



Edukacja Filozoficzna

**UNIwersYTET
WARSAWSKI**

36 2003 WARSZAWA

Rada Programowa

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

Zespół Redakcyjny

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

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

© Copyright by Edukacja Filozoficzna, 2003

Adres redakcji:
ul Nowy Świat 69 p. 164
00-927 Warszawa 64
tel. (22) 55-20-257
(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

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY I ROZPRAWY

- Bogusław Wolniewicz - *Sytuacje i przedmioty w ontologii faktów*.....5
Wojciech Herman - *Idea nieskończoności w filozofii Kartezjusza*..... 13

POLEMIKI I DYSKUSJE

- Zbigniew Musiał - *Zmierzch racjonalizmu*..... 37
Bohdan Chwedeńczuk - *Przeciw transempirystom*..... 63
Jan Zubelewicz - *Filozofia wychowania - odpowiedź polemiste*..... 69

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE

- Maciej Woźniczka - *Filozofia edukacji a podstawy nauczania filozofii*.. 75
Tomasz Sahaj - *Nowy, lepszy świat. Analiza trzech utopii filozoficznych* ..85

POLSKA FILOZOFIA POWOJENNA

- Paweł Okołowski - *Stanisław Lem*..... 103
Stanisław Judycki, Jacek Wojtysiak - *Antoni B. Stepien*..... 129

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW

- Habilitacje w dziedzinie filozofii - 2002*..... 151
Tomasz Zarebski - *Zarys rozprawy doktorskiej*..... 157

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

- Bohdan Chwedeńczuk - *O filozofii Mariana Prz.łęckiego*..... 163
Krystyna Krauze-Błachowicz - *Alan z Lille (ok. 1116-1202/3)*..... 181
Justyna Myszkowska - *Stanisław Brzozowski jako filozof religii*..... 193
Damian Leszczyński - *Epistemologia i historia nauki w twórczości Georgesa Canguilhema*..... 203
Piotr Labenz - *Husserl: pragnienie apodyktyczności*..... 219

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA

- Magdalena Czubak - *Aelred z Riavaulx - problem losu duszy ludzkiej po jej oddzieleniu od ciała*..... 227
Maila Kasztelan - *Archeologia a genealogia wiedzy. Znaczenie porządku dyskursu w twórczości Michela Foucault*.....235

RECENZJE I NOTY

- Łukasz Dominiak — *Nowoczesna wspólnota, czyli liberałowie versus komunitaryści* (M. N. Jakubowski, A. Szahaj, K. Abriszewski, red.: *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*. Toruń 2002).....245
Witold P. Glinkowski - *Objawienie boskiej biedy* (H. Jonas: *Idea Boga po Auschwitz*. Kraków 2003).....253
Christopher Hoefler - *W kręgu aporii nazywania niewyraźnego* (Ks. J. Sochom *Bóg i język*. Warszawa 2000)..... 261
Wojciech Herman - *Arystoteles według Heideggera* (M. Heidegger: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Frankfurt am Main 2002) ...267
Eryk Łażewski - *Futura Contingentia* (Z. N. Brzozy: *O bożej przyszłości i przyszłych zdarzeniach*. Poznań 2000)..... 271
Tomasz Pawlikowski - *Arystoteles po włosku* (E. Berti: *Wprowadzenie do metafizyki*. Warszawa 2002).....275

Joanna Pieregończuk-Kowalska - <i>Wychowawcza rola filozofii dialogicznej</i> (B. Zielewska: <i>Dialog we współczesnej edukacji filozoficznej</i> . Olsztyn 2002).....	283
Marek Szulakiewicz - <i>Religia jako nasze doświadczenie</i> (M. Jung: <i>Erfahrung und Religion</i> . Freiburg 1999).....	289
Marek Szulakiewicz - <i>Przedkrytyczna metafizyka Kanta</i> (Ks. K. Śnieżyński: <i>Immanuela Kanta krytyka metafizyki klasycznej w okresie przedkrytycznym</i> . Poznań 2002).....	295
Andrzej S. Wójcik - <i>Rozważania o ludzkiej egzystencji</i> (A. Koniew, W. L. Liehcier: <i>Znak: igra i suszcznost</i> . Samara 2002).....	301
CONTENTS.....	305
INHALTSVERZEICHNIS.....	307

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

SYTUACJE I PRZEDMIOTY W ONTOLOGII FAKTÓW

1. Ontologię faktów wprowadził do filozofii *Traktat* Wittgensteina jako nadbudowę metafizyczną do klasycznego rachunku zdań i funkcji zdaniowych. Opiera się ona na opozycji sytuacji i przedmiotów. Opozycja ta zaś jest jedną z trzech wielkich opozycji ontologicznych, które panują nad całym naszym myśleniem.

Są to opozycje:

całość - część	(C-Cz)
zbiór - element	(Z-E)
sytuacja - przedmiot	(S-P)

Pierwszy człon jest w nich zawsze jakoś „większy” od drugiego: „zawiera” go, czy „obejmuje”.

Opozycja S-P uchodzi za problematyczną. Nie jest jednak jasne, czemu bardziej niż tamte dwie. Mówią: te „sytuacje” są tak nieuchwytnie! A te „zbiory” czy mniej? Sytuację można przynajmniej zobaczyć, zbioru nie. Zbiór to *ens rationis*, twór czysto myślny. („Myślny” nie znaczy „przez myśl stworzony”, albo „tylko w myśli istniejący”, jak dziwożony. Znaczący „tylko myśli dostępny”, nieuchwytny zmysłami.) Zbiór jest nam dostępny myślowo przez własność, czyli przez pewną funkcję zdaniową (oznaczamy go wtedy $\{x. P(x)\}$), albo przez wyliczenie, czyli przez listę $\{a_b \dots, a_n\}$. W obu wypadkach jest nam dany jedynie za pośrednictwem języka. Ale tak dane są nam również sytuacje: bądź przez zdanie, np. „pada”, bądź przez jego nominalny równoważnik „to, że pada”. Mamy wtedy co prawda dwa wyrażenia o tej samej denotacji, a różnej kategorii syntaktycznej, ale to jeszcze nic nadzwyczajnego. (Patrz R. Suszko: *Kategorie syntaktyczne i denotacje wyrażeń w językach sformalizowanych. Księga Pamiątkowa ku czci K. Ajdukiewicza*, 1964, s. 203.)

Mówią też: opozycja S - P nie ma dobrej teorii. To prawda, ale czy opozycja C - Cz ją ma? Mereologia jest zwykłą algebrą Boole’a, tyle że bez zera. Każde dwie bryły A i B tworzą w niej „całość” $A+B$, której są jakby częściami - np. piramida Cheopsa i wyścigowy rower mojego sąsiada. Jako teoria opozycji C - Cz jest ona o wiele za słaba.

Opozycja C - Cz wyraża jakiś porządek. Składa się nań jednak cała klasa relacji porządkujących i to, co według jednej jest całością, według drugiej może nią nie być. Całości są bowiem co najmniej czworakiego rodzaju: percepcyjne (których części są współpostrzegane), k i n e m a -

tyczne (których części się współporuszają), dynamiczne (których części nie da się fizycznie oddzielić) i funkcjonalne (których części służą razem jednej funkcji, jak w organizmach i aparatach).

2. Zdania leżą w sferze słów, *in vocibus*. W sferze rzeczy - *in rebus* - odpowiadają im sytuacje: zdaniom prawdziwym - rzeczywiste, fałszywym - urojone. Sytuacje są to korelaty semantyczne zdań, podobnie jak korelatami nazw są rzeczy.

Opozycję S - P asymiluje się często do opozycji C - Cz, modeluje na niej. Tak było np. u Russella. *In rebus* zdaniu „nóż leży na stole” miał odpowiadać „kompleks” nóż-na-stole: nowa istność złożona z tamtych dwojga jako części. (A może nawet z trojga: z noża, stołu i relacji „leżenia na”. Części nie muszą być kategorialnie jednorodne. Dla kostki bruku są nimi drobiny krzemu, ale także jej ściany jako prostopadłościanu: twory płaskie, bez głębi i masy, a bezpośrednio widzialne.)

„Kompleksy” Russella były to sytuacje pojęte jako całości:

$$S = C,$$

przy czym, sądząc po przykładach, były to całości percepcyjne (a nie np. funkcjonalne). Tak przynajmniej miało być dla zdań logicznie prostych, bo już dla alternatywy - zwłaszcza rozłącznej - trudność powstaje wtedy oczywista.

3. Opozycja S - P jest równoległa do innej jeszcze opozycji, której się za ontologiczną na ogół nie uważa; jest na niej nawet wprost wzorowana. Opozycją tą jest podstawowa opozycja składniowa:

zdanie - nazwa (Z-N).

Opozycja S - P ma być korelatem semantycznym opozycji Z-N. Związek przedmiotu z sytuacją, w którą jest uwikłany (jak osobnik ludzki w awanturę), odzwierciedla się w języku przez równoległy doń związek nazwy ze zdaniem, w którym ona występuje. (Można też powiedzieć, że przedmiot „występuje w sytuacji” - jak aktor w sztuce, albo jakiś tam rekwizyt. Aktor jest znakiem kogoś innego, jego żywą nazwą: w języku scenicznym każdy jego gest jest zdaniem.)

Skoro zaś przedmioty występują w sytuacjach jak nazwy w zdaniach, to czy korelacja tych dwu opozycji nie rozjaśnia nam tej pierwszej?

Otóż nie. Opozycję Z-N asymiluje się tu znowu do opozycji C - Cz: wyrazy bierze się za części zdania, a zdanie za złożoną z nich całość percepcyjną, taki „kompleks” Russella. Z punktu widzenia ontologii faktów jest to kardynalny błąd.

Nazwa jest to syntaktyczny niby-przedmiot. (Mówimy „niby”, bo prostą jest tylko składniowo: nie ma składników znaczących.) Natomiast zdanie to nie jest przedmiot, lecz fakt; i to nie niby-fakt, tylko prawdziwy fakt syntaktyczny, czyli pewna sytuacja w sferze słów. Zdanie jest zestawem

słów, a zestawy słów - jak zestawy mebli - to są pewne fakty: to, że te słowa czy te meble tak a tak zestawiono. I tylko ten ich zestaw coś nam mówi - ma pewien sens, który widać z niego wprost, bez objaśnień.

Naczelna zasada Wittgensteinowskiej semantyki brzmi: fakty za fakty. Skoro zdanie komunikujące nam pewien fakt można zrozumieć wprost, to musi go nam ono jakoś pokazywać, jak obraz. Na to zaś samo musi być pewnym faktem; nie przedmiotem, bo te niczego nie pokazują, choć mogą coś oznaczać. Fakty w sferze rzeczy da się przedstawiać jedynie przez fakty w sferze słów, a tymi są zdania.

Czy nie można by jednak traktować zdania jako przedmiotu, np. zdania pisanego jako ornamentu? Ależ można, ale przestaje ono wtedy być zdaniem, bo niszczy się tym samym jego strukturę syntaktyczną. Weźmy przykład: „Ala ma kota”. Jako zdanie jest to pewna sytuacja: imię „Ala” wzięte w mianowniku stoi tam na lewo od osobowej formy czasownika „mieć”, a na prawo od niej stoi wzięty w bierniku rzeczownik pospolity „kot”. I wszystko to gramatycznie pasuje do siebie, stanowi jedną całość percepcyjną: „dobrą postać”, jak ongiś mawiano w psychologii postaci. My tę sytuację syntaktyczną widzimy; właśnie ją opisaliśmy. Widzimy ją okiem ciała i duszy zarazem, bo w oba wbudowana jest polszczyzna i rządzące nią reguły składni.

Jednakże nic nie stoi na przeszkodzie, by zdanie „Ala ma kota” przerobić na syntaktyczny przedmiot. Starczy je np. zapisać jako jeden długi wyraz: „Alamakota”. Może to być teraz egzotyczne imię żeńskie, albo wyspa na Pacyfiku. Jako przedmiot nic nam już ono nie mówi, jak samo imię „Ala”.

Można rzec, że wyrażenie „Alamakota” jest to zewłok zdania „Ala ma kota”: ciało zdania, z którego uszła jego składniowa dusza. To samo dotyczy cudzysłowu semantycznego dla zdań: jako rzekoma nazwa oznacza on nie żywe zdanie, tylko jakąś „Alamakotę”. Albo inaczej: w rzeczywistości nie jest on żadną nazwą, lecz opisem pewnej syntaktycznej sytuacji, a więc zdaniem. Ktoś mówi „Ala...” i urywa; a my „No i co?”. Przedmiot syntaktyczny „Ala” musi wystąpić w jakiejś syntaktycznej sytuacji, by się można czegoś dowiedzieć o jego denotacji: fakty za fakty. W semantyce udajemy tylko, że cudzysłów zdaniowy jest „nazwą” żywego zdania, bo to nam dobrze robi na formalizm.

4. Każda całość to pewna sytuacja. Polega na tym, że jakieś przedmioty są z sobą jakoś powiązane. Natomiast nie każda sytuacja jest jakąś całością: np. to, że Melbourne jest daleko od Krakowa, albo to, że Jan z Krakowa jest podobny do pewnego Johna z Melbourne, którego nigdy nie widział. Szczególnym przypadkiem całości są całości syntaktyczne, przy czym wszystkie one są całościami percepcyjnymi. A jeszcze szczególniejszym są zdania.

Hierarchia bytów jest więc taka. Sytuacje stanowią kategorię - rodzaj najwyższy, *sumum genus*. Jej podkategorią są całości, ich zaś rodzajem są

całości percepcyjne. Gatunkiem tego rodzaju są całości syntaktyczne, a ich podgatunkiem wreszcie są zdania, jako *species infima* w owej kategorii.

Drugą kategorię ontologiczną stanowią przedmioty. Z tamą winna być ona oczywiście rozłączna, jak zawsze kategorie.

5. Jak więc ostatecznie mają się do siebie sytuacje i przedmioty? Czy da się tu powiedzieć coś wyraźnego?

(Zauważmy, że nie jest całkiem jasne, jakiego typu odpowiedzi oczekuje pytający. Wszak chodzi o dwa pojęcia jawnie pierwotne, nad nimi w drzewie Porfiriusza nie ma już nic.)

Pewnej odpowiedzi można się doczytać w samym *Traktacie* (teza 2.0272 na tle paru innych), i to nawet *quasi*-definicyjnej. Brzmi ona tak: sytuacje są to możliwe konfiguracje rzeczywistych przedmiotów. (Przedmioty są zawsze rzeczywiste, sytuacje niekiedy; podobnie jak zdania są gramatycznie możliwymi zestawami rzeczywistych wyrazów.) Odpowiedź ta bynajmniej nie załatwia sprawy.

Chodzi o to, że z pojęciem „konfiguracji” wprowadza się do ontologii faktów nowy motyw: ideę jakiejś przestrzeni czy *medium*, w którym przedmioty są zanurzone i konfigurowane. To *medium* nie jest ani przedmiotem, ani sytuacją. Stanowi więc trzecie pojęcie pierwotne ontologii faktów i tylko wraz z tamtymi - a pewnie jeszcze z jakimiś innymi - może być skutecznie objaśniane. (Malowidło jest konfiguracją plam w *medium* płaszczyzny, melodia - konfiguracją dźwięków w *medium* czasu.)

Weźmy szachy. Ich przestrzenią jest szachownica; figury to przedmioty, pozycje to sytuacje. Jedna pozycja może być podpozycją drugiej, najmniejsze to pozycje „atomowe”: takie, co po odjęciu choć jednej figury pozycją już nie są. By zaś nadać tym figurom-przedmiotom niezniszczalność, dopuścmy, że bite nie zapadają w szachową nicość, lecz uczestniczą dalej w grze stojąc jak cienie Hadesu na obrzeżu szachownicy.

Szachownica nie jest w szachach ani figurą (przedmiotem), ani pozycją (sytuacją) podobnie jak pięciolinia w nutach. Jest formą figur. „Być figurą” nie znaczy „mieć toczony kształt”, lecz „mieć miejsce na szachownicy”. To zaś z kolei znaczy „występować w możliwych pozycjach”.

Każda przestrzeń jest przestrzenią konfiguracji: ogółem możliwości konfiguracyjnych dla jakichś przedmiotów. Słusznie mówi Popper, że „wszystkie przestrzenie są przestrzeniami możliwości”. (*Świat skłonności*. Kraków 1996, s. 29). Szachownica nie jest pomalowaną w kwadraty deską, lecz ogółem możliwych pozycji szachowych. (Uwaga: za sytuacje można by też brać całe fragmenty partii szachowych, czyli ciągi pozycji. Przestrzenią szachową byłby wtedy iloczyn kartezyjański szachownicy przez ciąg liczb naturalnych.)

