dla książki *Pomysły na temat prawdy...* Jeśli przyjmiemy tak mocną tezę o uteoretyzowaniu, że „pod nieobecność jakiejkolwiek teorii, choćby i mało pouczającej żaden przedmiot nie odróżnia się od żadnego innego przedmiotu" (s. 207), to nie bardzo wiadomo, na mocy czego wprowadzamy tak mocną tezę metafizyczną. Autor tutaj, już wbrew sobie, mówi z perspektywy Boga niedostępnej poznającemu podmiotowi w myśl realizmu wewnętrznego, albo inaczej popada w paradoks samoodniesienia. Sama ta teza znaczy, że albo świat bez teorii jest Parmenidejską niczym nie zróżnicowaną jednością, albo też chaosem strukturalizowanym poprzez teorię, a jako że mówienie o świecie samym poza wszelkim układem pojęciowym, już od czasów Kanta, jest nieuprawnionym roszczeniem, toteż teza ta pełni raczej funkcję metafory obrazującej naszą kondycje poznawczą.

Sądzę, że tezę o uteoretyzowaniu obserwacji można rozszerzyć na potrzeby poznawcze, wówczas brzmiałaby ona tak: nie ma czystych potrzeb poznawczych wolnych od jakiejś teorii epistemologicznej czy metafizycznej.

[1] Por. K. Jodkowski: *Problem uteoretyzowania faktów naukowych.* Zagadnienia Naukoznawstwa" nr 4 (76), 1983, s. 429-430; Idem: *Wspólnoty uczonych, paradygmaty i rewolucje naukowe.* Realizm, Racjonalność, Relatywizm, t. 22. Lublin 1990, s. 179; Idem: *Przedmowa,* w: Idem (red.): *Teoretyczny charakter wiedzy a relatywizm.* Realizm, Racjonalność, Relatywizm, t. 17. Lublin 1995, s. 11-12; idem: *Teoria, język, fakt, obserwacja i odniesienie przedmiotowe w Kuhnowskiej koncepcji paradygmatów,* w: Idem (red.): *Teoretyczny charakter wiedzy...*, s. 222-223.

[2] Bogatsze wyeksplikowanie tej idei znaleźć można w książce A. Groblera: *Prawda a względność.* Kraków 2000, s. 40,76-77, 83, 107, 135, 138.

Utrzymywać można, m.in. za T. Kühnem, że pewne problemy, pytania, czy zagadnienia możliwe są do postawienia, o tyle też sensowne, dopiero gdy mamy stosowną po temu teorię. Wobec tego, brakuje w rozważaniach A. Groblera, idącego powyższym torem, uzupełnienia dotyczącego kwestii potrzeb czy interesów poznawczych, wszakże to od nich zależna jest prawda. Ten sam problem dotyczy uzależnianej od faktów naukowych trafności modelu (s. 178), zaś „fakty są konstrukcjami dokonanymi ze względu na określone zainteresowania" (s. 176, 177). O tyle też koncepcja potrzeb poznawczych wymaga pewnego dopowiedzenia.

Nie mniej ważną rolę niż teza o uteoretyzowaniu obserwacji w rozważaniach A. Groblera pełni koncepcja wiedzy towarzyszącej. To ona wszakże stanowi tymczasową bazę dla aktualnej nauki, jak i probierz oceny celów poznawczych. Kluczową funkcję spełnia tu pojęcie „dobrej nauki", czy też jej „wzorcowych wytworów" (s. 41), jednakże po ogłoszonym przez L. Laudana *Zgonie problemu demarkacj*[3] należy przybliżyć te pojęcia, w przeciwnym bowiem razie pełnić one będą jedynie rolę perswazyjną.

Posmak paradoksu samoodniesienia pojawia się też wtedy, gdy Grobler głosi, że osiągnął pewien postęp (czyli (ii) w J. Watkinsa rozumieniu celu) w wyjaśnieniu dążenia do prawdy, gdy tymczasem celem nauki jest prawda w sensie (iii), tj. posuwanie się w określonym kierunku, bez konieczności osiągnięcia go (s. 151). Chyba, że jest to milcząco przyjęty rozdział filozofii od nauki, kwestionowany w innym miejscu (s. 211).

Pomniejsze kwestie, to brak określenia czym jest nonsens w tezie mówiącej, że filozofia żywi się nonsensem. Jest to sprzeniewierzenie się głoszonej gdzie indziej[4] idei nieredukcyjnej analizy filozoficznej, w myśl której każde interesujące pojęcie wymaga objaśnienia. Powiedzenie zaś, że nonsens jest „obrazą rozumu" przy nie objaśnionym pojęciu rozumu, nic tu nie wyjaśnia. Także odwoływanie się do zdrowego rozsądku jest chyba fałszywą presupozycją, sugeruje bowiem, że jest on czymś homogenicznym i w miarę precyzyjnie określonym.

Kontynuując wątek samej filozofii, pewne sformułowania A. Groblera nasuwają podejrzenie, że filozofię traktuje on pragmatycznie, pisząc że pewne koncepcje cechują się „wyższą skutecznością", czy pełnią „pożyteczne funkcje teoretyczne" (s. 25), „stwierdzenie bezsilności" (s. 24). Wartości i roli samej filozofii upatrywano w tym, że otwiera ona perspektywy, stawia nowatorskie pytania, zmienia podmiot filozofujący etc. Dlatego też należałoby wykazać wyższość takiego podejścia nad innymi. Aczkolwiek sądzę, że

[3] Por. L. Laudan: *Zgon problemu demarkacji*, tłum. A. Koterski, w: Z. Muszyński (red.): Z badań nad prawdą, nauką i poznaniem. Lublin 1998, s. 63-79.

[4] Por. A. Grobler: *Prawda i względność*, wyd. cyt., s. 24, 34.

w przypadku A. Groblera to tylko niefortunne sformułowania, a nie pragmatyczna miarka przykładana do filozofii.

W myśl prowadzonych przez A. Groblera rozważań nasuwa się przypuszczenie, że prawda w nauce opierającej się na niekwestionowanej, jak dotąd, wiedzy towarzyszącej odziedziczonej po poprzednich pokoleniach badaczy, to tylko absolutyzowanie omylnej bądź co bądź perspektywy, która bywa i może być zakwestionowana, choć nie w całości. W tym też kontekście nasuwa się pytanie: jaka jest różnica między niewspółmiernością układów pojęciowych (paradygmatów), a kolejno wymienianym ze względu na określone potrzeby poznawcze układem pojęciowym, w oparciu o przytoczone powyżej trzy strategie usuwania luk prawdziwościowych? Być może stawką jest tutaj racjonalność samej nauki, kwestionowana przez Kuhna przy następujących rewolucyjnych zmianach paradygmatu?