6. Ontologia faktów rozdwaja się w dwie pod-ontologie: ontologię sytuacji i ontologię przedmiotów. Dlatego opozycji S - P nie należy rozważać

l o k a l n i e , pytając jak do danej sytuacji ma się dany przedmiot; np. jak do sytuacji opisanej zdaniem „stary niedźwiedź mocno śpi” ma się stary niedźwiedź. To na nic. Rzecz trzeba ująć g l o b a l n i e .

Mamy oto dwa rozłączne uniwersa, całkiem abstrakcyjnie: uniwersum U , którego elementy nazywamy „przedmiotami”, i uniwersum SE , którego elementy nazywamy „sytuacjami elementarnymi”. Każde z nich stanowi nośnik jakiegoś układu algebraicznego w sensie Malcewa (por. A.I. Malcev: *Algebraičeskie sistemy*. Moskwa 1970, s. 46). I pytamy teraz: (a) jakie to są układy? (b) jaki jest ich związek?

Przyjmijmy na początek, że oba są jakimiś porządkami. (Przez „porządek” rozumiemy relację dwuczłonową, która jest przechodnia i niesymetryczna.) Przedmiot a może być częścią przedmiotu b : $Cz(a, b)$. Sytuacja elementarna x może zachodzić w sytuacji elementarnej y : $x \leq y$. Owe pod-ontologie są w każdym razie odpowiednio także teoriami tych dwu układów algebraicznych: układu (U, Cz) i układu $(SE, \leq)$. Zanim zaczniemy zastanawiać się nad ich powiązaniem, warto najpierw rozwinąć każdą z osobna. O drugim zakładamy, że jest ograniczoną półkratą górną; o pierwszym na razie nic ponad to, że jest porządkiem.

7. Układy U i SE spina relacja w y s t ę p o w a n i a , którą piszemy $W(a, x)$: „przedmiot a występuje w sytuacji x ”; i nic więcej. Wszystko, co o związku tych układów da się powiedzieć, trzeba więc wyrazić przez jej aksjomatykę – zależną oczywiście od aksjomatyk własnych tamtych dwojga.

Tak więc kładziemy:

$$(A1) \quad \bigwedge a \in U \bigvee x \in SE: W(a, x).$$

Czyli: każdy przedmiot występuje w jakiejś sytuacji. Nie ma przedmiotów „luźnych”, poza-sytuacyjnych. (Przywodzi to na myśl uwagę Stanisława Szobera, rzuconą mimochodem w jego sławnej *Gramatyce*: „wyrazy nie mają bytu samodzielnego, są właściwie częstkami zdania” – wyd. 6, 1963, s. 216. Można by też rzec „obrywkami”).

Odwrotnie kładziemy:

$$(A2) \quad \bigwedge x \in SE (x \neq 0 \Rightarrow \bigvee a \in U: W(a, x))$$

Czyli: w każdej sytuacji niepustej występuje jakiś przedmiot. Nie ma sytuacji „czczych”, bezprzedmiotowych – poza sytuacją pustą o .

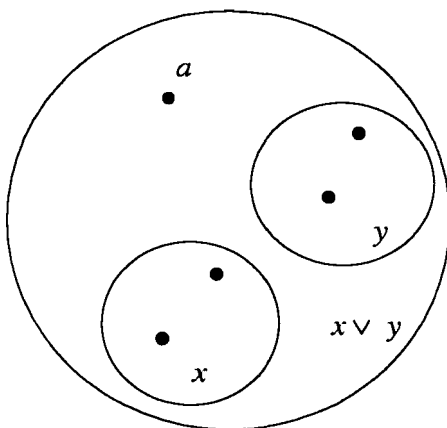
W świetle tych dwu aksjomatów widać już, że oba uniwersa – choć rozłączne – przeplatają się w świecie wzajemnie jak w tkaninie wątek z osnową. Sytuacje to wątek, osnową są przedmioty.

8. Za model dla relacji „występowania” bierzemy nie opozycję $C - Cz$, lecz opozycję $Z - E$. Jest lepszy, bo jego członki różnią się kategorią, jak w modelowanej opozycji $S - P$; a w opozycji $C - Cz$ nie. Samą zaś z kolei opozycję $Z - E$ bierzemy w jej modelu geometrycznym.

Niech światem będzie płaszczyzna, przedmiotami – niektóre jej punkty, sytuacjami – niektóre jej okręgi. Relacja $W(a, x)$ znaczy: punkt a leży w okręgu x . (Inaczej: „ a należy do x ”, czyli $a \in x$.) Nazwijmy te wybrane punkty i okręgi odpowiednio „P-punktami” i „S-okręgami”. W modelu nasze dwa aksjomaty przybierają postać:

- (A1') Każdy P-punkt leży w jakimś S-okręgu.
- (A2') Każdy S-okrąg zawiera jakiś P-punkt.

Splotem dwu sytuacji $x \vee y$ jest najmniejszy S-okrąg, który obejmuje S-okręgi x i y . (Geometrycznie okrąg taki zawsze istnieje, choć wadą modelu jest, że operacja splotu nie jest w nim łączna.)



P-punkty uwidocznione na rysunku mają być wszystkimi, jakie leżą w danym S-okręgu. Ewentualne przecięcie S-okręgów samo nie jest oczywiście S-okręgiem, choć okrąg taki może naturalnie zawierać.

9. Przyjmijmy jeszcze dwa aksjomaty. Pierwszym jest monotoniczność „występowania” względem porządku „zachodzenia”.

- (A3) $W(a, x) \Rightarrow \wedge y (x \leq y \Rightarrow W(a, y))$.

Czyli: jeżeli przedmiot występuje w danej sytuacji, a ta zachodzi w drugiej, to występuje on również w tamtej.

Drugim jest rozdzielenie przedmiotów sytuacjami:

$$(A4) \quad a \neq b \Rightarrow \forall x (W(a, x) \wedge \neg W(b, x), \text{ albo odwrotnie}).$$

Czyli: przedmioty występujące zawsze razem są jednym i tym samym przedmiotem; są niejako jedynie jego różnymi a s p e k t a m i .

Zauważmy, że dopuszczając takie przedmioty „wieloaspektowe” wprowadzamy znowu nową kategorię istności. Aspekty nie są bowiem ni przedmiotami, ni sytuacjami. (Por. nasz wstęp do *Pism semantycznych* Fregego. Warszawa 1977, s. XXIV-XXVI.)

Czy monotoniczność „występowania” odnosi się także do porządku $Cz(a, b)$? Czy mielibyśmy uznać formułę

$$W(a, x) \Rightarrow \wedge b (Cz(b, a) \Rightarrow W(b, x))?$$

Chyba nie, bo połóżmy: a = niedźwiedź, b = śledziona niedźwiedzia, x = to, że niedźwiedź śpi. Ale z drugiej strony: czy gdyby nie miał śledziony, to mógłby spać? Czegoś tu nam brak.

Wobec aksjomatu A3 mamy tezę:

$$(T1) \quad W(a, x) \Rightarrow W(a, x \vee y),$$

jako że zawsze $x \leq x \vee y$. Mamy więc również

$$(T2) \quad (W(a, x) \text{ lub } W(a, y)) \Rightarrow W(a, x \vee y),$$

ale nie odwrotnie. Bo może być jak na rysunku wyżej: aby powstał splot $x \vee y$, do przedmiotów występujących w sytuacjach składowych musiał dołączyć z zewnątrz przedmiot a . Bez niego splot nie dochodzi do skutku.

10. Uniwersum przedmiotów ma reprezentację w uniwersum sytuacji. Połóżmy bowiem $W_a = \{x \in SE: W(a, x)\}$. Zbiór sytuacji W_a jest ogółem możliwych wystąpień przedmiotu a . Wobec A4 mamy:

$$(T3) \quad W_a = W_b \Rightarrow a = b.$$

Jak trzeba więc, funkcja $W: U \rightarrow P(SE)$ jest różnowartościowa: różnym przedmiotom odpowiadają w uniwersum potęgowym $P(SE)$ różne zbiory sytuacji elementarnych.

Czy istnieje też reprezentacja odwrotna? Połóżmy znowu $Z_x = \{a \in U: W(a, x)\}$ i nazwijmy zbiór przedmiotów Z_x „zawartością substancjalną” sytuacji x . Wobec T2 mamy

$$(T4) \quad Z_x \cup Z_y \subset Z_{x \vee y}$$

Czy dwie sytuacje mogą mieć tę samą zawartość substancjalną? Wydawałoby się, że tak: te same przedmioty – jak figury w szachach – mogą się różnie skonfigurować. Jednakże może być też inaczej: gdy te same przedmioty różnie się konfigurują, muszą w tym zawsze uczestniczyć jeszcze jakieś inne, które w jednej konfiguracji tamtych występują, a w drugiej nie. (Nasz prosty model geometryczny zawodzi tu oczywiście zupełnie.)

Widać znowu, że podana aksjomatyka jest za słaba, by zadowalająco scharakteryzować opozycję przedmiotów i sytuacji. Jak ją wzmocnić, nie wiem. Pamiętajmy jednak stale*, że zestawiamy z sobą nie dwa pojęcia, lecz dwie przeplatające się algebry.

* Tekst powyższy został przedstawiony w październiku 2002 r. na XLVIII Konferencji Historii Logiki w Krakowie.

WOJCIECH HERMAN
Politechnika Warszawska

IDEA NIESKOŃCZONOŚCI W FILOZOFII KARTEZJUSZA

Kartezjusz określił zasadniczy kierunek rozwoju myśli nowożytnej do dnia dzisiejszego. Jego podstawową intencją było przekształcenie filozofii w naukę ścisłą, podlegającą tym samym rygorom co poznanie matematyczne. Ponieważ Kartezjusz nie stawia pytania, czy przedmiot filozofii może być *a priori* podporządkowany takim rygorom, dlatego żądanie, by filozofia była nauką ścisłą w takim samym sensie jak matematyka możemy uznać, za Martinem Heideggerem, za dogmatyczne¹. Wniosek stąd, że stopień ścisłości winien być zróżnicowany, gdyż dążenie do całkowitej pewności może uniemożliwiać dotarcie do pewnych przedmiotów. Wspomnijmy w tym kontekście słowa Goethego skierowane przeciwko całemu nowożytnemu przyrodoznawstwu matematycznemu, którego fundamenty tworzył Kartezjusz: „Niejedno jest prawdziwe, co się obliczyć nie da”².

1. Mathesis universalis. Swój podstawowy projekt metodologiczny zawarł Kartezjusz w *Prawidłach kierowania umysłem*. Prawdopodobnie powstały one na przełomie lat 1628/1629³, zawierają więc stosunkowo wczesne poglądy filozofa, jeszcze sprzed jego odkryć metafizycznych najpełniej przedstawionych w *Medytacjach o pierwszej filozofii* wydanych po raz pierwszy wraz z odpowiedziami na zarzuty w 1641 roku. Rozstrzygnięcia metodologiczne sformułowane w *Prawidłach* Kartezjusz stosował w swych dalszych badaniach, jednakże rezultaty tych badań nie wynikają w sposób bezpośredni z tekstu *Prawideł*. Zatem możliwe jest stworzenie w oparciu o metodologię Kartezjańską odmiennej metafizyki.

Istotę metodologicznego projektu Kartezjusza stanowi idea *matematyki uniwersalnej* (*mathesis universalis*)⁵. Kluczowe w tej koncepcji jest przejście od szczegółowych studiów arytmetyki i geometrii do „pewnego w swoim rodzaju ogólnego badania matematyki”⁶. Filozof odkrył, że „ściśle do matematyki odnosi się to wszystko, w czym bada się porządek i miarę, bez wzglę-

¹ M. Heidegger: *Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Marburger Vorlesung Wintersemester 1923/1924, herausgegeben von F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1994, s. 303.

² Cyt., wg W. Heisenberg: *Ponad granicami*, przełożył K. Wolicki. Warszawa 1979, s. 221.

³ Por. R. Descartes: *Regulae ad directionem ingenii*, kritisch revidiert, übersetzt und herausgegeben von H. Springmeyer, L. Gäbe, H. G. Zeki. Hamburg 1993, s. XXI (*Wprowadzenie* L. Gäbe).

⁴ Ibidem, s. XXI-XXII.

⁵ Zwróćmy uwagę, że termin *mathesis universalis*, który L. Chmaj w polskim wydaniu *Prawideł* przetłumaczył przez *matematyka uniwersalna* oznacza również *rachunek uniwersalny*.

⁶ R. Descartes: *Prawidła kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło przyrodzone rozumu*, przekład L. Chmaja. Warszawa 1958, s. 21.

du na to, czy owej miary szukać należy w liczbach czy figurach, gwiazdach, dźwiękach, czy w jakimkolwiek innym przedmiocie”⁷. Wyciągnął stąd wniosek, że „musi zatem istnieć jakaś ogólna nauka, która by wyjaśniała to wszystko, co może być przedmiotem badali odnośnie porządku i miary nie przysługujących żadnej szczególnej materii”⁸.

Prawidła zostały wydane dopiero po śmierci Kartezjusza, najpierw w przekładzie na holenderski w 1684 roku, a w łacińskim oryginale w 1701 roku. Z kolei w 1859 roku Foucher de Careil ogłosił odkrycie ich ręcznej kopii w spuściźnie Leibniza w Hanowerze⁹. W kopii tej owa część *prawidła* czwartego, w której pojawia się pojęcie *mathesis universalis*, została umieszczona na końcu całego dzieła jako dodatek. W związku z tym Jean Paul Weber postawił tezę, że tekst *Prawideł* powstał stopniowo w znacznie dłuższym czasie niż poprzednio przypuszczano, mianowicie w latach 1619-1628. Interesujące nas miejsce w *prawidle* czwartym stanowić ma wcześniejszą jego wersję, później usuniętą przez Kartezjusza¹⁰. Tak więc idea matematyki uniwersalnej mogłaby pochodzić mniej więcej z okresu przełomowej dla filozofa nocy z 10 na 11 listopada 1619 roku.

Fundamentalne przekonanie Kartezjusza, że wszystkie nauki mimo różnic przedmiotowych tworzą pewną jednolitą całość, jest właśnie rezultatem wiary w uniwersalny charakter metody matematycznej, która stanowi wzorzec wszelkiego rzetelnego poznania i która się sprowadza do dwóch zasadniczych czynności: intuicji i dedukcji¹¹. Kartezjusz uważa, że wszystkie prawdy można przedstawić w postaci łańcucha oczywistych wniosków dedukcyjnych, poczynając od rzeczy najprostszych, ujętych w bezpośrednim oglądzie (łac. *intuitus* = *ogłqd*), a następnie stopniowo przechodząc do rzeczy coraz bardziej złożonych i w ten sposób: „cała filozofia przedstawia się jako drzewo, którego korzenie tworzy metafizyka, pień fizyka, konarami zaś, które wyrastają z tego pnia, są wszystkie inne nauki”¹².

2. Dualizm. Ostatecznym rezultatem badań filozoficznych Kartezjusza jest rozdzielenie rzeczywistości na dwie odrębne substancje: *rzecz myśląca* (*res cogitans*) i *rzecz rozciągła* (*res extensa*). Stopień tej odrębności obrazuje fakt, że rzecz myśląca może uzyskać pewność istnienia rzeczy rozciągłej jedynie poprzez odwołanie się do prawdomówności istoty doskonałej, czyli Boga. Przyjmując odmiennność obu substancji filozof nie potrafił wyjaśnić,

⁷ Ibidem, s. 21.

⁸ Ibidem, s. 21-22.

⁹ Por. R. Descartes: *Regulae...*, op. cit., s. X (Wstęp H. Springmeyera).

¹⁰ Por. Ibidem, s. XVII-XVIII.

¹¹ R. Descartes: *Prawidła...*, op. cit., s. 12-13.

¹² R. Descartes: *Zasady filozofii*, przełożyła, opatrzyła słowem od tłumacza i przypisami I. Dąmbska. Warszawa 1960, s. 367 (*List do księdza Picot*).

w jaki sposób mogą one pozostawać w łączności i wpływać wzajemnie na siebie. Według znanego powiedzenia Leibniza: „Pan Kartezjusz, jak to można wnosić z jego pism, w tym miejscu dał za wygraną”¹³. Problem ten próbowano rozwiązać na różne sposoby. Arnold Geulincx i Nicolas Malebranche uznali, że właściwą przyczyną sprawczą powodującą wpływ jednej substancji na drugą jest Bóg, zaś same zmiany w nich zachodzące są dla działań Boga jedynie przyczynami okazjonalnymi (*causae occasionales*).

Z kolei Leibniz przyjął koncepcję *harmonii z góry ustanowionej* (*harmonia praestabilita*), w której właściwymi substancjami są nierozciągliwe jednostki, czyli *monady* posiadające charakter duchowy, zaś podzielne w nieskończoność rzeczy rozciągliwe nie mogą istnieć jako odrębne substancje i są jedynie zjawiskami¹⁴. Leibniz twierdzi, że „każda monada jest żywym, czyli obdarzonym wewnętrzną czynnością zwierciadłem, przedstawiającym wszechświat ze swego punktu widzenia”¹⁵. Jak zwraca uwagę Stanisław Cichowicz, pod koniec życia Leibniz zaczął dostrzegać trudności związane z wyjaśnieniem relacji monady panującej z pozostałymi monadami zbioru za pomocą hipotezy harmonii z góry ustanowionej¹⁶. Świadczy o tym choćby wprowadzenie w napisanych w roku 1714 *Zasadach natury i łaski, opartych na rozumie* pojęcia substancji złożonej¹⁷. W listach do des Bosse’a i do ojca Tournemine’a Leibniz pisze o poszukiwaniach innej, głębszej zasady, mającej zastąpić hipotezę o harmonii z góry ustanowionej i tym samym nie jest daleki od rozstrzygnięcia przekreślającego filozoficzne osiągnięcie, z którego był najbardziej dumny¹⁸. Poszukiwania owej głębszej zasady przerwała śmierć Leibniza. Jego monadologię można interpretować jako próbę zredukowania kartezjańskiego dualizmu do monizmu spirytualistycznego.

Próby redukcji w odwrotną stronę podjęli materialści piszący dzieła w stylu *Człowieka maszyny* La Mettrie’go. Słabym punktem tej koncepcji jest brak zrozumiałego wyjaśnienia, jak rozciągła rzecz materialna może uzyskać świadomość, że jest rozciągłą rzeczą materialną, która myśli. Można też wspomnieć panteistyczną koncepcję Spinozy: jedyną substancją jest Bóg tożsamy ze światem (*Deus sive natura*), a myślenie i rozciągłość są jego atrybutami.

¹³ G. W. Leibniz: *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna, Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, przełożyli S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczkowski, H. Moese, oprac. i wstępem poprz. S. Cichowicz. Warszawa 1969, s.179.

¹⁴ Ibidem, s. 93-94.

¹⁵ Ibidem, s. 284.

¹⁶ Ibidem, s. 506 (Przypisy S. Cichowicza).

¹⁷ Ibidem, s. 283.

¹⁸ Ibidem, s. 507 (Przypisy S. Cichowicza).

Z myślicieli współczesnych problemem tym zajmował się między innymi Max Scheier. Zauważył on, że: „Dla Kartezjusza świat składa się wyłącznie z 'myślących' punktów oraz jakiegoś potężnego, dającego się matematycznie badać mechanizmu”¹⁹. Scheler uznał tę koncepcję za anachroniczną w świetle współczesnych badań fizjologicznych i psychologicznych: „Przepaść między ciałem i duszą, jaką Kartezjusz wykopał swym dualizmem rozciągłości i świadomości ujętych jako substancje, znikła dzisiaj tak dalece, iż niemal namacalne stało się [poczucie] *jedności życia*”²⁰. Oczywiście Scheler ma rację, że poczucie jedności życia jest „niemal namacalne”, jednakże nie pokazuje, jak wyrazić tę jedność za pomocą jasnych pojęć.

Właściwie żadne rozwiązanie problemu relacji między rzeczą myślącą a rzeczą rozciągłą nie jest w pełni zrozumiałe. Nikomu nie udało się jasno i wyraźnie pokazać, jak nierozciągła rzecz myśląca może znajdować się w rozciągłej materii i wytworzyć w sobie pojęcie rozciągłości. Jedno tylko jest jasne: rzeczy materialne jako rozciągnięte dają się umiejscowić i są podzielne, a rzeczy myślące jako nierozciągnięte są niepodzielne i nie dają się zlokalizować w konkretnym miejscu. Sam Kartezjusz z jednej strony podkreśla niezależność istnienia rzeczy myślącej od świata materialnego i odrębność duszy i ciała²¹. W trakcie swych rozważań zauważa, że jest „substancją, której całą istotą bądź naturą nie jest nic innego niż myślenie i która do bycia nie potrzebuje żadnego miejsca ani nie zależy od żadnej rzeczy materialnej (*une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucun chose matérielle*)”²².

Z drugiej strony, Kartezjusz tworzy opis *maszyny naszego ciała*²³ i przyjmując, że „dusza jest istotnie połączona z całym ciałem”²⁴, dochodzi do wniosku, iż skoro „o jakiejś rzeczy w tym samym czasie mamy jedną tylko i prostą myśl, musi przeto istnieć jakieś miejsce, gdzie podwójne obrazy wzrokowe lub inne podwójne wrażenia jakiegoś pojedynczego przedmiotu, pochodzące od podwójnych narządów innych zmysłów, mogłyby się połączyć w jedno, zanim podążą do duszy”²⁵. Wobec tego staje przed proble-

¹⁹ M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, przełożyli, wstępem i przypisami opatrzyli S. Czerniak i A. Węgrzecki. Warszawa 1987, s. 124.

²⁰ Ibidem, s. 128.

²¹ R. Descartes: *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przełożyła, opatrzyła słowem od tłumacza i przypisami W. Wojciechowska. Warszawa 1970, s. 38-39.

²² R. Descartes: *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*. Hamburg 1997, übersetzt und herausgegeben von L. Gäbe, durchgesehen von G. Heffernan, s. 54 (przekład W. H.).

²³ R. Descartes: *Namiętności duszy*, przekład L. Chmaja. Warszawa 1958, s. 32-34.

²⁴ Ibidem, s. 49.

mein umiejscowienia duszy, który rozwiązuje następująco: „dusza ma swoją główną siedzibę w małym gruczole znajdującym się w środku mózgu, skąd promieniuje na całe ciało za pośrednictwem tchnień życiowych, nerwów, a nawet krwi”²⁶.

Tchnienia życiowe są czymś pośrednim między rzeczami materialnymi a duszą: co prawda są one ciałami, ale „mają tę jedynie właściwość, że są bardzo drobne i poruszają się bardzo szybko, tak jak cząstki płomienia”, wobec czego „nie zatrzymują się one nigdzie”²⁷. Kartezjusz porównuje tchnienia życiowe do „pewnego wielce delikatnego powiewu czy raczej płomienia najżywszego i najczystsze”²⁸. Ich działanie powoduje rozszerzanie mózgu, przez co „nadają mu one zdolność przejmowania odcisków, pochodzących od przedmiotów zewnętrznych, a także od duszy, czyli przekształcają go w narząd bądź siedlisko zmysłu wspólnego, wyobraźni i pamięci”²⁹. Jak zauważa Andrzej Bednarczyk, koncepcja tchnień życiowych stanowi nową wersję znanej od wieków doktryny *pneumy*³⁰. Tchnienia, podobnie jak *pneuma* w poglądach Galena, pośredniczą między substancją cielesną a substancją duchową³¹.

Pojęcie tchnień życiowych trudno uznać za spełniające kryteria metodologiczne przyjmowane przez samego Kartezjusza: jasno i wyraźnie pojmujemy różnice między duszą a ciałem, natomiast tchnienia życiowe mają być czymś pośrednim, do końca nie wiadomo czym. W liście z 28 czerwca 1643 roku Kartezjusz namawia korespondującą z nim księżniczkę Elżbietę do rozważań, „jak niejasne jest posiadane przez nas pojęcie jedności duszy i ciała” i stwierdza: „Nie wydaje mi się, by umysł ludzki zdolny był pojąć całkiem wyraźnie, w tym samym czasie, różnicę między duszą i ciałem oraz ich jedność. Albowiem należałoby w tym celu pojmować je jako jedną rzecz, a równocześnie jako dwie rzeczy, co jest przecież sprzeczne”³². Poznanie jedności duszy i ciała nie może zostać dokonane jasno i wyraźnie przez sam intelekt, gdyż o ile duszę pojmujemy wyłącznie czystym intelektem, to ciało poznajemy lepiej intelektem wspomaganym wyobraźnią, w rezultacie ich jedność pojmujemy „zarówno samym intelektem, jak i intelektem wspoma-

²⁵ Ibidem, s. 51.

²⁶ Ibidem, s. 52.

²⁷ Ibidem, s. 36.

²⁸ R. Descartes: *Człowiek. Opis ciała ludzkiego*, przełożył oraz wstępem i przypisami opatrzył A. Bednarczyk. Warszawa 1989, s. 10.

²⁹ Ibidem, s. 82.

³⁰ Ibidem, s. XII (Wstęp A. Bednarczyka).

³¹ Ibidem, s. 148 (Przypisy A. Bednarczyka).

³² R. Descartes: *Listy do księżniczki Elżbiety*, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył J. Kopania. Warszawa 1995, s. 10.

gany wyobraźnią, ale jedynie bardzo niejasno, podczas gdy [samymi] zmysłami bardzo jasno”³³. Tak więc trudności powstają na poziomie pojęciowego wyrażenia tej jedności. Koncepcja połączenia duszy z ciałem jest trudna do pogodzenia z fizyką Kartezjusza, w której obowiązuje zasada zachowania ruchu³⁴. Kartezjusz przyjął, że Bóg „od początku stworzył materię wraz z ruchem i spoczynkiem”³⁵. Materia wszystkich ciał w świecie jest „podzielna na dowolną ilość części i już istotnie na wiele podzielona” i części te „zawsze zachowują tę samą ilość ruchów we wszechświecie”³⁶. Otóż ciało ludzkie z jednej strony podlega, jak wszystkie inne ciała, deterministycznym prawom mechaniki, a z drugiej strony na ciało ludzkie poprzez tchnienia życiowe wpływa dusza, która jest wolna i nie podlega prawom mechaniki.

Kartezjusz uznaje za jedyną istotną cechą materii jej rozciągłość: „natura materii, czyli ciała rozpatrywanego w ogólności, nie na tym polega, że jest ono jakąś rzeczą twardą czy ciężką, czy barwną, czy w jakiś inny sposób działającą na zmysły, ale tylko na tym, że jest ono rzeczą rozciąglą wzdłuż, wszere i w głąb (*res extensa in longum, latum et profundum*)”³⁷. Filozof podkreśla, że ideę rozciągłości jesteśmy w stanie ująć w sposób jasny i wyraźny samym umysłem, w odróżnieniu od jakości zmysłowych, co obrazowo przedstawia w znanym przykładzie z kawałkiem wosku³⁸.

Kartezjusz nie odróżnia rozciąglej materii od przestrzeni, a zatem, jak zauważa Alexandre Koyré: „Nie istnieje nic innego w tym świecie poza materią i ruchem; lub też, ponieważ materia jest tożsama z przestrzenią czy rozciągłością, nie istnieje nic innego poza rozciągłością i mchem”³⁹. W związku z tym Kartezjusz wyklucza możliwość istnienia próżni, gdyż „wręcz sprzeczne jest, aby jakaś rozciągłość niczemu nie przysługiwała”⁴⁰. O próżni możemy mówić jedynie przenośnie, gdyby pewne przestrzenie „nie zawierały niczego prócz ciała, które w żaden sposób ani nie przeszkadza, ani nie pomaga mchom innych ciał (tak bowiem rozumieć można tylko nazwę próżni)”⁴¹.

³³ Ibidem, s. 8.

³⁴ R. Descartes: *Człowiek...*, op. cit., s. XXI (Wstęp A. Bednarczyka).

³⁵ R. Descartes: *Zasady...*, op. cit., s. 76.

³⁶ Ibidem, s. 122.

³⁷ Ibidem, s. 53 (tekst łaciński wg R. Descartes: *Oeuvres*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery. Paris 1957, t. VIII, s. 42).

³⁸ R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, przełożyli M. i K. Ajdukiewiczowie (*Medytacje*), S. Swierzawski (*Zarzuty*), I. Dąbska (*Rozmowa*), redagowało kolegium w składzie: K. Ajdukiewicz, I. Dąbska, R. Ingarden, S. Swierzawski. Warszawa 1958, t. 1, s. 38-40.

³⁹ A. Koyré: *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, przełożyli O. i W. Kubiński. Gdańsk 1998, s. 109.

⁴⁰ R. Descartes: *Zasady...*, op. cit., s. 62.

⁴¹ Ibidem, s. 225.

Gdyby próżnia istniała, to dwa ciała znajdujące się w pewnej odległości od siebie nie byłyby oddzielone niczym, a zatem byłyby w kontakcie ze sobą. W rzeczywistości ciała są oddzielone subtelną materią, której nie dostrzegamy i dlatego mówimy o „pustej” przestrzeni. Kartezjusz stwierdza nie tylko, że przestrzeń jest wszędzie wypełniona, lecz, utożsamiając ją z rozciągłością materii, wyklucza jej samoistność. A skoro przestrzeń nie różni się od samych ciał, to „ciała nie znajdują się w przestrzeni, lecz tylko wśród innych ciał”⁴².

Niezależność przestrzeni od materii jest tylko złudzeniem, bowiem „nie różnią się w rzeczywistości: przestrzeń, czyli miejsce wewnętrzne, i zawarta w nim substancja cielesna, lecz różnią się tylko sposobem, w jaki zwykliśmy je pojmować”⁴³. Ujmując ideę rozciągłości zauważamy, „że tym samym jest rozciągłość konstytuująca naturę ciała i naturę przestrzeni i że nie bardziej obie od siebie nawzajem się różnią, aniżeli różni się natura rodzaju lub gatunku od natury indywiduum”⁴⁴.

Zdaniem Alexandra Koyré, przedwcześnie utożsamiając materię z przestrzenią, Kartezjusz pozbawił się środków pozwalających znaleźć prawidłowe rozwiązanie problemów, które stawiała przed nim nauka XVII wieku⁴⁵. Rozwiązanie tych problemów znalazł Isaac Newton, który przyjął istnienie absolutnej przestrzeni, niezależnej od materii, i stanowiącej swoisty organ zmysłowy Boga (*sensorium Dei*)⁴⁶. Fizyka Newtona przez dwa wieki uchodziła za niepodważalną. Jednakże, jak zauważył Edmund Whittaker, gdy Einstein w ogólnej teorii względności przyjął, że właściwości przestrzeni zależą od obecności ciał materialnych i energii, tym samym odrzucił koncepcję Newtona o istnieniu absolutnej przestrzeni i wrócił do kartezjańskiej idei przestrzeni nierozzerwalnie związanej z materią⁴⁷.

Utożsamienie przestrzeni z rozciągłością materii doprowadziło Kartezjusza do odrzucenia skończoności świata. Nie można bowiem wyobrazić sobie granicy rozciągłości, poza którą nie znajdowałoby się coś rozciąglego: „Poznajemy nadto, że ten świat, czyli powszechność substancji cielesnej, nie ma żadnych granic dla swej rozciągłości. Gdziekolwiek bowiem pomyślimy sobie owe granice, zawsze poza nimi nie tylko wyobrażamy sobie jakieś przestrzenie, rozciągające się w sposób nieograniczony (*aliqua spatia indefinite extensa*), ale nadto uświadamiamy sobie, że one są istotnie wyobrażalne, to jest realne, i że w konsekwencji zawiera się w nich także substancja cielesna, rozciągła w sposób nieograniczony”⁴⁸.

⁴² A. Koyré, op. cit., s. 110.

⁴³ R. Descartes: *Zasady...*, op. cit., s. 57.

⁴⁴ Ibidem, s. 58.

⁴⁵ A. Koyré, op. cit., s. 108.

⁴⁶ Por. G. W. Leibniz: *Wyznanie...*, op. cit., s. 323 (list Samuela Clarke’a do Leibniza z listopada 1715).

⁴⁷ E. T. Whittaker: *OdEuklidesa do Einsteina*, tłum. J. Mączyński. Warszawa 1965, s. 124.

Przyjmując nieograniczoność świata Kartezjusz usuwa starą, ugruntowaną przez autorytet Arystotelesa, opozycję pomiędzy światem ziemskim a światem sfer niebieskich⁴⁹. Nieograniczenie rozciąga materia jest jednolita: „w całym świecie istnieje jedna i ta sama materia”⁵⁰.

Pisząc o świecie Kartezjusz posługuje się terminem *indefinitus*, który Izydora Dąmbska przetłumaczyła na polski przez *nieograniczony*⁵¹. Filozof nieprzypadkowo w opisie świata wystrzega się terminu nieskończony (*infinitus*) i przyjmuje, że obiekty nie posiadające końca pod pewnym względem (a świat do nich należy) są jedynie nieograniczone: „Co do nas, baczycy będziemy, aby nie twierdzić, że wszystkie te rzeczy, dla których pod pewnym względem nie możemy wykryć jakiegoś końca, są nieskończone (*infinita*), lecz [będziemy sądzić], że są nieograniczone (*indefinita*)”⁵².