W mojej opinii książka A. Groblera *Pomysły na temat prawdy i sposobu uprawiania filo zofii w ogóle* stanowi bardzo cenną pozycje na rynku wydawnictw filozoficznych, gdyż obfituje w ciekawe pomysły kreślące obiecujący pryzmat do dalszych owocnych dociekań filozoficznych.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 35 2003

JOANNA ZIÓŁKOWSKA

PRZYSZŁOŚĆ WSPÓLNOTY POLITYCZNEJ

Jean-Marie Guéhenno: *Przyszłość wolności. Demokracja w globalizacji.* Kraków, Znak, 2001, 150 s.

W obliczu globalizacji będącej „na ustach wszystkich" i uważanej „za nieunikniony los świata, a także za nieodwracalny proces, który dotyczy każdego z nas w takim samym stopniu i w ten sam sposób"[1], wiele pojęć domaga się redefinicji. Globalizacja jest zjawiskiem bardzo pojemnym, co wyraźnie podkreślił Zygmunt Bauman, odsłaniając w swojej książce społeczne korzenie oraz konsekwencje procesu globalizacji. Pojemność i nieuchronność globalizacji implikuje jej złożoność, dlatego proces ten jest przedmiotem badań i dyskusji politologów, prawników, socjologów i filozofów.

Niewątpliwie jedną z ciekawszych pozycji poruszającą współczesne dylematy globalizacji jest książka Jean-Marie Guéhenno pod obiecującym tytułem: *Przyszłość wolności.* Guéhenno, znany dotychczas ze swojej poprzedniej książki *(La fin de la démocratie),* tym razem próbuje tę demokrację osadzić w świecie współczesnym jako świecie zglobalizowanym. Autor stara się w swojej pracy określić, jakie są nowe warunki demokracji i jak można w niej zbudować polityczne wspólnoty przyszłości. Guéhenno jako prawnik, dyplomata i znawca stosunków międzynarodowych jest w swoich rozważaniach niezwykle drobiazgowy, co nie przeszkadza mu jednak dokonać dogłębnej analizy poruszanego problemu.

Globalny rynek prowadzi do głębokich przemian we wszystkich społeczeństwach naszej planety, a jednocześnie sam nie jest w stanie stworzyć żadnej globalnej wspólnoty. Każda jednostka, która jest konsumentem czy pracownikiem, styka się z globalnością bezpośrednio. W wyniku działalności tych nowych aktorów ekonomicznych, przedsiębiorstw, organizacji pozarządowych ulegają zniekształceniu struktury polityczne, które zakreślały horyzont takiej jednostki. Guéhenno porównuje wręcz sytuację wspólnot ludzkich natykających się na globalizację z sytuacją ślepców odzyskujących nagle wzrok i - jak sam pisze we wprowadzeniu - „tylko jakiś mit może opisać siłę emocji spowodowanych tym przeobrażeniem" (s. 10). Globalizacja czyni nas zatem z jednej strony sierotami, bo nie „zostawia w spadku"

[1] Z. Bauman: *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika.* Warszawa 2002, s. 5.

żadnej wspólnoty politycznej, a wręcz przeciwnie, obliguje nas, abyśmy tę wspólnotę zbudowali sami, abyśmy przeszli ze świata wspólnot pamięci do świata wspólnoty wyboru. Z drugiej strony, autor zwraca uwagę na fakt zmiany technicznych uwarunkowań funkcjonowania demokracji. Wspólnoty polityczne nie określają się obecnie wyłącznie według logiki terytorialnej, obiegu władzy i zakresu jej stosowania. Zmianie uległ również sposób kontroli władzy. Te zachodzące przeobrażenia implikują potrzebę nowego spojrzenia na wolność - współcześnie pojmowaną jako zespół norm i procedur zapewniających wolność jednostki oraz nowego określenia wolności starożytnych - opartej na budowaniu przestrzeni publicznej, w której spotykają się obywatele.

Zastanawiając się nad współczesnym obliczem demokracji autor w pierwszej części swojej książki *(Dezintermediacja polityczna)* dokonuje analizy znaczenia rynku - traktowanego często jako model wspólnot przyszłości - oraz próbuje zbadać konkretne skutki „dezintermediacji" politycznej dla instytucji publicznych. Podstawowe pytanie, jakie towarzyszy mu w tych analizach, jest takie: dlaczego rynek światowy nie określa wspólnoty w skali świata mimo interakcji wielu ludzi? Nie świadczy to z pewnością o zaniku polityki, a raczej o zmianie jej pola działania. „Dezintermediacja" polityczna, o której pisze Guéhenno, zaciera przede wszystkim terytorialne granice państw narodowych, ale nawet w obrębie tych państw rozróżnienie między interesami publicznymi, a interesem prywatnym traci na znaczeniu i, co chyba najistotniejsze, państwo przestaje mieć monopol na zarządzanie interesami publicznymi.

W drugiej części książki Guéhenno zajmuje się analizą nowych, nie opartych już na logice terytorialnej, przestrzeni publicznych, które sytuują się gdzieś pomiędzy abstrakcyjną globalizacją a samotnymi jednostkami. Pojawienie się tych nowych przestrzeni politycznych potęguje potrzebę zbudowania wspólnoty politycznej i tym samym pogodzenia dwóch światów wolności: współczesnej wolności obywateli-konsumentów i starożytnej wolności opartej na doświadczeniu wspólnoty politycznej. Na pytanie, czy możliwe jest stworzenie obywateli globalizacji, autor próbuje odpowiedzieć w trzeciej części swojej pracy. W tym celu Guéhenno konfrontuje ze sobą dwa wielkie doświadczenia demokracji: demokrację amerykańską jako wspólnotę wyboru, oraz „stare" demokracje europejskie jako wspólnoty odziedziczone.