Termin *nieskończony* Kartezjusz rezerwuje wyłącznie dla Boga: „O tych zaś rzeczach mówimy, że są raczej nieograniczone aniżeli nieskończone, aby zachować miano 'nieskończony' dla samego tylko Boga, ponieważ w Nim jednym nie tylko że nie dostrzegamy z żadnej strony żadnych ograniczeń, ale nadto poznajemy pozytywnie, że On nie ma żadnych granic; a także mówimy tak dlatego, że nie poznajemy pozytywnie, iż innym rzeczom brak z którejś strony granic, a tylko wyznajemy w sposób negatywny, że nie możemy wykryć ich granic, jeżeliby nawet takie im przysługiwały”⁵³.

W ten sposób Kartezjusz podkreśla wyjątkowy charakter idei nieskończoności: przysługuje ona jedynie czemuś, do czego nie można nic dodać pod żadnym względem, zatem wiąże się ona z doskonałością, co możemy wyrazić równaniem: *nieskończone* = *doskonałe* (*infinitum* = *perfectum*). Tylko istota nieskończona jest doskonała, bo nie można jej ani ulepszyć ani powiększyć, w odróżnieniu od rzeczy skończonych i rzeczy nieograniczonych. Stąd też Kartezjusz z łatwością przejął i rozwinął podany przez Anzelmą z Cantenbury ontologiczny dowód na istnienie Boga: w idei najdoskonalszego bytu (*ens summe perfectum*) zawiera się *istnienie konieczne i wieczne* (*existentia necessaria et aeterna*)⁵⁴. Natomiast w pozostałych rzeczach istota jest różna od istnienia, wobec czego z idei tych rzeczy nie wynika w sposób konieczny ich istnienie⁵⁵.

⁴⁸ R. Descartes: *Zasady...*, op. cit., s. 65-66 (tekst łaciński wg wydania Adama i Tannery'ego, L VIII, s. 52).

⁴⁹ Por. A. Koyré, op. cit., s. 112.

⁵⁰ R. Descartes: *Zasady...*, op. cit., s. 66.

⁵¹ Inne możliwe tłumaczenia terminu *indefinitus* to: *nieoznaczony* i *nieokreślony*, a bardziej adekwatny do polskiego przymiotnika *nieograniczony* jest łaciński przymiotnik *interminatus* używany do opisu właściwości świata przez Mikołaja z Kuzy i później przez Galileusza (por. A. Koyré, op. cit., s. 107).

⁵² R. Descartes: *Zasady...*, op. cit., s. 20.

⁵³ Ibidem, s. 20-21.

⁵⁴ Por. ibidem, s. 13-14.

Kartezjusz jest przekonany, że idea nieskończoności czyli doskonałości stanowi właściwy fundament naszego myślenia. Jest ona w nas zawsze obecna, choć możemy zauważyć ją później niż inne: „Albowiem możemy *explicite* wcześniej poznać naszą niedoskonałość aniżeli doskonałość Boga, ponieważ możemy zwrócić uwagę wcześniej na siebie aniżeli na Boga i wprzód wywnioskować naszą skończoność aniżeli Jego nieskończoność; ale *implicite* poznanie Boga i Jego doskonałości zawsze wyprzedzać musi poznanie nas samych i naszych niedoskonałości. Bo w rzeczy samej wcześniejsza jest nieskończona doskonałość Boga (*Dei Infinita perfectio*) aniżeli nasza niedoskonałość, ponieważ nasza niedoskonałość jest brakiem i zaprzeczeniem doskonałości Boga (*nostra imperfectio est defectus et negatio perfectionis Dei*); wszelki zaś brak i zaprzeczenie zakłada tę rzecz, której jest brakiem albo której zaprzecza”⁵⁶.

Zgodnie z powyższymi stwierdzeniami idea Boga czyli istoty doskonałej mogła zostać zaszczipiona w nas, będących istotami niedoskonałymi, tylko przez samego Boga: „Jest bowiem dla przyrodzonego światła rozumu rzeczą najoczywistszą, że żadną miarą z niczego nic nie powstaje, ani to, co doskonałe nie może pochodzić od tego, co mniej doskonałe (*Est enim lumine naturali notissimum, non modo a nihilo nihil fieri; nec id quod est perfectius ab eo quod est minus perfectum*)”⁵⁷. Innymi słowy, wszystkie inne idee mogliśmy wymyślić sami, z wyjątkiem idei Boga, która mogła być nam dana tylko „przez realnie istniejącego Boga (*a Deo realiter existente*)”⁵⁸. W ten sposób otrzymujemy drugi dowód na istnienie Boga.

Idea nieskończoności jest najbardziej pozytywna, bo oznacza doskonałość, a idea skończoności, jest negatywna, bo oznacza niedoskonałość. Jednak rozumiemy ideę nieskończoności jedynie negatywnie widząc w niej brak wszelkich ograniczeń. Natomiast samą rzecz nieskończoną rozumiemy jako coś pozytywnego, lecz nie potrafimy ująć jej adekwatnie, gdyż „nie obejmujemy wszystkiego tego, co w niej jest poznawalne”⁵⁹. Kartezjusz stwierdza, że istota ludzka obdarzona skończonym intelektem jest w stanie ogarnąć pozytywnie tylko rzeczy skończone, a zatem gdybyśmy chcieli pojąć ideę nieskończoności, musielibyśmy uczynić z niej coś skończonego, co stanowi *contradictio in adiecto*. Dlatego filozof zgadza się z Tomaszem z Akwinu, że nasze poznanie Boga jest niewyraźne, nie można objąć Go umysłem na raz i całego, podobnie jak nie możemy wyraźnie zobaczyć całego morza⁶⁰. Skoro

⁵⁵ Ibidem, s. 14.

⁵⁶ R. Descartes: *Medytacje...*, op. cit., t. 2, s. 250 (fragment *Rozmowy z Burmanem*, datowanej na 16. 04. 1648, tekst łaciński wg wydania Adama i Tannery’ego, t. V, s. 153).

⁵⁷ R. Descartes: *Zasady...*, op. cit., s. 16 (tekst łaciński wg wydania Adama i Tannery’ego, t. VIII, s. 11).

⁵⁸ Ibidem, s. 16.

⁵⁹ R. Descartes: *Medytacje...*, op. cit., t. 1, s. 146.

idea nieskończoności jest najbardziej pozytywna, to skończoność jest w istocie brakiem nieskończoności i stąd można ją nazwać *nienieskończonością*.

Dzięki odniesieniu do idei nieskończoności człowiek uzyskuje poczucie, że Jestem jakby czymś pośrednim między Bogiem a niczym, jestem umieszczony między najwyższym bytem a niebytem (*inter summum ens et non ens*)" w taki sposób, że pochodząc od najwyższego bytu jednocześnie w jakiś sposób „mam udział w niczym, czyli w niebycie (*de nihilo, sive de non ente participo*)”⁶¹.

Kartezjusz zdaje sobie sprawę z trudności odróżnienia nieograniczoności od nieskończoności. W *Rozmowie z Burmanem* stwierdza, że gdy w pewnych rzeczach nigdy nie możemy wykryć jakiegoś kresu, „ze względu na nas one są nieograniczone (*nostri respectu sunt indefinita*)”, jednakże „co się tyczy Boga, to On być może pojmuje i ogarnia jakieś stałe granice świata, liczby, ilości, i poznaje coś większego niż świat (*majus quid quam mundus*), liczba, etc; a w takim razie dla Niego one będą skończone”⁶².

Na problem związany z rozróżnieniem nieskończoności i nieograniczoności zwrócił uwagę myśliciel z Cambridge, w późniejszym okresie przyjaciel Newtona, Henry More, z którym Kartezjusz korespondował w 1649 roku, na krótko przed śmiercią. Henry More uznał to rozróżnienie za pseudorozróżnienie, widząc jedynie alternatywę: albo rozciągłość świata jest po prostu nieskończona, albo jest nieskończona jedynie w odniesieniu do nas, a to znaczy, że w rzeczywistości będzie ona skończona⁶³. Pizy tym More przyjął, że także „Bóg jest rozciągly na Swoj sposób właśnie dlatego, że jest On wszechobecny i zajmuje dogłębnie całą maszynę świata”⁶⁴. Stąd wniosek, że skoro „Bóg jest nieskończony i wszędzie obecny, to 'wszędzie' może oznaczać jedynie nieskończoną przestrzeń”⁶⁵. Zatem wraz z Bogiem i świat jest nieskończony.

Kartezjusz bronił swojego rozróżnienia następująco: „Dlatego powiadam, że świat jest nieokreślony lub nieograniczony, ponieważ nie uznaję w nim żadnych granic. Nie ośmielam się jednak nazywać go nieskończonym, postzegam bowiem, że Bóg jest większy niż świat, nie w odniesieniu do rozciągłości, gdyż, jak już powiedziałem, nie uznaję w Bogu żadnej właściwej [rozciągłości], lecz w odniesieniu do Jego doskonałości (*Dico idcirco mun-*

⁶⁰ Ibidem, s. 146-147.

⁶¹ Ibidem, s.72 (tekst łaciński wg R. Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, auf Grund der Ausgaben von A. Buchenau neu herausgegeben von L. Gäbe, durchgesehen von H. G. Zeki. Hamburg 1992, s. 98).

⁶² Ibidem, t. 2, s. 277 (tekst łaciński wg wydania Adama i Tannery'ego, t. V, s. 167).

⁶³ Por. A. Koyré, op. cit., s. 121-122.

⁶⁴ Ibidem, s. 118.

⁶⁵ Ibidem, s. 125-126.

dum esse indeterminatum vel indefinitum, quia nullos in eo terminos agnosco; sed non ausim vocare infinitum, quia percipio Deum esse mundo maiorem, non ratione extensionis, quam, ut saepè dixi, nullam propriam in Deo intelligo, sed ratione perfectionis)”⁶⁶.

Dalszą wymianę korespondencji przerwał wyjazd do Szwecji i rychła śmierć filozofa. W późniejszym okresie Henry More rozwinął swą koncepcję inspirowaną Kartezjańską wizją świata jako wielkiego mechanizmu złożonego z rzeczy rozciągłych. Przy tym More konsekwentnie odrzucał Kartezjański dualizm umysłu i materii, uznając istnienie tylko jednego rodzaju substancji: „wszelka substancja, czy to duchowa, czy materialna, jest rozciągła”⁶⁷.

Odchodząc od kartezjanizmu More zupełnie zmienił określenie substancji duchowej. Za podstawowe właściwości ducha uznał: samoprzenikanie, zdolność do samoistnego ruchu, samokurczliwość, rozciągliwość i niepodzielność, a także siłę przenikania, poruszania i zmieniania materii. Natomiast ciała nie mogą się nawzajem przenikać, nie są zdolne do samoistnego ruchu, ponadto są podzielne⁶⁸.

W miejsce kartezjańskiego dualizmu rzeczy myślącej i rzeczy rozciągłej Henry More rozróżnia dwa rodzaje rzeczy rozciągłych: ducha jako substancję przenikliwą i nierozdzieloną oraz ciało jako substancję nieprzenikliwą i rozdzieloną⁶⁹. Alexandre Koyré zwraca uwagę, że duch w ujęciu More’a ma podobne właściwości do tych, które współcześni fizycy przypisują polu⁷⁰.

Ponieważ nieskończona przestrzeń stanowi konieczny warunek wszelkich wyobrażeń, to znaczy, że nie jesteśmy w stanie sobie jej odwyobrazić (*desimaginé*), dlatego More w końcowym etapie swoich rozważań utożsamia przestrzeń z boską rozciągłością⁷¹. Uważa, że przestrzeń istnieje zawsze, także po usunięciu ze świata cielesnej materii, zatem jest ona substancją bezcielesną, konieczną, wieczną i samoistną, a więc jest po prostu samoistnym Bogiem⁷².

Henry More zdał sobie sprawę, że, wskutek przyjęcia dualizmu rzeczy myślącej i rzeczy rozciągłej, na pytanie: *gdzie się znajduje substancja duchowa?* Kartezjusz może odpowiedzieć tylko jednym słowem: *nigdzie (nulli ibi)*. Stąd też More nazwał zwolenników Kartezjusza pogardliwie *nullibistami*⁷³.

⁶⁶ Cyt. wg *ibidem*, s. 129 (tekst łaciński wg wydania Adama i Tannery’ego, t. V, s. 344).

⁶⁷ *Ibidem*, s. 135.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 136.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 138.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 140.

⁷¹ *Ibidem*, s. 143.

⁷² *Ibidem*, s. 145.

⁷³ *Ibidem*, s. 146.

More zgodził się z Kartezjuszem w jednym: miał on rację poszukując substancji wspierającej rozciągłość. Mylił się jednak, jego zdaniem, gdy twierdził, że jest nią materia, bowiem w rzeczywistości jest nią Bóg, który jest: Jedyny, prosty nieruchomy, wieczny, kompletny, niezależny, istniejący sam w sobie, podtrzymujący sam siebie, niezmienny, konieczny, niezmierzony, nie stworzony, nieograniczony, niepojęty, wszechobecny, bezcielesny, wszystko przenikający, wszechobejmujący⁷⁴.

Walka Henry More'a z kartezjanizmem w pełni odsłania trudności i aporie wynikające z dualizmu duszy i ciała. Kartezjuszowi udało się jasno i wyraźnie pokazać różnice między myśleniem a rozciągłością. Jednakże nie potrafił jasno pokazać, jak myślenie i rozciągłość mogą współistnieć ze sobą. Wyciągnął stąd wniosek, że stanowią one właściwości dwóch różnych substancji: rzeczy myślącej i rzeczy rozciągłej. Wniosek ten nie wydaje się w pełni uprawniony, lecz rozwiązania monistyczne nie są wcale bardziej jasne.

3. Pochodzenie idei nieskończoności. Posługując się w swych rozważaniach terminem *idea*, Kartezjusz nadaje mu inne znaczenie, niż czynił to twórca teorii idei. U Platona idee są najwyższą rzeczywistością, niezależną i od rzeczy materialnych i od człowieka, a umysł nie jest ich twórcą, lecz może je jedynie uchwycić. Dla Kartezjusza idee stanowią podstawowy rodzaj *myśli* (*cogitationes*) i są jak gdyby obrazami rzeczy⁷⁵. Ich konstytutywną cechą jest zatem przedstawianie⁷⁶, stąd nie przypadkiem odwołujący się do Kartezjusza Franz Brentano w miejsce terminu *idea* wprowadza termin *przedstawienie* (*Vorstellung*)⁷⁷. Zauważmy, że Kartezjusz używa zamiennie terminów *idea* i *pojęcie*. W *Rozprawie o metodzie* pisze *explicite*: „nasze idee czyli pojęcia (*nos idées ou notions*)”⁷⁸.

Kartezjusz wyróżnia trzy źródła, z których mogą pochodzić zawarte w umyśle idee. Mogą one być wrodzone (*innatae*), nabyte, (*adventiciae*), bądź przeze mnie samego urobione (*a me ipso factae*)⁷⁹. Rozróżnienie to legło u podstaw nowożytnej teorii poznania i stało się źródłem sporów toczonych do dziś. Uznanie wszystkich idei za urobione przeze mnie samego jest charakterystyczne dla idealizmu subiektywnego prowadzącego do solipsyzmu. Z kolei teza, że umysł ludzki w chwili narodzin to tabula rasa, w związku z czym wszystkie idee są nabyte, stała się podstawowym dogmatem empi-

⁷⁴ Ibidem, s. 155.

⁷⁵ R. Descartes: *Medytacje...*, op. cit., t. 1, s. 47.

⁷⁶ M. Heidegger, op. cit., s. 137.

⁷⁷ F. Brentano: *O źródle poznania moralnego*, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył Cz. Porębski, przekład przejrzał A. Węgrzecki. Warszawa 1989, s. 18.

⁷⁸ R. Descartes: *Discours...*, op. cit., s. 62.

⁷⁹ R. Descartes: *Medytacje...*, op. cit., t. 1, s. 48 (tekst łaciński wg R. Descartes: *Meditationes...*, op. cit., s. 66).

rystów. Natomiast stojący w opozycji do empirystów racjoniści przyjmują, że oprócz idei nabytych istnieją idee wrodzone. Gdy empiryści przytaczali znaną od starożytności formułę: „nie ma w intelekcie nic, co by nie pochodziło ze zmysłów”, racjonalista Leibniz dodaje: „oprócz samego intelektu, czy tego, kto pojmuje”⁸⁰. Przekonanie Kartezjusza, że idea nieskończoności czyli doskonałości jest zawsze obecna w ludzkim umyśle i poprzedza ideę tego, co skończone, dzielają wszyscy kartezjańscy, bez względu na różnice dzielące ich w innych kwestiach⁸¹.