Autor omawianej pozycji nie stara się - co zresztą sam wyraźnie podkreśla - ufundować na „naukowych" podstawach nowej legitymizacji wspólnot ludzkich, która miałaby zastąpić wspólnoty oparte na religii, urodzeniu i która w rzeczywistości prowadziłaby do negacji wspólnot partykularnych na rzecz totalitarnej wspólnoty, jaką stanowiłaby właśnie jakaś wspólnota uniwersalna. Ewolucja, jaka dokonuje się obecnie, zdaniem Guéhenno, położy

kres instytucjonalnym konstrukcjom, jakie odziedziczyliśmy po Odrodzeniu i Oświeceniu, ale nie narzuci żadnego nowego porządku politycznego. „Napięcie, dzięki któremu moja książka - pisze Guéhenno - posuwa się naprzód, tkwi właśnie w dążeniu, by analizę globalizacji i jej stosunków z demokracją doprowadzić tak daleko, jak pozwoli rozum, nie ulegając przy tym złudzeniu ekonomicznego czy technologicznego determinizmu, który jako formuła uniwersalna, byłby zwornikiem więzi społecznej. (...) Doszedłem zatem do wniosku, że trzeba zacząć od zakwestionowania zwycięstwa ideologii rynku i odpowiedzi, której, jak się zdaje, potrafi on udzielić na pytanie stawiane przez demokracje: dlaczego pewność siebie polityki można by zasadnie zastąpić pewnością siebie nauk ekonomicznych, a dogmatyzm rynku dogmatyzmem demokracji politycznej? (s. 13).

Zestawienie dwóch modeli demokracji, którego dokonuje Guéhenno, jest - w moim przekonaniu - najbardziej interesującym wątkiem jego pracy, zwłaszcza w obliczu zmian zachodzących na kontynencie europejskim i politycznego eksperymentu, jaki podjęła Europa. Owo poszukiwanie równowagi między wolnością jednostki a potrzebą przynależności obywatelskiej nie jest wszakże czymś całkiem nowym. O tym, że istota społeczeństw nowoczesnych tkwi w sposobie, w jaki jednostka stopniowo wyzwoliła się spod opieki odziedziczonych tradycji przeszłości, pisali już Benjamin Constant i Alexis de Toqueville. Współcześnie problem ten podejmują m.in. Charles Taylor, czy Jürgen Habermas. A jednak w poszukiwaniach Guéhenno jest coś nowego i jednocześnie na swój sposób urzekającego.

Zderzając ze sobą dwa modele demokracji, niemal natychmiast dostrzeżemy pomiędzy nimi zasadniczą różnicę. Dotyczy ona umowy społecznej i wynika głównie z odmiennych dziejów narodu amerykańskiego i narodów europejskich. Konstruując swój naród Amerykanie kierowali się dewizą *É pluribus unum* wyrażającą przekonanie, że wspólnota ludzka jest najpierw aktem woli, czyli zawsze można ja zbudować. Prawo stowarzyszania się jest dla Amerykanów nie tylko wyrazem wolności, ale wręcz warunkiem ich egzystencji. Narody europejskie mają nieco inny stosunek do stowarzyszeń - ich legitymizacja była najpierw historyczna, a dopiero później instytucjonalna. Wspólnota narodowa istniała tu przed umową społeczną, a instytucjonalizacja ma służyć organizowaniu i kontrolowaniu władzy w już istniejących wspólnotach politycznych, a nie w ich tworzeniu. Być może to poszukiwanie wspólnej przeszłości czyni narody europejskie słabymi i być może dlatego amerykański model demokracji wydaje się bardziej atrakcyjny pod pewnymi względami. W dużej mierze siła tego ostatniego tkwi w odebraniu polityce jej pierwotnej istoty. Zarówno w sferze rynku, jak w demokratycznej debacie, mamy do czynienia z podobnym sposobem myślenia. Porządkiem polityki i porządkiem ekonomii kieruje jedna i ta sama zasada - zawsze

chodzi o to, aby się stowarzyszać, odpowiadać na potrzeby tak konsumentów, jak wyborców. A jednak w tej specyficznej atrakcyjności modelu amerykańskiego tkwi pewne niebezpieczeństwo. Banalizacja polityki stwarza często zagrożenia dla demokracji. Okazuje się, że nie można tak łatwo odciąć się od przeszłości, zburzyć całkowicie świątynię wspólnoty pamięci.

Zdaniem Guéhenno, w amerykański model demokracji, gdzie przedmiotem patriotyzmu jest konstytucja, doskonale wpisuje się formuła „konstytucyjnego patriotyzmu" wprowadzona przez Jürgena Habermasa. W stwierdzeniu tym dostrzegam jednak pewną niekonsekwencję autora. Po pierwsze, Habermas wyraźnie podkreśla, że „Europejski patriotyzm, inaczej niż amerykański, musi połączyć odrębne pod względem narodowym i historycznym znaczenia w uniwersalnych zasadach prawnych (...). Potrzebna jest w tym celu nie tyle wiedza na temat wspólnych początków, ile raczej jakaś nowa polityczna samowiedza, która odpowiadałaby roli Europy w świecie w XXI wieku"[2]. Konstytucyjny patriotyzm jest zatem zakorzeniony w określonej kulturze politycznej, której nie można wyodrębnić abstrahując od historycznych kontekstów. Po drugie, w swojej konkluzji Guéhenno dochodzi do podobnych wniosków. Upatruje on dla Europejczyków szansę wynalezienia nowej formy politycznej wynikającej z połączenia patriotyzmów narodowych, ufundowanych na historycznej pamięci, z europejskim patriotyzmem instytucjonalnym, ufundowanym na dobrowolnym wyborze złączenia w polityczną konstrukcję Unii Europejskiej dotychczas odrębnych losów. Równowaga pomiędzy jednostką a wspólnotą, pomiędzy tymczasowością wyboru a historyczną trwałością została w pewien sposób zburzona wskutek procesów globalizacyjnych i „dezintermediacji politycznej". Dlatego, zdaniem Guéhenno, należy zabiegać o jej przywrócenie. Europejczycy zaś, podejmując nowy eksperyment polityczny, są na najlepszej ku temu drodze. Nie należy jednak - zdaniem autora - upatrywać przyszłości Europy w klasycznej konstrukcji federalnej, Unia Europejska powinna oszczędzić sobie problemów, na jakie natykają się obecnie państwa federalne i przeskoczyć pewne etapy wypracowując jakiś własny, oryginalny model.