Kartezjusz zdecydowanie odrzuca możliwość przejścia do idei nieskończoności na podstawie obserwacji rzeczy skończonych, poprzez ich powiększanie, jak sugerował polemizujący z nim Gassendi⁸². W odpowiedzi na te sugestie tego ostatniego filozof stwierdza, że „idei Boga nie tworzymy stopniowo dzięki wyolbrzymianym doskonałościom stworzeń, lecz całą naraz dzięki temu, że docieramy umysłem do bytu nieskończonego, niezdołnego do wszelkiego wyolbrzymienia”⁸³. Gdy powiększamy rzeczy skończone, to otrzymujemy rzeczy coraz większe, ale w dalszym ciągu skończone. Tymczasem idea nieskończoności oznacza coś, czego w żaden sposób nie można powiększyć. Na zarzut Gassendiego, że „ten, który mówi o czymś, że jest nieskończone, przypisuje rzeczy, której nie ogarnia, nazwę, której nie rozumie”⁸⁴, filozof odpowiada, że należy odróżnić poznanie umysłowe dostosowane do miary naszych zdolności umysłowych i takie poznanie „posiadamy w odniesieniu do tego, co nieskończone, jak tego każdy sam w sobie w dostatecznym stopniu doświadcza, od adekwatnego pojmowania rzeczy, jakiego nikt nie posiada nie tylko w odniesieniu do tego co nieskończone, ale może nawet i odnośnie jakiejkolwiek rzeczy, jak małą by nawet była”⁸⁵. Trudno tutaj nie przyznać Kartezjuszowi racji, przecież jakikolwiek drobiazg może posiadać na poziomie mikrocząstek szereg właściwości, które, zgodnie z zasadą nieoznaczoności Heisenberga, pozostaną dla ludzkości zawsze niedostępne, a więc nigdy nie poznamy w pełni adekwatnie tego drobiazgu.

Idea istoty nieskończonej jest najbardziej pozytywna i dopiero poprzez odniesienie do niej odkrywamy skończoność rzeczy skończonych, w tym własne braki. Dlatego dla Kartezjusza właściwym fundamentem naszej wiedzy nie jest samo twierdzenie myślę, więc jestem, lecz idea istoty nieskończonej czyli idea Boga. Przypomnijmy, że w trakcie swych rozważań filozof

⁸⁰ G. W. Leibniz: *Wyznanie...*, op. cit., s. 257.

⁸¹ M. Merleau-Ponty: *Człowiek, byt i historia*, w: *Filozofia egzystencjalna*, wyboru dokonali oraz wstępem opatrzyli L. Kołakowski i K. Pomian. Warszawa 1965, s. 474.

⁸² R. Descartes: *Medytacje...*, op. cit., t. 1, s. 340.

⁸³ Ibidem, s. 436.

⁸⁴ Ibidem, s. 339-340.

⁸⁵ Ibidem, s. 429.

odkrył, iż idea istoty nieskończonej = doskonałej towarzyszyła jego poszukiwaniom zawsze, choć tego *explicite* nie zauważał. W momencie, kiedy to pojawił, zrozumiał też, że w tej idei ujął aktualnie istniejącego Boga, bowiem gdyby istniał on tylko potencjalnie, można by doń dodać istnienie aktualne, a więc nie byłby nieskończony = doskonały. Subiektywizm twierdzenia *myślę, więc jestem* jest zatem pozorny, skoro w mym myśleniu zawsze zawarte jest odniesienie do aktualnie istniejącego Boga. Także Heidegger podkreśla, że całkowicie błędną interpretacją Kartezjusza jest przyjmowanie, iż na początku jest dane jedynie *cogito sum*, z którego filozof wysnuł resztę swoich poglądów. W rzeczywistości w owym *cogito sum* znajduje się dowód na istnienie Boga, wraz z całą ontologią, na której się opiera⁸⁶. To, co ujmuję jasno i wyraźnie, jest prawdziwe, gdyż w przypadku takiego ujęcia posługuję się *przyrodzonym światłem [rozumu] (lumen naturale)* udzielonym przez Boga, a Bóg jako doskonały jest prawdomówny, bowiem „oczywiste jest dzięki przyrodzonemu światłu rozumu, że wszelkie oszustwo i wszelkie zwodzenie ma źródło w jakimś braku”⁸⁷. Zatem prawdomówność Boga daje nam całkowitą gwarancję prawdziwości jasnego i wyraźnego ujęcia.

Koncepcja światła przyrodzonego budzi liczne wątpliwości, gdyż odgrywające w niej centralną rolę kryterium oczywistości bywa zawodne, o czym najlepiej świadczy przykład samego Kartezjusza, który prowadząc własne badania popełnił sporo błędów, choćby w opisie funkcjonowania organizmu ludzkiego, i był przy tym przekonany, że badane obiekty ujął w sposób oczywisty za pomocą przyrodzonego światła rozumu.

Kartezjusz uważa, że przyrodzonym światłem docieramy do wiecznego porządku ustanowionego wolną decyzją przez Boga, który „nie dlatego chciał, aby trzy kąty trójkąta były równe dwom prostym, ponieważ poznał, że inaczej stać się nie może”, lecz przeciwnie, „ponieważ chciał, aby w sposób konieczny trzy kąty trójkąta równały się dwom prostym, wobec tego jest to już prawdą i nie może stać się inaczej”⁸⁸.

W odróżnieniu od Kartezjusza, Leibniz sądził, iż wieczyste prawdy metafizyki i geometrii nie są skutkiem woli Boga, lecz jego intelektu⁸⁹, dlatego rzeczy absurdalne dla nas są absurdalne również dla niego, przykładowo: Bóg nie może znaleźć właściwej liczby, aby wyrazić dokładnie pierwiastek kwadratowy z dwóch, nie zna też sposobu podzielenia trzech talarów na dwie równe części całkowite⁹⁰. Niezależnie od tego, czy prawdy wieczyste wynikają z woli Boga, czy z jego intelektu, najistotniejsze jest przekonanie obu

⁸⁶ M. Heidegger, op. cit., s. 313.

⁸⁷ R. Descartes: *Medytacje...*, op. cit., t. 1, s. 69.

⁸⁸ Ibidem, t. 2, s. 31-32.

⁸⁹ G. W. Leibniz: *Wyznanie...*, op. cit., s. 98-99.

⁹⁰ Ibidem, s. 157.

filozofów o istnieniu obiektywnego porządku, który jesteśmy w stanie, przynajmniej częściowo, poznać.

Przymiotnika *obiektywny* użyłem powyżej we współczesnym znaczeniu, mając na myśli rzeczywistość istniejącą niezależnie od człowieka, podczas gdy w terminologii idącego tu za scholastykami Kartezjusza istnienie obiektywne przysługuje zawartej w intelekcie idei, która jest przedmiotem czyli obiektem ujmowanym przez rzecz myślącą będącą podmiotem czyli subiektem. Istnienie obiektywne we współczesnym sensie Kartezjusz nazywa *formalnym sposobem istnienia (modus essendi formalis)*⁹¹.

Idee mogą oddawać istotę rzeczy, ale nie istnienie, co filozof wyjaśnia następująco: „przez istotę (*essentia*) rozumiemy rzecz jako będącą obiektywnie w intelekcie, a przez istnienie (*existentia*) tę samą zaiste rzecz jako będącą poza intelektem”⁹². Przy tym substancje poznajemy jedynie poprzez ich atrybuty, natomiast istnienie wnioskujemy na mocy założenia, że „temu, co jest niczym, nie przysługują żadne atrybuty (*nihili nulla sint attributa*)” . Samo istnienie jest niepoznawalne: „Wszelako nie można poznać substancji na podstawie tego tylko, że ona jest rzeczą istniejącą (*res existens*), bo to samo przez się na nas nie działa (*nos non afficit*)”⁹³.

Rozważając pochodzenie idei nieskończoności, Kartezjusz stwierdza, że w świecie zewnętrznym (świecie rzeczy rozciągłych) zawsze mamy do czynienia z czymś skończonym, z czymś, co można powiększyć. Dlatego idea nieskończoności nie może być ideą nabytą. Nie może być też wytworem samego człowieka, który jest istotą ograniczoną, a przyczyną sprawczą tego co doskonalsze nie może być to co mniej doskonałe, gdyż jest to sprzeczne z oczywistą dla przyrodzonego światła rozumu zasadą, że z niczego nie powstaje nic⁹⁴. Zatem idea nieskończoności jest ideą wrodzoną.

Jednakże intelekt ludzki jako stworzony jest z natury skończony⁹⁵. O jego skończoności najlepiej świadczy fakt, że nasza zdolność pojmowania jest ograniczona, podobnie jak pamięć i wyobraźnia. Stwierdzamy na podstawie własnego doświadczenia, że jedynie nasza wola nie posiada żadnych granic⁹⁶. Tak więc w poszukiwaniach źródła idei nieskończoności ostatecznie zwracamy się nie ku intelektowi, lecz ku woli: „Jedynie tylko wolę, czyli wolność decyzji stwierdzam u siebie w tak wielkim stopniu, że nie znajduję idei

⁹¹ R. Descartes: *Medytacje...*, op. cit. t. 1, s. 55 (tekst łaciński: R. Descartes: *Meditationes...*, op. cit, s. 74).

⁹² R. Descartes: *List do nieznanego adresata z 1645 lub 1646 roku*, w: R. Descartes: *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, przeł., wst. i przypisami opatrzył J. Kopania. Warszawa 1996, s. 104.

⁹³ R. Descartes: *Zasady...*, op. cit., s. 32 (tekst łaciński wg wydania Adama i Tannery'ego, t. VIII, s. 25).

⁹⁴ Ibidem, s. 16.

⁹⁵ R. Descartes: *Medytacje...*, op. cit., t. 1, s. 80.

⁹⁶ Ibidem, s. 75.

niczego większego od niej; tak, że przede wszystkim, dzięki niej poznaję, iż jestem w pewnej mierze na obraz i podobieństwo Boga stworzony”⁹⁷.

Podobnie jak w *Medytacjach*, także w *Zasadach filozofii* Kartezjusz pisze, że „ujmowanie przez intelekt (*intellectus perceptio*)” jest „zawsze wielce ograniczone (*semper valde finita*)”, natomiast wolę możemy nazwać „w pewnym sensie nieskończoną (*Infinita quoddammodo*), bo nigdy nie odkrywamy niczego, co by mogło być przedmiotem czyjejś innej woli albo niezmięrzzonej woli, która jest w Bogu, a na co by się nie rozciągała także i nasza”⁹⁸. Wynikałoby stąd, że źródłem idei nieskończoności jest ludzka wola czyli wolność. Zwróćmy uwagę, że dla Kartezjusza termin wolna wola byłby pleonazmem: *wola to wolność decyzji* (*voluntas sive arbitrii libertas*)⁹⁹.

Kartezjusz w swoich rozważaniach posługuje się dwoma różnymi pojęciami wolności. Pierwsze to tradycyjne, arystotelesowskie pojęcie wolności, oznaczające *brak przymusu i określenia* (*absentia coactionis et determinationis*) dający *możliwość by to samo bądź czynić bądź nie czynić* (*posse idem facere vel non facere*). Wolność jest więc *absolutną obojętnością* (*absolute indifferencia*)¹⁰⁰, co ma miejsce przed dokonaniem wyboru.

Jednocześnie Kartezjusz zauważa, że pojęcie wolności oznacza również, iż gdy już dokonamy wyboru i przystępujemy do potwierdzania bądź odrzucania czegoś, „czujemy przy tym, iż żadna siła zewnętrzna nas do tego nie zmusza. Nie trzeba bowiem na to, bym był wolnym, żebym mógł się przechylić ku jednej lub drugiej stronie; lecz przeciwnie, im bardziej przechylę się ku jednej, czy to dlatego, że tu pojmuję jasno rację dobra i prawdy, czy też, że Bóg tak kieruje najgłębszą treścią mojej myśli, tym bardziej wolny jest mój wybór. Z pewnością też ani łaska Boska, ani poznanie przyrodzone nigdy nie umniejsza wolności, lecz przeciwnie, raczej pomnaża i wzmacnia. To niezdecydowanie zaś, którego doświadczam, gdy żadna racja nie skłania mnie ku tej raczej stronie niż drugiej, jest najniższym stopniem wolności i dowodzi tylko jakiegoś braku czy też negacji w poznaniu, a nie żadnej doskonałości. Bo gdybym zawsze jasno widział, co jest prawdziwe i dobre, to nigdy bym nie myślał nad tym, jaki ma być mój sąd czy wybór. I tak byłbym wprawdzie zupełnie wolny, ale nigdy nie mógłbym być niezdecydowany”¹⁰¹. W tym miejscu Kartezjusz wyraźnie stwierdza, że wolność rozumiana po arystotelesowsku jako brak determinacji i obojętność jest jedynie najniższym stopniem wolności, i przechodzi do wywodzącego się od św. Augustyna pojęcia wolności ujmowanej jako *skłonność do dobra* (*inclinatio in bonum*).

⁹⁷ Ibidem, s. 76,

⁹⁸ R. Descartes: *Zasady...*, op. cit., s.24 (tekst łaciński wg wydania Adama i Tannery’ego, t. VIII, s. 18).

⁹⁹ R. Descartes: *Medytacje...*, op. cit., t. 1, s. 75.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 76. Por. M. Heidegger, op. cit., s. 150.

¹⁰¹ Ibidem, s. 76-77.

O wolności działania mówimy w tym bardziej właściwym sensie, im owa skłonność do dobra jest bardziej pierwotna. Działanie w pełni podporządkowane woli Boga, skierowane na najwyższe dobro, jest absolutnie wolne¹⁰².

Oba pojęcia wolności, obecne w poglądach Kartezjusza, były w czasach, gdy filozof pisał *Medytacje*, żywo dyskutowane w kontekście sporu teologicznego dotyczącego stosunku łaski Bożej i wolności¹⁰³. Zasadniczy problem sprowadzał się do pytania, czy zakładając, zgodnie z dogmatyką chrześcijańską, wolność człowieka możemy jednocześnie przyjąć działanie łaski Bożej w ten sposób, by działanie to nie eliminowało podpoiządkowującej się mu wolności.

Dawny spór św. Augustyna z Pelagiuszem odrodził się na nowo, gdy w 1525 roku Luter wydał swe dzieło *O zniewolonym wyborze* (*De servo arbitrio*), a w nim całkowicie podważył wolność człowieka. Przeciwno temu pogładowi wystąpili próbujący podnieść rolę ludzkiej wolności hiszpańscy jezuici: Piotr Fonseca, kardynał Robert Bellarmin i Ludwik Molina. Ten ostatni wydał w 1588 roku pismo *O zgodności łaski i wolnego wyboru* (*De Concordia gratiae et liberi arbitrii*), w którym starał się określić pozytywnie wolność człowieka bez ograniczania działania łaski Boga. Pojawiające się tutaj zagadnienie predestynacji i Boskiej wiedzy o przyszłości (*praescientia*) Molina rozwiązał przez przyjęcie koncepcji wiedzy pośredniej (*scientia media*), która dotyczy nie przyszłości (*futurum*), ale tego, co możliwe w przyszłości (*futuribile*). W XVII w. spór protestancko-katolicki przeniósł się także do samego Kościoła katolickiego, kiedy przeciw jezuitom wystąpili janseniści z Port Royal broniąc stanowiska, bliskiego św. Augustynowi i protestantom, pomniejszającego rolę działania samego człowieka na rzecz łaski Boga.

Zdaniem Heideggera, Kartezjusz wykorzystując oba pojęcia wolności stosuje częstą u niego *sztukę prześlizgiwania się* (*Kunst des Sichdurchwindens*)¹⁰⁴. Poszukując źródła idei nieskończoności w woli musi powołać się na arystotelesowskie pojęcie wolności rozumianej jako brak przymusu i determinacji, bo tylko pod tym względem nie dostrzegamy w sobie żadnych ograniczeń. Jednak gdy zaraz potem ujmuje właściwą wolność jako skierowanie na dobro, wygłasza poglądy, których podstawy, zdaniem Heideggera, nie tkwią w poznaniu czysto rozumowym, lecz mają źródło teologiczne¹⁰⁵. Jest to po prostu krok przeciw jezuitom i jednocześnie w stronę Port Royal¹⁰⁶.