Przyszła Europa, według Guéhenno, powinna przede wszystkim precyzyjniej określić stosunki pomiędzy zarządzaniem a tworzeniem norm. Postulat odnowionego federalizmu zakłada akceptację zasad podziału kompetencji i bardziej rygorystycznej organizacji relacji między różnymi ramami politycznymi. Unia Europejska stanie się więc modelową wspólnotą z wyboru, gdzie każda nowa prośba o przyjęcie wymaga nowego ufundowania, ponownego sformułowania początkowej umowy społecznej.

[2] J. Habermas: *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, przekł. B. Markiewicz. Warszawa 1993, s. 25-26.

Rozważania Guéhenno w obliczu prac nad konstytucją Unii Europejskiej nabierają dodatkowej aktualności. Znaczenie eksperymentu politycznego podjętego przez Europę wykracza poza obszar tego kontynentu. Integracja jest procesem długotrwałym i skomplikowanym, ale to właśnie ona może doprowadzić do pogodzenia wymogów globalizacji z potrzebą zakorzenienia w poszczególnych wspólnotach, dzięki uformowaniu obywateli nie globalnej utopii, ale obywateli partykularnych wspólnot częściowo odziedziczonych, a częściowo zbudowanych od nowa, z którymi ludzie ci będą mogli się utożsamić.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 35 2003

BARTOSZ ŻUKOWSKI

APOLOGIA IRRACJONALNOŚCI

Erie R. Dodds: *Grecy iirracjonalność,* przeł. J. Partyka. Bydgoszcz, Homini, 2002, *2T1* s.

Próba eksplikacji irracjonalnego doświadczenia w racjonalnym dyskursie - taką, na pozór paradoksalną formułą można by określić wysiłek badawczy, który na kartach swej książki podjął badacz starożytności Eric Robertson Dodds, mimo że deklarowane przez autora zamiary są dużo skromniejsze. Chce on bowiem uwolnić wizerunek greckiej kultury od jarzma szablonu interpretacyjnego, upatrującego w racjonalizmie dominującą i najbardziej reprezentatywną owej kultury własność. Realizując tenże cel, Dodds w sposób, który jest zarazem sugestywny i kompetentny, ukazuje, jak ważka rola w kształtowaniu greckiej starożytności przypadła immanentnemu jej pierwiastkowi irracjonalnemu. Z tego punktu widzenia praca irlandzkiego badacza stanowi zarys wieloetapowej i wielowarstwowej historii wpływu tegoż pierwiastka na greckie dzieje. Dodds przekonująco pokazuje, jak to, co irracjonalne - akcydentalne w świecie homeryckich bohaterów - z upływem czasu przeobraża się w potężną kulturotwórczą siłę, która w rożnych okresach z różną intensywnością przyczyniała się do kształtowania świata greckiego. Nie na tym jednak praca Doddsa się wyczerpuje. Klasyfikując irracjonalne wierzenia jako powstałe w reakcji na zapotrzebowanie psychologiczne epoki, autor dokonuje swoistej „psychoanalizy" kultury greckiej w celu ujawnienia psychologicznego podłoża (przez samych Greków nie uświadamianego) nie-racjonalnego doświadczenia. Tym samym Dodds dokonuje racjonalizacji tego doświadczenia wskazując, że przesłanki, które umożliwiły jego powstanie, nie noszą bynajmniej znamion irracjonalności.

Poszukiwania pierwiastka irracjonalnego koncentrują się początkowo na uwypukleniu tych motywów religii homeryckiej, które odwołują się do pierwotnego doświadczenia „psychicznej interwencji". To ostatnie może być opisane jako gwałtowne i władcze wtargnięcie bóstwa w sferę ludzkiej psychiki, skutkujące nienormalnymi czy choćby nietypowymi przeżyciami i zachowaniami. *Autor Iliady* zna dwie zasadnicze postaci takiej nadprzyrodzonej ingerencji: wywoływaną przez Zeusa *ate,* tj. oszołomienie, chwilowe obłąkanie popychające do czynów niegodnych bądź głupich po prostu, oraz *menos* - przydanie człowiekowi boskiej mocy - przede wszystkim w postaci

dzikiego, bitewnego szału. Rozróżnienie powyższe ulega rozmyciu już w wierszach *Odysei*, gdzie z interwencją taką kojarzony jest szerszy wachlarz bliżej nie uściślonych, nagłych i dziwnych przeżyć. Interweniujące siły zaś charakteryzowane są przez bohaterów *Odysei* jedynie ogólnikowo - jako bóstwa. Zdolność ich identyfikacji (w *Iliadzie* oczywista) staje się tu wyłącznym przywilejem poety. W wyjaśnieniu powstałego w ten sposób dysonansu pomiędzy wiedzą autora i niewiedzą postaci upatruje Dodds klucza do rozwiązania daleko poważniejszej zagadki - kulturowych uwarunkowań narodzin i określonego uformowania greckich bóstw. Oto zdaniem Doddsa (podążającego za koncepcjami M. P. Nilssona) właśnie zachowanie bohaterów *Odysei* odzwierciedla rys pierwotnej umysłowości, łączącej wiarę w nadnaturalne źródło bodźców psychicznych ze zwykłym brakiem bliższej jego znajomości. Nieokreśloność ta zostaje zniesiona przez aojdów, nadających mglistemu bóstwu konkretną, uszczegółowioną postać. Panteon wyłania się więc niejako ubocznie, w procesie poetyckiego odtwarzania doznań psychicznych, z konieczności przecież obrazowego i udramatyzowanego. Sformułowawszy powyższą naukową teogonię, Dodds podejmuje próbę wskazania jej genezy - idei psychicznej interwencji. Za punkt wyjścia dla własnych rozważań obiera przy tym „psychologiczną" teorię M. P. Nilsson'a, który u podstaw koncepcji interwencji odnajduje właściwy niezrównoważonemu usposobieniu mechanizm wyparcia poza sferę osobowości przyczyn, emocji i zachowań, z którymi człowiek się nie identyfikuje, pobudek, których nie rozumie i które w konsekwencji postrzega jako wobec siebie zewnętrzne. O ile jednak, wedle Nilssona, szczególnie częste stosowanie tej procedury przez człowieka homeryckiego jest wynikiem wyróżniającego go sangwinizmu, to zdaniem Doddsa jest to raczej konsekwencja dwóch charakterystycznych dla świata Homera poglądów. Są nimi koncepcja znacznej autonomii organu odpowiadającego w człowieku za uczucia *(thymos)*, oraz wykształcony w wyniku braku koncepcji woli sposób opisywania charakteru w kategoriach wiedzy (sprzyjający lokowaniu poza człowiekiem nieznanych pobudek). Ugruntowaniu powyższych idei sprzyjał kształt ówczesnych stosunków społecznych, a w szczególności wskazywany już przez W. Jaegera fakt, iż „dla Homera i szlachty jego czasów odmowa czci ze strony otoczenia jest największą tragedią, jaka może spotkać człowieka"[1]. Stajemy oto naprzeciw kultury, w której jedynym ratunkiem przed wzgardą może okazać się przeniesienie odpowiedzialności na bóstwo. Dodds, opatrując ją etykietką „kultury wstydu", jako cel dalszego naukowego „śledztwa" obiera wykrycie splotu czynników odpowiadających za przeobrażenie jej w „kulturę winy".

[1] W. Jaeger: *Paideia*, przeł. M. Plezia i H. Bednarek,. Warszawa 2001, s. 57.

O ile irracjonalne doświadczenie interwencji w Homerowym eposie było zjawiskiem incydentalnym i marginalnym, sytuacja ta ulega radykalnej zmianie, gdy przychodzi rozpatrywać je w głęboko irracjonalnym kontekście religijnym epoki archaicznej. W zestawieniu ze światem *Iliady*, zmiany przebiegają przede wszystkim na płaszczyźnie stosunku do bogów. Pełną obojętności, zorientowaną na ziemską *time* (...) postawę herosa z eposu zastępuje model jednostki przepełnionej bojaźnią i trwogą. O drżenie przyprawia ją *phthontos* - zazdrość złośliwych i wrogich bogów o ludzkie szczęście. Homerowy Hades często odwiedza zaludniony przez złe duchy *(alastor)* świat, w którym zemsta bogów jest bezduszna i absurdalna. Wyżej opisywane doświadczenie *ate*, choć wciąż głęboko irracjonalne, nie jest już przypadkowe - stając się *realizacją phthontos* uzyskuje wymierny, mroczny cel, jakim jest spowodowanie upadku, pognębienie człowieka. Ta przygnębiająca, przerażająca, trudna do zniesienia doktryna ulega jednak stopniowemu złagodzeniu wraz z nadaniem jej wymiaru moralnego. Pole widzenia obserwatora rzeczywistości zostaje wówczas wzbogacone nowym poziomem interpretacji, pozwalającym postrzegać codzienny bezład zdarzeń jako predeterminowany zrządzeniami kosmicznej sprawiedliwości i z tego punktu widzenia logicznie uporządkowany. Irracjonalne wtargnięcie bogów poddaje się z tej perspektywy racjonalizacji i pojmowane jest jako słuszny wyrok uniwersalnego, olimpijskiego trybunału. Konsekwentnie *phthontos* ze ślepej zawiści bogów, przeobraża się w *nemesis* - „słuszne oburzenie", zaś *ate* staje się słuszną karą za ludzką *hybris.* Taki właśnie mechanizm odnajduje Dodds u Hezjoda, Herodota czy Ajschylosa i składa go na karby obronnej reakcji człowieka, który nie znalazłszy sprawiedliwości w biegu dziejów, szuka jej poza nim.

Ujemną konsekwencją powyższej transformacji były narodziny koncepcji dziedziczenia odpowiedzialności za wyrządzone zło - ramy ludzkiego życia są zbyt wąskie dla opieszale interweniujących niebios. Z biegiem czasu konkretne grzechy ojców przekształciły się w ciążącą na synach, abstrakcyjną zmazę *(miasma).* Powstanie „kultury winy" wiąże się z opisywanym przez Kardinera procesem „uwewnętrznienia" świadomości tego zewnętrznego naznaczenia, w wewnętrzne poczucie winy - kategorię moralną i ściśle osobistą.

Dodds nie uchyla się od próby odpowiedzi na pytanie o determinanty owej lawiny przemian, jaka nawiedziła epokę archaiczną. Wyróżnia ostatecznie dwa czynniki. Pierwszy to burzliwość czasów, wywołująca powszechną frustrację i sprzyjająca, zdaniem B. Malinowskiego (na którego Dodds się powołuje), ucieczce w sferę magii i przesądu. Drugi związany jest z zaproponowaną przez Doddsa quasi-psychologiczną koncepcją projekcji w sferę religijną odczuć greckich synów wobec władających nimi ojców. Sformułowaniem tezy o przemożnym wpływie tłumionej niechęci i pragnienia buntu

przeciw ojcu na rozprzestrzenianie się poczucia winy, kończy Dodds swe wysiłki odszyfrowania mozaiki świata archaicznego.

Sporo miejsca poświęca autor chętnie podejmowanej przez współczesnych badaczy problematyce znaczenia, przypisywanego przez Greków szaleństwu. Oryginalność rozwiązań Doddsa wynika w dużej mierze z usytuowania tychże zagadnień w szerokim, szkicowanym powyżej kontekście rozwoju doktryny psychicznej interwencji. W Greckiej fascynacji szaleństwem i swoistym poważaniu, którym się je obdarza, dostrzega autor echo właściwego kulturom prymitywnym przekonania o nadprzyrodzonych przyczynach chorób psychicznych. Nawiązując swym wyborem do zamieszczonej w znanym fragmencie Fajdrosa klasyfikacji Platona, dalsze swe dociekania ogranicza Dodds do trzech rodzajów szału - profetycznego, rytualnego i poetyckiego. Poświęcając im garść szczegółowych analiz, autor zmierza do wskazania genezy i wyodrębnienia etapów rozwoju korespondujących z nimi kultów oraz odtworzenia konstrukcji rytuałów. Natomiast postulowane przez autora odniesienia do identyfikowanych przez współczesną psychologię stanów psychicznych okazują się niestety szczątkowe.

Wywody autora otwiera poddanie w wątpliwość popularnego, a wywodzącego się od Nietzschego (i podtrzymanego przez Rohdego), przeciwstawienia racjonalnego kultu Apollina ekstatycznemu rytuałowi dionizyjskiemu. Kwestionując monopol Dionizosa, kompetencje w dziedzinie szaleństwa Dodds przyznaje obu bogom. Jak zauważa będący podobnego zdania G. Colli, „należy raczej uznawać Apollina i Dionizosa za dwu bogów dogłębnie sobie pokrewnych niż widzieć w nich dwa przeciwstawne sobie instynkty estetyczne i metafizyczne, jak tego chciał w swojej interpretacji Nietzsche”[2]. A zatem Dodds zapewne chętnie zgodziłby się z włoskim badaczem, iż „dopiero kiedy obaj bogowie są ze sobą scaleni, uzyskują dominację nad całą sferą szaleństwa’’[3].