¹⁰² M. Heidegger, op. cit., s. 151.

¹⁰³ Ibidem, s. 153-157.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 150.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 157.

¹⁰⁶ Ibidem, s. 151.

Heidegger zauważa, że w myśli Kartezjusza *jasne i wyraźne ujęcie* (*clara et distincta perceptio*) przejmując rolę podobną do tej, którą pełni łaska w teologii augustyńskiej¹⁰⁷. Wedle tej ostatniej człowiek jest naprawdę wolny skierowując swą wolę w pełni ku dobru, co dzieje się wtedy, gdy podporządkowuje swą wolę woli Boga. W ten sposób łaska Boża nie tylko nie umniejsza ludzkiej wolności lecz, przeciwnie, wzmacnia ją. Natomiast u Kartezjusza człowiek jest w najwyższym stopniu wolny, gdy podporządkowuje swą wolę jasnemu i wyraźnemu ujęciu dokonywanemu przez intelekt. Należy przy tym pamiętać, że owo jasne i wyraźne ujęcie ma miejsce wtedy, gdy posługujemy się *przyrodzonym światłem rozumu* udzielonym nam przez Boga. „Wypływające z woli podjęcie (*das willentliche Ergreifen*)” tego, co jasno i wyraźnie ujęte, jest dla Kartezjusza „najwyższą możliwością bycia człowieka (*die höchste Seinsmöglichkeit des Menschen*)”¹⁰⁸.

Przytaczany powyżej zarzut Heideggera, że Kartezjusz uzasadnienie swojej koncepcji oparł na podstawach nie mających nic wspólnego z poznaniem czysto rozumowym (scil. pochodzących z objawienia), nie wydaje się w pełni uprawniony. Heidegger może mieć rację tylko w *kontekście odkrycia*: głośne spory teologiczne o rolę łaski w zbawieniu i istotę wolności musiały być znane Kartezjuszowi, mogły więc stać się dla niego źródłem, świadomej bądź nieświadomej, inspiracji. Jednak w *kontekście uzasadnienia* jest to nieistotne: co prawda w koncepcji światła przyrodzonego znajdujemy analogię do pojęcia łaski, lecz jej właściwym źródłem jest czysto racjonalna idea Boga jako istoty doskonałej, niezależna od objawienia chrześcijańskiego. Stąd znany zarzut głęboko wierzącego chrześcijanina, jakim niewątpliwie był Blaise Pascal: „Nie mogę przebaczyć Kartezjuszowi; rad by chętnie w całej swej filozofii obejść się bez Boga”¹⁰⁹. Bóg występujący w dziełach Kartezjusza to Bóg filozofa (istota doskonała = nieskończona), a nie Bóg wierzącego.

Dusza ludzka jest, według Kartezjusza, złożona ze skończonego intelektu i nieskończonej („w pewnym sensie”) woli, natomiast wszystkie *myśli* (*cogitationes*) dzielą się na trzy klasy: *idee* (*ideae*), *chcenia czyli uczucia* (*voluntates sive affectus*) i *sądy* (*iudicia*)¹¹⁰. Przy tym oba podziały (władz duszy na dwie a rodzajów myśli na trzy) nie kłóć się ze sobą, co przekonująco wykazał Franz Brentano¹¹¹.

Sam intelekt jest zdolny jedynie do ujmowania (*perceptio*) idei¹¹². W przypadku uczuć i sądów mamy do czynienia z dwiema różnymi operacjami woli.

¹⁰⁷ Ibidem, s. 157.

¹⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁹ B. Pascal: *Myśli*, przekł. T. Żeleńskiego (Boya). Warszawa 1972, s. 92.

¹¹⁰ R. Descartes: *Medytacje...*, op. cit, s. 47-48 (tekst łac.: R. Descartes: *Meditationes...*, op. cit., s. 64).

¹¹¹ F. Brentano: *O źródle...*, op. cit., s. 131-134.

¹¹² R. Descartes: *Medytacje...*, op. cit., t. 1, s. 74.

Uczucia są wewnętrznymi poruszeniami woli, natomiast sądy są skutkami działania woli, która potwierdza bądź zaprzecza, przyjmuje bądź odrzuca treści ujęte przez intelekt¹¹³. Zdaniem Brentana, Kartezjusz nawiązuje tutaj do scholastycznego podziału aktów woli na *actus elicited voluntatis* i *actus imperatus voluntatis*¹¹⁴. Pierwsze pojęcie oznacza wewnętrzne poruszenie woli czyli sam akt woli, zaś drugie oznacza działanie wykonane pod kontrolą woli bądź następstwo aktu woli¹¹⁵. Dzięki temu rozróżnieniu Kartezjusz potrafił wyjaśnić, jak się to dzieje, że choć ludzkie błędy wynikają z działania woli, to przecież „nie ma nikogo, kto chciałby się mylić”¹¹⁶. Otóż idee ujmowane przez intelekt same w sobie nie mogą być fałszywe. Podobnie fałszywe nie mogą być pragnienia czy uczucia, będące wewnętrznymi poruszeniami woli, „bo choćbym mógł pragnąć czegoś niedorzecznego, a nawet czegoś, czego w ogóle nigdzie nie ma - to niemniej jest prawdą, że ja tego pragnę”¹¹⁷.

Błędy popełniamy jedynie w przypadku wydawania sądów, które zależą „od współdziałania dwóch przyczyn, a to od mojej zdolności poznawania (*a facultate cognoscendi*) i zdolności wybierania (*a facultate eligendi*) czy też wolności decyzji (*ab arbitrii libertate*), tzn. od intelektu i zarazem od woli”¹¹⁸. Zasadniczy błąd pojawia się wtedy, gdy sądzę, „iż idee, które są we mnie, są podobne albo zgodne z jakimiś rzeczami znajdującymi się poza mną”¹¹⁹. Błędy powstają wtedy, gdy w trakcie wydawania sądów dokonujemy aktów woli odstępujących od tego, co jasno i wyraźnie ujęte przyrodzonym światłem udzielonym przez Boga, podobnie jak w teologii Augustyńskiej zło związane jest z odstępstwem woli od Boga. Tak więc omyłność człowieka wynika z połączenia w nim nieskończonej woli ze skończonym intelektem, w związku z czym sądy możemy wydawać zawsze, także w sprawach, których jasno i wyraźnie nie pojmujemy. Istota błędu polega na niewłaściwym używaniu wolności decyzji¹²⁰.

Pod względem prawdziwości status uczuć jest taki sam, jak idei, bo „gdy chcę i obawiam się, ponieważ zarazem uświadamiam sobie, że chcę i obawiam się, samo [to] chcenie i [ta] obawa bywają przeze mnie zaliczane do idei”¹²¹. Zatem wraz z uczuciami będącymi wytworami woli w naszym intelekcie powstają idee tych uczuć, gdyż intelekt bezpośrednio ujmuje treści

¹¹³ F. Brentano, op. cit., s. 133.

¹¹⁴ Ibidem, s. 134.

¹¹⁵ Ibidem, s. 189.

¹¹⁶ R. Descartes: *Zasady...*, op. cit., s. 27.

¹¹⁷ R. Descartes: *Medytacje...*, op. cit., t. 1, s. 48.

¹¹⁸ Ibidem, s. 74 (tekst łaciński: R. Descartes: *Meditationes...*, op. cit., s. 102).

¹¹⁹ Ibidem, s. 48.

¹²⁰ Ibidem, s. 79.

¹²¹ Ibidem, s. 220.

obecne w duszy jako takiej. Idee uczuć, podobnie jak pozostałe idee, nie mogą być fałszywe.

Związek intelektu z wolą w kartezjańskiej koncepcji człowieka jest złożony. Z jednej strony filozof podkreśla wyższość woli nad intelektem, bo ten ostatni jest ograniczony, a wola czyli wolność nie ma żadnych ograniczeń i pod tym względem jest podobna do woli Boga. To w woli tkwi źródło obecności w umyśle ludzkim idei nieskończoności, konstytuującej człowieka jako *res cogitans*. Z drugiej strony swoją pełnię, pełnię wolności, wola osiąga podporządkowując się intelektowi, gdy ten ostatni posługuje się udzielonym przez Boga przyrodzonym światłem. Zatem *res cogitans* składa się z intelektu i woli, które są powiązane ze sobą następująco: intelekt znajduje źródło stanowiącej podstawę wszelkiego myślenia idei nieskończoności w woli, zaś wola jest w pełni sobą, czyli jest we właściwym sensie wolna, gdy podporządkowuje się intelektowi.

Analiza związku idei nieskończoności z pojęciem wolności prowadzi nas do wniosku, że według Kartezjusza tylko istota wolna może posiadać ideę nieskończoności i, z drugiej strony, tylko istota, w której obecna jest idea nieskończoności, może być wolna. Widzimy, że Kartezjusz nie traktuje intelektu i woli jako dwóch odrębnych instancji, ale dostrzega ich wewnętrzne, strukturalne powiązanie. Świadomość będąca zawsze samoświadomością (*cogito = cogito me cogitare*) jest właściwością tylko istot wolnych. W tym kontekście zrozumiałą jest, uchodzący za kontrowersyjny, pogląd filozofa, iż zwierzęta są jedynie maszynami działającymi zgodnie z przestrzennym rozmieszczeniem narządów i nie posiadają wcale rozumu¹²².

Co prawda Kartezjusz stwierdza, że „liczne zwierzęta wykazują więcej zręczności niż my w niektórych swych czynnościach”, podobnie jak maszyny, na przykład „zegar składający się tylko z kółek i sprężyn, może liczyć godziny i mierzyć czas dokładniej aniżeli my z całą naszą wiedzą”¹²³. Jednak nie jest to żadnym dowodem na posiadanie przez nie rozumu, gdyż zwierzęta obok zręczności w niektórych czynnościach, w wielu innych nie wykazują jej wcale, podczas gdy „rozum jest narzędziem wszechstronnym”¹²⁴. Ową wszechstronność Kartezjusz wiąże ze zdolnością oznajmiania naszych myśli innym za pomocą języka¹²⁵. Zdolność tę filozof przypisuje wyłącznie ludziom i odmawia jej zwierzętom: „nie znajdują się ludzie tak tępi i oglupiali nie wykluczając nawet szaleńców, którzy by nie byli zdolni zestawić razem rozmaitych słów i ułożyć z nich sensownych wypowiedzi, które czyniłyby zrozumiałymi dla innych ich myśli; odwrotnie zaś, nie ma żadnego zwierzęcia

¹²² R. Descartes: *Rozprawa...*, op. cit., s. 68.

¹²³ Ibidem.

¹²⁴ Ibidem, s. 66.

¹²⁵ Ibidem, s. 65

tak doskonałego i z tak wielkimi zdolnościami, jak to tylko jest możliwe, które by dokazało tego samego”¹²⁶. Przyczyny tego stanu rzeczy nie leżą w braku odpowiednich organów cielesnych, o czym świadczy przykład srok i papug, które „mogą wymawiać wyrazy tak jak my, niemniej jednak nie mogą tak jak my mówić, to znaczy dając świadectwo temu, że myślą to, co mówią”¹²⁷.

Niemożliwość operowania językiem jest spowodowana nie tym, że zwierzęta posiadają mniej rozumu niż ludzie, lecz tym, że nie mają go wcale. Na poparcie tej tezy Kartezjusz przytacza fakt, że „potrzeba bardzo mało rozumu, aby umieć mówić”, a „skoro między zwierzętami tego samego rodzaju równie dobrze jak między ludźmi zauważamy nierówności, i jedne łatwiej dają się wytresować niż inne, trudno byłoby uwierzyć, żeby jakaś najdoskonalsza w swym rodzaju małpa czy papuga nie dorównywała rozumem najgłupszemu dziecku, a przynajmniej dziecku, które by miało umysł zamącony, gdyby nie to, że ich dusze są zupełnie odmiennej natury aniżeli nasze”¹²⁸.

Wydaje się, że dostępność wszechstronnego narzędzia jakim jest język tylko dla człowieka jest bezpośrednio związana z jego wolnością, bo bez wolności trudno sobie wyobrazić wszechstronność. Nasuwa się tu wniosek, że nie jest to zależność przyczynowo-skutkowa, lecz ścisły i nierozzerwalny związek strukturalny: tylko istota wolna może operować językiem i tylko istota posiadająca język może być wolna.

W centrum związku intelektu z wolą dostrzegamy ideę nieskończoności stanowiącą o wyjątkowości człowieka wśród innych istot. Skoro idea nieskończoności jest fundamentem intelektu (tkwi ona zawsze, przynajmniej *implicite*, w naszej świadomości), to zwierzęta nie posiadając tej idei nie mogą też posiadać żadnej innej. A ponieważ pojęcie nieskończoności jest bezpośrednio związane ze świadomością wolności (tylko w naszej woli nie stwierdzamy żadnych granic), zatem: jeśli zwierzęta nie okazują znajomości tego pojęcia, to nie mamy powodu by przypisywać im wolność.

Kartezjusz sugeruje, że to dzięki obecności w naszej duszy pojęcia nieskończoności możemy operować skorelowanym z nim pojęciem skończoności, bowiem aby spostrzec własną skończoność i niedoskonałość musimy najpierw poznać nieskończoność i doskonałość Boga¹²⁹. Rozumowanie to budzi wątpliwości, gdyż Kartezjusz pokazuje jedynie, że poznanie naszej skończoności nie jest możliwe bez poznania nieskończoności Boga, ale wcale nie wynika stąd, że poznanie Boga musi być wcześniejsze. Być może występuje tu źródłowy związek strukturalny poznania naszej skończoności i nieskończoności Boga. Przypomnijmy tu pogląd Arystotelesa, że „wszystko jest

¹²⁶ Ibidem, s. 66-67.

¹²⁷ Ibidem, s. 67.

¹²⁸ Ibidem.

¹²⁹ R. Descartes: *Medytacje...*, op. cit., t. 2, s. 250.

albo przeciwieństwem albo z przeciwieństw (παντα γαρ εναντια η εξ εναντιων)” (Met. 1005a5)¹³⁰, zaś spośród przeciwieństw „pierwszym jest sprzeczność, w której nie ma nic pośredniego (πρωτον αντιφασις αντιφασεως δε μηδεν εστι μεταξύ)” (1055b2)¹³¹. W świetle tego poglądu pojęcie skończoności ma sens tylko jako przeciwieństwo pojęcia nieskończoności. Zatem człowiek, wraz ze spostrzeżeniem w swoim umyśle idei nieskończoności, dostrzega skończoność rzeczy wokół siebie, a także swą własną skończoność i swoją odrębność od wszystkiego innego. W ten sposób niejako wznosi się ponad świat i ponad siebie i staje się wolny, podczas gdy zwierzęta nie znając pojęcia nieskończoności nie mogą też operować pojęciem skończoności i nie mogą mieć poczucia własnej odrębności.

W podobny sposób patrzył na człowieka w trzy wieki po Kartezjuszu Max Scheler. Podkreślał on całkowitą odrębność człowieka od pozostałego świata organicznego: to, co czyni człowieka człowiekiem jest zasadą przeciwstawną wszelkiemu życiu¹³². Zasadę tę Scheler nazwał *duchem*. Tylko istota duchowa wznosi się ponad swoje uwarunkowania, jest wolna od otoczenia i otwarta wobec świata i w ogóle *ma świat*¹³³.

O ile zwierzę jest wtopione w swoje otoczenie i ograniczone poprzez jego strukturę, to człowiek w stopniu nieograniczonym może zachowywać się otwarcie wobec świata, gdyż wszystko wokół siebie uważa za przedmioty: „Bycie przedmiotem jest więc najbardziej formalną kategorią logicznej strony ducha”¹³⁴. Co prawda zwierzę „nie wżywa się już absolutnie ekstatycznie w swoje otoczenie” lecz choć „ma świadomość, ale nie ma żadnej samoświadomości”, wobec czego: „Nie posiada siebie, nie włada sobą - i dlatego też nie jest siebie świadome”³. Zdaniem Schelera, „swoich impulsów popędowych zwierzę nie przeżywa jako swoich popędów, ale jako dynamiczne skłonności i odrazy, które wypływają z samych rzeczy otoczenia”³⁶. Nie mając samoświadomości zwierzę nie ma też woli pozwalającej mu wyzwolić się od popędów i dlatego ulega swym właściwościom psychofizycznym, gdyż jedynie sprawuje pewne funkcje nie wiedząc, że je sprawuje: „Zwierzę słyszy i widzi nie wiedząc jednak, że słyszy i widzi”¹³⁷.

¹³⁰ Aristoteles: *Metaphysik*, griechisch-deutsch, Neubearbeitung der Übersetzung von H. Bonitz, mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von H. Seidl, t. 1. Hamburg 1989, s. 132 (z powodów trudności technicznych w cytatach greckich opuściłem znaki diakrytyczne).