Domeną legitymującego się azjatyckim pochodzeniem Apollina jest szał profetyczny, w którym człowieka udręczonego nieznajomością wyroków losu i ogarniętego lękiem przed niepewną przyszłością obdarowuje się kojącą wiedzą i radą. Najistotniejszym rysem apollińskiego transu wieszczenia jest doświadczenie entuzjazmu (od *entheos)* - opętania przez boga, wstępującego w medium i wykorzystującego je do przemawiania. Wtargnięcie bóstwa wiąże się więc z całkowitym zawładnięciem człowiekiem - doktryna psychicznej interwencji ukazuje tu swe najostrzejsze, bezkompromisowe oblicze.

[2] G. Colli: *Narodziny filozofii,* przeŁ S. Kasprzysiak. Kraków 1994, s. 57.

[3] Ibidem, s. 30.

Innego rodzaju odpowiedź na palące, duchowe potrzeby epoki przyniósł kult Dionizosa patronującego szaleństwu rytualnemu. W ujęciu Doddsa zsyłany przez bóstwo trans pełnił rolę orgiastycznej „psychoterapii"- uwalniał jednostkę od odpowiedzialności ciążącej na niej od czasu wyemancypowania z więzów klanu. Jak stwierdza G. Colli, „Dionizos przyciąga ludzi do siebie dzięki temu, że unicestwia świat, pozbawia go materii zmysłowej, wszelkiej wagi, reguł, trwałości, dzięki temu, że odbiera ludzkiej indywidualizacji i celom jednostki wszelką realność"[4]. Konsekwentnie sednem rytuału była *ekstasis*, mogąca, zdaniem Doddsa, obejmować całą gamę różnorodnych przeżyć - wyobcowanie z samego siebie, ucieczkę w rzeczywistość iluzoryczną bądź wreszcie doznanie opętania. Opisując misteria dionizyjskie autor podkreśla powszechną dostępność, wręcz plebejskość rytuałów, natomiast pomija milczeniem ich początkowy sekretny i ekskluzywny charakter. Nie uwzględnianie historycznego rozwoju zjawisk jest zresztą słabą stroną wielu zawartych w książce analiz.

Przeprowadzana przez Doddsa „psychoanaliza" kultury greckiej byłaby zabiegiem niepełnym, gdyby zabrakło w niej rozważań poświęconych greckiej postawie wobec snów. Założeniem o podstawowym znaczeniu dla dociekań autora w tej materii, jest teza o kulturowym uwarunkowaniu snu. Doddsowi bez trudu udaje się wyeksponować kilka istotnych różnic w greckim i współczesnym ujęciu zagadnienia snu. Oto dla Greka sen jawi się jako rzeczywistość obiektywna, wobec człowieka zewnętrzna, wręcz nawiedzająca go. Fakt ów nabiera szczególnego znaczenia w przypadku charakterystycznego dla starożytności rodzaju snów określanego jako *chrematismos* (Artemidor i Makrobiusz) bądź *admonitio* (Chalcydius), tj. snów, w których wizytę śpiącemu składają ludzie (np. kapłan, przyjaciel) lub bogowie. Posłannictwo tych ostatnich wiązać się może z nakazem religijnym, proroctwem czy choćby poradą - także w zakresie uzdrowienia. To ostatnie stanowi dla Doddsa okazję do omówienia popularnych w ojczyźnie Hipokratesa praktyk z zakresu medycyny magicznej.

Konkluzją wszystkich dotychczasowych wywodów Doddsa może być stwierdzenie, iż jądrem greckiego doświadczenia irracjonalnego jest interwencja bóstwa. Co więcej, ingerencja ta w toku dziejów przybierała formy coraz dojrzalsze - przeobrażając się z marginalnej i bliżej nieokreślonej homeryckiej *ate* w majestatyczne i ugruntowane teoretycznie epifanie schyłku epoki archaicznej. Tendencja ta uległa jednak załamaniu wobec narodzin alternatywnej, racjonalnej interpretacji zdarzeń postrzeganych dotychczas jako nadnaturalne. Jej to rzecznikami są na przykład Pindar i Ksenofont postrzegający doświadczenia senne jako produkt duszy uwolnionej spod

[4] Ibidem, s. 41.

ograniczeń fizjologicznych i władzy rozumu. Szermierzami racjonalizmu zdają się być również Arystoteles, Cyceron i Plutarch, gdy w tym samym duchu tłumaczą trans apollińskich wieszczków. W rzeczywistości pozostają oni jednak pod wpływem konkurencyjnej względem doktryny interwencji, ale nie mniej irracjonalnej koncepcji, którą Dodds określa mianem „szamańskiej".

Za K. Meuli'em autor utrzymuje, iż spotkanie, które wycisnęło na kulturze greckiej niezatarte piętno, miało miejsce ok. VII wieku p.n.e. na terenie Tracji i Scytii. Tamże właśnie po raz pierwszy, wywodzący się z północy szamanizm, zaszczepił swe idee Grekom. Na czym polegała rewolucyjność zmian, którymi ów kontakt zaowocował? Dodds wymienia dwa elementy. *Psyche* pojmowana dotychczas jako ludzka osobowość - bardziej wyrafinowany następca Homerowego *thymos*, obdarzona została niemal boskim statusem. Nieuchronnym skutkiem sakralizacji *psyche* była zaś deprecjacja *soma* - ciała, i w konsekwencji umieszczenie ich obu na pozycjach antagonistycznych. Powyższy postulat radykalnego wyodrębnienia duszy z ciała spoczął z kolei u podstaw słynnej paraleli *soma- setna* (ciało - grób). Kultura szamańska wykreowała także (i przeniosła do Grecji) nowy typ mędrca - szamana - doskonalącego żmudnym treningiem, całe instrumentarium nadnaturalnych umiejętności: począwszy od oddzielania w transie duszy od ciała i podróżowania w świat duchów, poprzez bilokację, na magii medycznej skończywszy. Skompletowana przez Doddsa lista postaci odpowiadających powyższemu opisowi może budzić niemałe zdziwienie, bowiem obok legendarnych Abarisa, Aristeasza, Hermotimosa czy Orfeusza figurują na niej imiona Pitagorasa i ostatniego, zdaniem Doddsa, greckiego szamana - Empedoklesa.