¹³¹ Ibidem, t. 2. Hamburg 1984, s. 156.

¹³² M. Scheier Pisma z antropologii..., op. cit., s. 81.

¹³³ Ibidem, s. 83.

¹³⁴ Ibidem, s. 85.

¹³⁵ Ibidem, s. 86.

¹³⁶ Ibidem, s. 87.

¹³⁷ Ibidem.

Natomiast człowiek może uprzedmiotować także swoje własne cechy fizjologiczne i psychiczne, może traktować własne przeżycia psychiczne jak przedmioty i „może również swobodnie odrzucić swoje życie”¹³⁸. Tylko człowiek, według Schelera, nie da się zamknąć w zestawie warunków określonych przez węższe bądź szersze otoczenie i będąc nieograniczenie otwarty wobec świata może przekroczyć każdy zestaw warunków, może uwolnić się od wszystkiego, także od samego siebie.

Pizy wszystkich różnicach między Kartezjuszem a Schelerem, przedstawione powyżej poglądy tego ostatniego nie są odległe od kartezjańskiego podziału świata na rozumnych ludzi i bezrozumne zwierzęta-maszyny. Schelerowskie zwierzę zamknięte w swym otoczeniu może sprawować wiele złożonych funkcji, ma jednak granice, których nie może przekroczyć, bo nie jest świadome własnych ograniczeń, żyje wtopione w rzeczywistość i przypomina zaprogramowaną maszynę. Człowiek dzięki dostrzeganiu idei nieskończoności odkrywa ograniczoność rzeczy wokół siebie i swą własną skończoność, stąd też może ustosunkować się do wszystkiego niejako z zewnątrz, może się od wszystkiego uwolnić, jest po prostu wolny i nawet jeśli został przez kogoś zaprogramowany, to zawsze, dopóki jest człowiekiem, może się *rozprogramować*.

Na marginesie wspomnijmy tutaj popularną ostatnio dyskusję na temat możliwości skonstruowania maszyny myślącej, zachowującej się podobnie do człowieka, obdarzonej sztuczną inteligencją. W świetle poglądów Kartezjusza zagadnienie sztucznej inteligencji byłoby fałszywie postawione, gdyż nie można podać granicy inteligencji, od której człowiek jest człowiekiem *par excellence*: są przecież ludzie bardzo ograniczeni umysłowo i maszyny rozwiązujące wiele problemów dużo lepiej od przeciętnego człowieka. Jednak nawet bardzo ograniczony umysłowo człowiek jest człowiekiem o ile jest wolny, a bardzo inteligentna maszyna pozostaje maszyną, gdyż nie jest samoświadoma, nie wie, co to znaczy być sobą, a zatem nie może ustosunkować się do siebie samej, krótko mówiąc: nie jest wolna. Człowiek będąc wolny może popełniać błędy, mylić się i zachowywać się nieinteligentnie, natomiast tzw. inteligentna maszyna musi zachowywać się tak „inteligentnie” jak została zaprogramowana.

Zatem zamiast problemu sztucznej inteligencji, który w rzeczywistości jest pseudoproblemem, należałoby raczej postawić problem sztucznej woli (i już na samym początku trzeba się zastanowić, czy nie jest to pojęcie wewnętrznie sprzeczne). Rozwiązanie tego problemu wymagałoby wszczepienia maszynie poczucia własnej skończoności, a to z kolei jest niemożliwe bez zaszczepienia jej pojęcia nieskończoności. Tutaj trafiamy na zasadniczą,

¹³⁸ Ibidem.

w świetle poglądów Kartezjusza, aporię, bowiem skończony intelekt ludzki jest w stanie ująć ideę nieskończoności jedynie negatywnie jako brak wszelkich ograniczeń, inaczej brak braków. Skoro pozytywne określenie idei nieskończoności jest dla nas niedostępne, to trudno oczekiwać byśmy mogli je wpisać do pamięci maszyny. Gdy zgodzimy się z Kartezjuszem, że idea nieskończoności może pochodzić tylko od istoty nieskończonej = doskonałej czyli Boga i że tylko On może ją pozytywnie ująć, to twórca przypominającej człowieka „inteligentnej” maszyny, czyli w istocie maszyny wolnej musiałby zacząć proces tworzenia tej maszyny od przekształcenia samego siebie w Boga.

Na koniec rozważań na temat pochodzenia idei nieskończoności wróćmy do związku między tą ideą a zdolnością człowieka do posługiwania się językiem. Człowiek jest wolny, gdyż mając odniesienie do pojęcia nieskończoności zauważa swą własną skończoność i ograniczoność rzeczy wokół siebie, świat wokół siebie pojmując jako składający się z poszczególnych przedmiotów, które może łączyć w klasy za pomocą pojęć ogólnych stanowiących podstawę języka. Istota pozbawiona poczucia wolności, nie znająca pojęcia nieskończoności, nie mogłaby dzielić rzeczywistości na poszczególne, ograniczone, odrębne przedmioty, a zatem nie mogłaby poklasyfikować rzeczywistości za pomocą pojęć ogólnych.

Z powyższych rozważań wyłania się ścisły związek ludzkiej wolności z obecnością w duszy ludzkiej idei nieskończoności pozwalającej człowiekowi dostrzec własną skończoność, zdobyć samoświadomość i ujmować rzeczywistość w kategoriach uniwersalnych. Idea nieskończoności spaja ludzki intelekt z wolą, tworząc pewną nierozzerwalną strukturę. Jest nią *res cogitans*.

Streszczenie

Tekst zawiera analizę węzłowych problemów metafizyki Kartezjusza. Na początku przedstawiona jest kwestia metody, a następnie zagadnienie dualizmu metafizycznego. Najbardziej obszerna jest trzecia część tekstu, poświęcona pochodzeniu idei nieskończoności i centralnej roli tej idei w filozofii Kartezjusza. Pokazany zostaje wpływ poglądów Kartezjusza na późniejszą twórczość filozoficzną i ich aktualność w świetle takich zagadnień jak choćby popularne ostatnio rozważania nad tzw. sztuczną inteligencją. W przeprowadzonych analizach wykorzystane zostały interpretacje takich autorów, jak: Brentano, Scheler, Heidegger i Koyré.

ZBIGNIEW MUSIAŁ

Uniwersytet Warszawski

ZMIERZCH RACJONALIZMU

1. Twierdzić dzisiaj, że nasza cywilizacja- nazywana *cywilizacją europejską*, *cywilizacją Zachodu* albo „cywilizacją białego człowieka” - znajduje się w fazie schyłkowej nie jest niczym oryginalnym ani zaskakującym. Nadto widoczne są tego symptomy.

Cywilizacja Zachodu wydała wartości, których nie rozpoznała i nie zrealizowała żadna inna w przeszłości, ani żadna jej współczesna. To ona stworzyła warunki technoewolucji, dzięki której człowiek mógł wyzwolić się z czysto biologicznego bytu. To z kolei otworzyło mu szansę nie tylko na łatwiejszą egzystencję, ale przede wszystkim możliwość kształtowania i wyniesienia się ponad nastawioną hedonistycznie naturę poprzez wysiłek realizowania wartości nieużytecznych. Wielka sztuka, z jej stylistycznie zróżnicowaną architekturą i muzyką polifoniczną, wielka kultura, ta sakralna, i ta świecka, demokracja, a nade wszystko *nauka* - to największe objawienia tej cywilizacji, nieporównywalne z innymi, bo nie mające odpowiedników poza nią. Znane i doceniane są pojedyncze odkrycia i wynalazki cywilizacji dawniejszych, jak np. pewne odkrycia astronomiczne, wynalezienie prochu, pisma lub zapisu pozycyjnego cyfr przez Hindusów (niesłusznie przypisywane Arabom). Jest to jednak, co najwyżej, tylko pewien wkład do wiedzy o świecie, daleki od tego, co określane jest mianem nauki. Nauka bowiem to nie tylko zbiór informacji, ale uporządkowany w prawa i teorie całościowy i wewnętrznie spójny system wiedzy. Tylko tak rozumiana nauka daje odpowiedzi na pytanie nie tylko jak zjawiska i procesy przebiegają, ale ponadto dlaczego tak właśnie przebiegają. Dzięki temu można - z większym lub mniejszym prawdopodobieństwem - te zjawiska i procesy antycypować oraz nimi praktycznie kierować. Podobnie, technika to nie zbiór odosobnionych wynalazków - bo te człowiek robił już w paleolicie - tylko systematyczna wynalazczość oparta o naukowe poznanie przyrody i jej teorii. Czegoś takiego nie było w żadnej innej cywilizacji. Gdziekolwiek dzisiaj mamy do czynienia z naukowo podbudowaną wynalazczością, tam mamy też do czynienia z elementami cywilizacji zachodniej.

System naukowego myślenia jest podstawą całościowego obrazu świata, czyli kształtowania naukowego poglądu na świat. Stanowi on *differentiam specificam* naszej cywilizacji i zarazem jest jednym z dwu jej ideowych filarów.

Drugim filarem cywilizacji Zachodu było i jest jeszcze chrześcijaństwo. Chrześcijaństwo rozumiane tu jest jako pewna orientacja intelektualna, nie tylko religijna. Metafizyka tak rozumianego chrześcijaństwa jest efektem dwu wielkich syntez dziejowych: żydowskiej wiary w jednego osobowego Boga z filozofią grecką, oraz zrodzonego w ten sposób wczesnego chrześcijaństwa z kulturą rzymską. Pierwsza synteza to jakby łączenie ognia z wodą: absolutnego autorytetu boskiego z autorytetem rozumu i logiki; prawdy objawionej z prawdą udowodnioną. Z drugiej syntezy chrześcijaństwo wyniosło poszanowanie prawa i wiarę w sprawiedliwość świecką.

Oba te fundamenty cywilizacji Zachodu łączy jedna wartość naczelna: racjonalność. Racjonalność jest jednak nierówno w tych filarach reprezentowana. Racjonalność właściwa nauce - polega na uznaniu za jedyne źródło poznania rozumu ludzkiego i doświadczenia zmysłowego. Chrześcijaństwo zaś, choć w metafizyce swej wykracza poza granice racjonalności, w porównaniu z irracjonalizmem ludowym, jakim jest *okultyzm*, czyli wiara w istnienie tzw. „zjawisk paranormalnych” lub wiara w sprawczą moc postulowanego dzisiaj tzw. „myślenia pozytywnego” - jawi się jako doktryna w sumie bardzo racjonalna. Duch racjonalności, odziedziczony po filozofii greckiej, przejawia się w respekcie dla rozumu ludzkiego, a przede wszystkim dla logiki. Sprawił on, że chrześcijaństwo, w przeciwieństwie do innych wielkich doktryn religijnych, nie stanowiło ideowej zapyry dla powstania i rozwoju nauki. Przeciwnie, wypierając wiarę w demony i czary, tworzyło podłoże dla narodzin i rozwoju myśli niezależnej. Dobrze wyraził to prefekt watykańskiej Kongregacji Doktryny Wiary kardynał Józef Ratzinger:

„Współczesna ateistyczna kultura Zachodu jeszcze istnieje dzięki wolności od strachu przed demonami, zaszczerpionej przez chrześcijaństwo. Ale jeśli zbawcze światło Chrystusa zgasłoby, to ten świat, mimo całej swej wiedzy i tak rozwiniętej technologii, uległby terrorowi i popadłby w desperację. Już mamy dzisiaj oznaki powrotu do ciemnych, ponurych sił: właśnie w złaicyzowanym świecie szerzą się kultury sataniczne”¹.

W tym stwierdzeniu odzwierciedla się to, na co tu wskazujemy: że między myślą chrześcijańską i myślą naukową istnieją związki powinowactwa. Wolteriański libertynizm związków tych nie dostrzega. Jasność spojrzenia mącą mu dogmaty niepokalanego poczęcia, czy nieomyłności papieskiej - jakby to one decydowały o wpływie chrześcijaństwa na sposób myślenia Zachodu.

Magia zawsze towarzyszyła człowiekowi. Historycznie zmieniał się tylko poziom zainteresowania dla jej praktyk; czasem rósł, czasem malał, ale nigdy nie spadał do zera. Chrześcijaństwo i nauka stanowiły jedyną realną zaporę dla magii. Były zaporą nie w tym sensie, że reagowały represywnie ¹

¹ *Raport o stanie wiary. Z Kardynałem Józefem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori.* Kraków - Warszawa-Struga 1986, s.120.

wobec wierzeń okultystycznych (jak to bywało ze strony Kościoła), lecz w tym, że były intelektualną przeciwwagą dla ludowego irracjonalizmu. Tak było przynajmniej do niedawna, ale właśnie przestaje tak być. Przeważać zaczyna znowu magiczny pogląd na świat.

2. Charakterystyka magicznego poglądu na świat. W magicznym poglądzie na świat rzeczywistość dzieli się na świat widzialny i niewidzialny. Poznanie tego drugiego stanowi wiedzę *ezoteryczną*, dostępną tylko nielicznym wtajemniczonym, a ogółowi dawaną tylko pośrednio do rozumienia w formie aluzyjnej. Podziału tego nie należy mylić z pozornie podobnym podziałem w nauce. W nauce odróżnia się dwa rodzaje pojęć: empiryczne (jak wątroba) i teoretyczne (jak przemiana materii). Pierwsze odnoszą się do „świata spostrzeganego”, podpadającego pod nasze zmysły. Drugie są konstrukcją teoretyczną, którą wprowadza się po to, by w chaosie postrzeżeń rozpoznać logiczny ład. Postrzegamy światło, ale nie rozróżniamy fotonów; doznajemy działania wirusów, lecz nie rozróżniamy ich zmysłami.

Natomiast „świat widzialny” postawiony w magicznym myśleniu w opozycję do „świata niewidzialnego” obejmuje wszystko to, co składa się na empiryczną wiedzę naukową, określaną tam dziś lekceważąco mianem „nauki konwencjonalnej”: tej, która dotyczy przyrody. Przeciwwstawiany mu „świat niewidzialny” ma inny charakter. Jest on w jakiś sposób pokrewny nie naszemu ciału, lecz duszy. Działające w tym świecie siły - zwane czasem „siłami *psi*” od greckiego „*psyche*” mają charakter nie fizyczny, lecz psychiczny. Manifestują się one w świecie fizyki w postaci „zjawisk niezwykłych”, niejako „nadprzyrodzonych”, i przez „naukę konwencjonalną” nie wytłumaczalnych. Siły te nie są wykrywalne środkami nauki, która nastawiona jest wyłącznie na rejestrowanie sił fizycznych. Detektory sił *psi* same muszą mieć „charakter *psi*”: czyli w jakimś sensie „psychiczny”. Istnieją osoby (a także zwierzęta) wyposażone w szczególną zdolność, dzięki której mogą nie tylko rozpoznać te siły, ale także (czego zwierzęta już nie potrafią) nimi kierować i gromadzić w sobie związaną z nimi energią - też oczywiście „psychiczną”. Wzorem są oczywiście akumulatory elektryczne, w których za pojęcie „elektryczny” podstawia się po prostu „psychiczny”. Osoby te zwie się m e d i a m i. Są one pośrednikiem między widzialnym światem materii a niewidzialnym światem ducha. Dawniej zwano ich czarownikami lub szamanami; teraz nazywa się ich *ekstrasensarami*, a ich rzekomą zdolność rozpoznawania siły *psi* zwie się z angielska *extra sensory perception (ESP)*. Tych spośród nich, którym przypisywane są też zdolności uzdrowicielskie nazywa się *bioenergoterapeutami*.

Kierowanie siłami *psi* ma charakter magiczny. Przez magię rozumiemy ogół wierzeń i opartych na nich praktyk polegających na pewnego rodzaju czynnościach symbolicznych, które według owych wierzeń mają

fizyczną moc sprawczą. Mogą to być gesty rąk (co można zobaczyć np. w regularnie emitowanym od dwóch lat przez Polsat programie „Ręce które leczą”), lub ruchy całego ciała (np. rytualne tańce). Działanie magiczne może polegać także na wypowiedaniu pewnych formuł o charakterze zaklęcia, na kreśleniu pewnych znaków i rysunków (różne „pentakle”, „pentagramy”, „heksagramy”, karty tarota). W praktykach magicznych stosowane są również rozmaite narzędzia i akcesoria - jak różdżki, wahadełka, talizmany, amulety, olejki magiczne, żywe i martwe zwierzęta lub ich spreparowane organy, niekiedy specjalna odzież.