Warto zaznaczyć, że w ostrych słowach autor sprzeciwia się przypisywaniu ruchowi orfickiemu wiodącej roli kulturotwórczej w omawianym okresie. Jest to w jego opinii uproszczenie, sam bowiem orfizm był jedynie ważnym, ale nie odosobnionym przejawem szerszej kultury szamańskiej.

Zespół wierzeń funkcjonujących w Grecji u progu epoki klasycznej nazywa Dodds za G. Murray'em „Odziedziczonym Konglomeratem". Ostatnie partie książki ogniskują się wokół określenia sposobu, w jaki do tego zamkniętego, eklektycznego systemu odnieśli się Grecy czasów późniejszych. Pominąwszy odosobnione głosy kontestacji ze strony Heraklita i Ksenofanesa, stwierdzić można, że pierwsza bardziej zdecydowana krytyka pochodzi ze strony oświeconych umysłów epoki klasycznej. Już wówczas jednak racjonalnej filozofii Protagorasa, Sokratesa czy Anaksagorasa towarzyszyła symetryczna reakcja sprzeciwu zwykłych ludzi. Rozdźwięk pomiędzy oświeconą elitą i masami pogłębił się jeszcze bardziej wskutek regresu dawnych wierzeń wywołanego histerią czasów wojny" peloponeskiej i zgorszeniem

praktyką usprawiedliwiania bestialskich zachowań nowymi naukami moralnego relatywizmu. Niedługo potem, przerywając krótkotrwałe wyzwolenie z ryzów zabobonnego światopoglądu, świat grecki przeżył renesans magii (nierzadko bardzo prymitywnej) i orgiastycznych kultów. W gorącym klimacie epoki wstrząsanej sporami religijnymi, nękanej postępującą polaryzacją społeczeństwa (owocującą „polowaniami na czarownice") i ogólnym kulturowym rozchwianiem, stopniowo dojrzewać zaczęła paląca potrzeba rozwiązania nabrzmiałych problemów i ustabilizowania sytuacji. W przedostatnim rozdziale swej książki Dodds kreśli zarysy jednej z prób takiej interwencji, podjętej bez wymiernych skutków przez Platona.

Ostatnie fragmenty książki służą Doddsowi do pobieżnego naszkicowania kilku kolejnych odsłon toczonego także w następnych wiekach pojedynku między dynamicznie rozwijającą się racjonalną filozofią i konserwatywnym, irracjonalnym Konglomeratem. Gorzkie stwierdzenie zwycięstwa tego ostatniego w starożytności, równoważy autor wyrażeniem swych nadziei na odmienny wynik podobnej batalii rozgrywanej współcześnie.

Warto by się jednak zastanowić, czy paradoksalnie właśnie książka Doddsa nie zawiera najpełniejszej palety argumentów, które można by przeciwstawić optymistycznym wizjom przyszłości. Szczególnie gdyby przyjąć, całkiem zasadnie, że traktuje ona nie tyle o umysłowości greckiej, co o umysłowości człowieka w ogóle.

INHALTSVERZEICHNIS

AUFSÄTZE UND ABHANDLUNGEN

Eine Tagung zu Ehren des Tadeusz Kotarbiński

Wojciech Gasparski - *Tadeusz Kotarbiński ein Philosoph der Praxis*..... 5
Danuta Miller — *Praxeologie als eine Gemeindisziplin*..... 9
Anna Lewicka-Strzalecka - *Praxeologie und Ethik*..... 21
Witold *Kieżun — Praxeologische Theorie der Organisation*.....37

*

Jerzy Bobryk — *Das Problem des Ursprungs des Wissens und die Streite über die richtige Metodologie der empirischen Forschung*..... 59

POLEMIKEN UND DISKUSSIONEN

Bohdan Chwedeńczuk- *Ohnmacht des Rationalismus*..... 77
Maria Wanat-Goriaczko - *Aksiozentrismus oder Paidozentrismus?*.....85
Ulrich Schrade — *Streit über Philosophie der Bildung*..... 89
Stanislaw Mystkowski- *Verbesserung der homozentrischen Lebensweise*... 103
Maria Spychalska - *Sind wir selbstverständlich kluger als alle andere Lebenswesen?*..... 121

DIDAKTIK DER PHILOSOPHIE, LEHRMATERIALIEN

Jon A. Miller - Was *ist Zweck des Studieren der Philosophie?*..... 127

POLNISCHE PHILOSOPHIE NACH DEM KRIEGE

Magdalena Borowska - *Alicja Kuczyńska*..... 147
Józef Dębowski - *Narcyz Łubnicki*.....167

IN DER ARBEITSSTÄTTEN DER PHILOSOPHEN

Habilitationen auf dem Gebiet der Philosophie (2002).....189

REKONSTRUKTIONEN, INTERPRETATIONEN, ÜBERSICHTEN

Witold P. Glinkowski - *"Gott der Philosophen". Gott in Martin Bubers Denken*.....251
Grażyna Lubowicka - *Was heißt es ein Subjekt der Moralverantwortung sein?*..... 269
Kazimierz Szmyd - *Kazimierz Twardowski — Mitschöpfer der wissenschaftlichen und akademischen Theorie der Bildung auf der Universität in Lvov*.....287
Jacek Uglik - *Verantwortliche und absolute Freiheit*.....303
Andrzej Pokulniewicz - *Problem der Weltrepräsentation bei Thomas von Aquin im Lichter der kosmologischen Ideen von Plato, Aristoteles und Ptolemäus*.....313

BERICHTE, MITTEILUNGEN, ARCHIVMATERIALIEN

Marcin Lisiecki - Dialog in Kultur (UMK, Toruń 2002).....321
Ryszard Sitek — *Bronisław Baczko - ein Besuch nach den Jahren*.....325

REZENSIONEN UND NOTEN

Bohdan Chwedeńczuk - *Eine Essaysammlung der Studenten. Einige Bemerkungen (Filozofia i nauki szczegółowe*, oprac., zbior. Warszawa2002) .333
Jakub Grzyl - *Eine Reise zu Unbekannte* (K. Albert: *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki.* Kęty 2002).....337
Damian Leszczyński - *Eine kurze Geschichte der Vernunft* (B. Saint-Semin: *Rozum w XX wieku.* Gdańsk 2001)..... 343
Dariusz Łukasiewicz - *Theodizee der Hölle* (Ch. Seymour: *A Theodicy of Hell.* Dordrecht-Boston-London 2000)..... 353
Ryszard Mordarski — *Tugendethik und Psychoanalyse* (J. Cottingham: *Philosophy and Good Life.* London 1998)..... 361
Halina Rarot - *"Lebendige Denken" des Tomek Kitliński* (T. Kitliński: *Obcy jest w nas. Kochać według Julii Kristevej*. Kraków 2001).....367
Ulrich Schrade - *Scientismus und Sozialismus* (F. August v. Hayek: *Nadużycie rozumu.* Warszawa 2002).....373
Daniel Sobota- *Noch weiter mit Kant?* (M. Szulakiewicz: *Obecność filozofii transcendentalnej*. Toruń 2002).....379
Piotr Szalek - *Wie soll man schreiben über Freud?* (Z. Rosińska: *Freud.* Warszawa 2002)..... 383
Marek Zagajewski - *Fundamentale Probleme* (W. Mejbaum: *Materializm subiektywny*. Wrocław 2002)..... 393
Włodzimierz Zięba - *Sich nähernd zu Wahrheit* (A. Grobler: *Pomysły na temat prawdy i sposobu uprawiania filozofii w ogóle.* Kraków 2001). .399
Joanna Ziółkowska - *Die Zukunft der politischen Gemeinschaft* (J.-M. Guéhenno: Przyszłość wolności. Kraków 2001).....407
Bartosz Żukowski - *Apologie der Rationalität* (E. R. Dodds: *Grecy i irracjonalność.* Bydgoszcz 2002).....413
INHALTSVERZEICHNIS.....420
CONTENTS.....422

CONTENTS

DISSERTATIONS AND ARTICLES

A Session in Honour of Tadeusz Kotarbiński

Wojciech Gasparski - *Tadeusz Kotarbiński Philosopher of Practicalness*.....5
Danuta Miller — *Praxiology as a General Discipline*.....9
Anna Lewicka-Strzaecka - *Praxiology and Ethics*.....21
Witold Kieżun - Praxiological Theory of Organization and Management.....37

*

Jerzy Bobryk - *The Problem of Origin of Knowledge and Dispute on Proper Methodology of Empirical Research*.....59

POLEMICS AND DISCUSSIONS

Bohdan Chwedeńczuk - *Weakness of Rationalism*.....77
Maria Wanat-Goriaczko - Aksiocentrism or Paidocentrism? A Polemics.....85
Ulrich Schrade -*A Dispute on the Philosophy of Education*.....89
Stanisław Mystkowski - *Improvement of Homocentric Way of Life*.....103
Maria Spychalska - Are *We Obviously More Clever than All Other Species?*..121

TEACHING PHILOSOPHY, INSTRUCTIVE MATERIALS

Jon A. Miller - *Why Study Philosophy?*.....127

POLISH AFTER-WAR PHILOSOPHY

Magdalena Borowska - *Alicja Kuczyńska*.....147
Józef Dębowski - *Narcyz Łubnicki*.....167

IN THE PHILOSOPHERS ' WORKSHOPS

Habilitations in Philosophy (2002).....189

RECONSTRUCTIONS, INTERPRETATIONS, SURVEYS

Witold P. Glinkowski - *"Philosophers' God". GodinMartinBuber'sThought*...251
Grażyna Lubowicka - *What does It Mean to Be a Subject of Moral Responsibility?*.....269
Kazimierz Szmyd - *Kazimierz Twardowski - Co-founder of Scientific and Academic Pedagogy at the University in Lvov*.....287
Jacek Uglik- *Responsible and Absolute Freedom*.....303
Andrzej Pokulniewicz - *Problem of World Representation in Thomas Aquinas in Context of Cosmological Views of Plato, Aristotle and Ptolemy*....313

ANNOUNCEMENTS, NEWS, ARCHIVAL MATERIALS

Marcin Lisiecki - *Dialogue in Culture (UMK, Toru 2002)*.....321
Ryszard Sitek - *Bronisaw Baczko — a visit after many years*.....325

REVIEWS AND NOTES

Bohdan Chwedeńczuk - *A Students' Collection of Essays. Some Remarks (Filozofia i nauki szczegółowe,* oprac. zbior. Warszawa 2002).....333
Jakub Grzyl - *A Journey to Unknown* (K. Albert: *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki.* Kęty 2002.....337
Damian Leszczyński - *A Short Story of Reason* (B. Saint-Sernin: *Rozum w XX wieku.* Gdańsk 2001).....343
Dariusz Łukasiewicz - *Theodicy of Hell* (Ch. Seymour: *A Theodicy of Hell.* Dordrecht-Boston-London 2000).....353
Ryszard Mordarski — *Virtue Ethics and Psychoanalysis* (J. Cottingham: *Philosophy and Good Life.* London 1998).....361
Halina *Rarot - Tomek Kitliński's "Living Thinking"* (T. Kitliński: *Obcy jest w nas. Kochać według Julii Kristevej.* Kraków 2001).....367
Ulrich Schrade - *Scientism and Socialism* (F. August v. Hayek: *Nadużycie rozumu.* Warszawa 2002).....373
Daniel Sobota - *Is Kant's Way still Valid?* (M. Szulakiewicz: *Obecność filozofii transcendentalnej.* Toruń 2002).....379
Piotr Szałek — *How to Write about Freud?* (Z. Rosińska: *Freud.* Warszawa 2002).....387
Marek *Zagajewski - Fundamental Problems* (W. Mejbaum: *Materializm subiektywny.* Wrocław 2002).....393
Włodzimierz Zięba - *Approaching Truth* (A. Grobler *Pomysły na temat prawdy i sposobu uprawiania filozofii w ogóle.* Kraków 2001).....399
Joanna Ziółkowska — *The Future of Political Community* (J.-M. Guéhenno: *Przyszłość wolności.* Kraków 2001)..... 407
Bartosz Żukowski -*Apology of Rationality* (E. R. Dodds: *Grecy i irracjonalność.* Bydgoszcz 2002).....413
INHALTSVERZEICHNIS..... 420
CONTENTS..... 422