Odróżnia się magię czarną od białej. Czarna obejmuje praktyki, których celem jest spowodowanie skutków złowrogich, jak czyjeś nieszczęście, choroba albo śmierć. Znana postacią czarnej magii, nakierowanej na konkretną osobę jest tzw. „złe oko” (*maleficium* - „zło uczynione przez spojrzenie”). Magia biała natomiast zmierza do efektów dobroczynnych. Jest ona właśnie domeną bioenergoterapeutów, a także tradycyjnych znachorów - o ile nie uprawiają oni po prostu zwykłego ziołolecznictwa.

Składnikiem magicznego poglądu na świat jest pojęcie tabu, czyli z a k a z magiczny. Dotyczy przebywania w pewnych miejscach lub ich odwiedzania, kontaktu z pewnymi osobami lub zwierzętami, wykonywania pewnych czynności, mchów, gestów, wypowiedania pewnych słów. Przekroczenie tabu uruchamia siły *psi*, mogące spowodować groźne konsekwencje. Posługując się gestami, znakami lub słowami zastępczymi możliwe jest ominięcie tabu. Współcześnie jest wiele takich magicznych substytutów tabu. Tak np. zamiast „starcy” mówi się „seniorzy” albo „ludzie starsi”, ułomni albo kaleki to „niepełnosprawni” albo „sprawni inaczej”, zboczeńcy seksualni to „seksualność alternatywna”.

Trzeba jednak odróżniać tabu magiczne od zakazów kulturowych, określanych jako „kulturowe tabu”. Te ostatnie dotyczą przekroczeń ukształtowanych przez głęboką tradycję zasad moralnych i zwyczajowych, stanowiących duchowy fundament takich wspólnot jak np. rodzina czy naród. Przekroczenia tych zasad, takich jak np. zakazu kazirodztwa lub bezczeszczenia zwłok, oraz ich utylitarne wykorzystywanie mają w przeciwieństwie do tabu magicznego uzasadnienie racjonalne. Uzasadnienie to nie zawsze jednak jest łatwo dostrzegalne i płytkiemu racjonalizmowi mogą się często przedstawiać jako nieuzasadnione „przesady”. Ci, którzy postulują zniesienie wszelkich tabu, nie dokonują tego odróżnienia. Nie ma bowiem kultury bez tak rozumianych „tabu”.

Magiczny pogląd na świat jest zakorzeniony w ludzkiej percepcji rzeczywistości i stanowi źródło jej elementów irracjonalnych. Trzeba jednak pamiętać, że irracjonalizm ma dwa kształty. Jeden jest szacowny. Jest on alternatywą do filozoficznego racjonalizmu. Drugi za szacowny uznać tru-

dno: jest nim prostacki anty racjonalizm, za którym kryje się wrogość wobec kanonów racjonalnego myślenia, wspólnych zarówno nauce jak i chrześcijaństwu. Przejawia się on dziś w najrozmaitszych formach okultyzmu i neo-okultyzmu. Termin „okultyzm” będziemy tu rozumieć jako nazwę zbiorczą dla wszystkich przejawów scharakteryzowanego wyżej magicznego poglądu na świat. Mieszczą się tu wszystkie jego odmiany, takie np. jak *ezoteryzm*, *satanizm*, *mesmeryzm*, *spirytyzm*, *szamanizm* itd. a także współczesne formy okultyzmu: *metapsychika*, *parapsychologia*, *psychotronika* i *myślenie pozytywne*.

Za nazwami „parapsychologia”, „psychotronika” i „myślenie pozytywne” nie kryją się - w porównaniu do okultyzmu klasycznego - jakieś istotnie nowe treści. Wprowadzając paranaukową terminologię stwarza się z jednej strony pozór nowości, a z drugiej pozór naukowości, mające odróżniać tę nową magię od starych czarów. Propagandowo ta zmiana nazewnictwa i rekvizytów okazuje się bardzo skuteczna. Skuteczność ta nie jest tylko efektem zręczności socjotechnicznej. Swój renesans magia zawdzięcza przede wszystkim temu, że trafia jednocześnie w stare zabobony i nowe lęki. Dzisiejszy „bioenergoterapeuta” jest nowym wcieleniem dawnego szamana, a „medycyna niekonwencjonalna” lub „alternatywna” jest nową postacią znachorstwa i „zamawiania chorób”; „radiestezja” to stare różdżkarstwo, a „prekognicja” to wróżbiarstwo. Najnowszą i szczególnie naiwną formą, w jakiej odradza się magiczny pogląd na świat, jest tzw. „myślenie pozytywne”. Jest ono wiarą w bezpośrednią moc sprawczą psychiki, która - jak Bóg u Ksenofanesa - „bez trudu siłą ducha wywija światem”.

3. Dominacja okultyzmu. Uzasadnieniem twierdzeń dotyczących społecznej reprezentacji rozmaitych poglądów na świat - takich jak magiczny, religijny czy naukowy - są empiryczne badania socjologiczne. Podjęliśmy więc kwerendę w archiwach dwu największych w Polsce instytucji zajmujących się badaniem opinii publicznej: OBOP i CBOS. Udało się nam ustalić, że pierwsze sondaże socjologiczne badające stopień wiary w istnienie *psi* i skuteczność praktyk magicznych przeprowadzono dopiero 13 lat temu. W związku z ogromną wówczas popularnością w Polsce rosyjskiego znachora Anatola Kaszpirowskiego, w dniach 18 i 19 lutego 1990 r. OBOP zapytał Polaków o ich stosunek do znachorów w ogóle i do proponowanej telewizyjnej formy kontaktu z nimi. Zdecydowana większość badanych była zdania, iż spotkania ze znachorami („bioenergoterapeutami”) mogą poprawić stan zdrowia chorych. 73% ankietowanych opowiadało się za dalszą emisją takich programów, a tylko 4 % było przeciw².

² OBOP. *Komunikat z badań*. Nr 12/554.

Najbardziej zainteresowani bylibyśmy badaniami statystycznymi z lat siedemdziesiątych. Był to okres szeroko zakrojonej propagandy okultyzmu, występującego wtedy pod nazwą *psychotroniki* lub *parapsychologii* (Wcześniejsza fala okultyzmu z początku lat sześćdziesiątych była o wiele słabsza i szybko wygasła.) Szczytowymi „osiągnięciami” z zakresu tzw. „psychotroniki” były głośnie wówczas występy amerykańskiego prestidigatora Uri Gellera (przypominane dzisiaj w telewizyjnym kanale *Discovery*) i Rosjanki Niny Kułaginy. W Czechosłowacji prezentował swe „generatory psychotroniczne” niejaki Robert Pavlita, a w Polsce rzekome zdolności jasnowidztwa przypisywano ks. Czesławowi Klimusze. Latem 1973 r. w Pradze odbył się pierwszy międzynarodowy kongres okultystów. Do propagandy tych rewelacji w Polsce zaangażowane zostały najbardziej poczytne dzienniki i czasopisma, radio, a przede wszystkim telewizja³.

Wyniki sondaży lat siedemdziesiątych dałyby możliwość porównania z wynikami lat dziewięćdziesiątych. Niestety, takich badań wówczas nie prowadzono. Pewnym orientacyjnym wskaźnikiem jest przeprowadzona przez nas w 1974 r. sonda wśród studentów Uniwersytetu Warszawskiego. Spośród 59 studentów Wydziału Chemii i Geografii 66% opowiedziało się za sensownością badań tzw. „zjawisk paranormalnych”. Dopiero w 1997 r. CBOS przeprowadził badania „popularności niektórych idei z kręgu New Age”. Wśród pytań znajdujemy również pytania odnoszące się do przeświadczeń okultystycznych. Są one następujące⁴:

w procentach

	tak	nie	trudno powiedzieć
niektórzy ludzie mają zdolność przewidywania przyszłości	64	23	13
możliwa jest telepatia, czyli przekazywanie myśli na odległość	46	39	14
duże znaczenie dla człowieka ma znak zodiaku	38	50	12
są daty i dni pechowe	33	59	8
możliwe jest rzucanie złego uroku	30	59	14
możliwy jest kontakt z zmarłymi	24	62	14

Wyniki te dają pewien pogląd na świadomość Polaków końca XX wieku. Jednakże jest to obraz daleko niepełny. Przede wszystkim w pytaniach tych nie uwzględnia się stosunku do takich praktyk, jak różdżkarstwo czy znachorstwo. A praktyki te należą do najbardziej popularnych. Pośrednią in-

³ Rewelacjom tym i propagandzie okultyzmu w latach siedemdziesiątych poświęciliśmy dwa artykuły (wspólnie z B. Wolniewiczem): *Psychotronika jako neookultyzm i Scjentyzm i okultyzm*. „Studia Filozoficzne” 1975, numery 7 i 10-11.

⁴ CBOS. *O niektórych aspektach świadomości końca wieku*. Komunikat z badań. Warszawa, grudzień 1997, s. 7.

formację o stosunku do znachorstwa znajdujemy w cytowanym biuletynie CBOS. Stwierdza się tam, że ponad 35 % ankietowanych lub ktoś z ich najbliższej rodziny korzystało z usług znachorskich, a co piąty - wielokrotnie. 61 % z nich jest zadowolonych z efektów tego rodzaju usług (nazywanych „alternatywnymi metodami terapii” lub „medycyną niekonwencjonalną”)⁵. Dane te dotyczą tylko osób korzystających z usług współczesnych czarowników; nie dowiemy się jednak, ile jest osób wierzących w ich skuteczność, chociaż sami ani ich znajomi z usług takich nie korzystali. Dopiero taki rodzaj wiary - nie żądającej sprawdzenia - oddaje jej rzeczywiste rozmiary.

Po zapoznaniu się z materiałami OBOP i CBOS, widzimy, że ich przeprowadzone badania nad wiarą w skuteczność praktyk magicznych i istnienie tzw. „zjawisk paranormalnych” nie mają większej wartości.

Po pierwsze: sami opracowujący te badania nie mają dystansu do okultyzmu i sami często mu ulegają. Ogranicza to ich obiektywizm i naukową wartość tych badań. Przejawia się to w zadawanych pytaniach, a także w opracowaniu i komentarzach do wyników. W badaniach OBOP operuje się terminem „znachor”, a nie „bioenergoterapeuta”. Dla nas są to synonimy, ale nie jest tak w odbiorze powszechnym. Dla wielu słowo „znachor” ma zabarwienie pejoratywne, „bioenergoterapeuta” nie. Stąd pytanie o skuteczność „znachorów” daje inny rozkład odpowiedzi, niż gdyby zapytano o „bioenergoterapeutów”.

Podział współczesnych uzdrowicieli na „znachorów” i „bioenergoterapeutów”, z jednoczesną kwalifikacją negatywną pierwszych i dodatnią dla drugich, widać w komentarzu do badań OBOP. Autor tego opracowania, dostrzegając problematyczność odróżniania znachorów od bioenergoterapeutów, jednocześnie takiego podziału broni. Pisz mianowicie⁶.

„Wydaje się, że znachorzy, jakich przedstawiamy sobie w tradycyjnych wyobrażeniach na ten temat, a więc jako nieco prymitywnych zamawiaczy różnych chorób, odwołujących się niejednokrotnie do elementów magicznych itp. - stanowią tylko niewielki odłam działających obecnie różnego rodzaju uzdrowicieli. Jeśli znachorem czy uzdrowicielem można nazwać każdą osobę, która trudni się leczeniem chorych na podstawie innych systemów wiedzy niż oficjalna medycyna, to znachorem nazwiemy także popularnego u nas uzdrowiciela angielskiego Cliva Harrisa, dalekiego przecież od takiego tradycyjnego stereotypu, a uzdrawiającego osoby również dalekie od naszych tradycyjnych wyobrażeń o pacjentach uzdrowicieli (są to między innymi osoby wykształcone, mieszkańcy wielkich miast)”.

⁵ J. w., s. 14/15.

⁶ A. Ostrowska, OBOP - Komitet do Spraw Badania i Telewizji. Nr 157. Warszawa 1980, s. 85.

Zwróćmy tu uwagę na stosowaną terminologię, właściwą dla współczesnych okultystów. Medycynę naukową nazywa się „medycyną oficjalną”, a „inne systemy wiedzy”, czyli praktyki znachorskie traktuje jako jej alternatywę. Z naszego punktu widzenia „znachorami” są tylko ci, którzy nie nazwali się jeszcze „bioenergoterapeutami”, a „bioenergoterapeuci” to inna nazwa znachorów. Jedni, jak i drudzy, w tym również Kanadyjczyk Harris, czy Polak Nowak, to zamawiacze chorób. O żadnym „leczeniu” nie ma tu mowy. Natomiast ich klientela, owi „wykształceni mieszkańcy wielkich miast” są najbardziej podatną grupą społeczną na wiarę okultystyczną i nie w tym szczególnie dziwnego nie ma.

Uleganie wierze w znachorów-bioenergoterapeutów jeszcze bardziej widoczne jest w komunikacie z badań CBOS *O niektórych aspektach świadomości końca wieku*. (BS/163/163/97). Stosuje się tam bałamutną terminologię współczesnego okultyzmu, jak „niekonwencjonalne metody leczenia”, „medycyna alternatywna”, „inne metody leczenia”, „tradycyjne leczenie”. W tym nie byłoby nic szczególnego. Jednakże w komentarzach ujawniają się wyraźne preferencje okultystyczne ich autora. Oto ich fragment: „Większość tych, którzy korzystali z niekonwencjonalnych metod leczenia, jest zadowolona z jej efektów (61 %). Odsetek niezadowolonych jest o połowę niższy. A zatem alternatywne metody terapii są oceniane jako dość skuteczne. Ich efektywność wyda je się dość wysoka [wyróżnienie nasze], zwłaszcza jeśli założyć, że korzystają z nich przede wszystkim osoby rozzarowane efektami tradycyjnego leczenia i możliwościami współczesnej medycyny”, (s. 15) Autor stosuje chwyt erystyczny, do którego powszechnie uciekają się sami znachorzy i ich obrońcy: do świadectw ich klienteli. A jak wiadomo, w nauce, w tym również w medycynie, świadectwa nie stanowią żadnego dowodu. Preferencje autora ujawniają się także w stosowaniu niedopuszczalnej metodologii. Na jakiej podstawie zakłada się, że z usług znachorów korzystają przede wszystkim ludzie rozzarowani medycyną naukową?

Po drugie, sondaże OBOP i CBOS pozwalają jedynie na uzyskanie danych częściowych, odnoszą się do poszczególnych przesądów i praktyk magicznych. Możemy się dowiedzieć np. że czytanie horoskopów praktykuje 52 % badanych, że jedna trzecia Polaków przynajmniej raz skorzystała z usług znachora, albo że 64 % badanych sądzi, iż niektórzy ludzie mają zdolność jasnowidzenia. Nie pozwala to jednak na ogólną ocenę wiary okultystycznej u Polaków.

Nie wiemy jakie miejsce - obok religijnego i naukowego - w społeczeństwie polskim zajmuje magiczny pogląd na świat. Inaczej mówiąc, badania te nie pozwalają na ocenę łączną. Taką ocenę znajdujemy wprawdzie w sondażu OBOP z 1999 r., dotyczącym stopnia podatności społeczeństwa

polskiego na gusła i przesady. (Stwierdza się tam, że 75 % Polaków ulega gusłom i przesadom.⁷) Mówiąc o ocenie łącznej mamy na myśli ś r e d n i ą statystyczną i odnoszącą się do zbioru wyznawców wiar i praktyk magicznych w pewien sposób zróżnicowanych. Przeświadczenie, że w gwiazdach zapisane są losy ludzkie, czy też jak chcą inni - ich charaktery, ma inną reprezentację wyznawców niż wiara w istnienie duchów, lub wiara w skuteczność zabiegów magicznych. Są tacy, których wiara obejmuje wielość fenomenów *psi*, oraz tacy, którzy ograniczają swą wiarę tylko do jakiegoś jednego lub kilku takich domniemyanych zjawisk i praktyk. Tak np. ci sami, którzy na pytanie: „czy istnieją zjawiska paranormalne i są na to liczne dowody?” odpowiadają negatywnie, na pytanie: „czy tzw. bioenergoterapeuci posiadają rzeczywiste właściwości lecznicze?” dają odpowiedź pozytywną. Albo na odwrót, jeśli na pierwsze odpowiadają pozytywnie, to na drugie - negatywnie, nie dostrzegając w tym niekonsekwencji.

Przedstawione przez nas wady badań statystycznych nad wierzeniami okultystycznymi skłoniły nas do sondażu we własnym zakresie. Zdawaliśmy sobie sprawę z naszych ograniczonych możliwości. Zdani byliśmy jedynie na ankietę kierowaną, i w dodatku, do niewielkiej liczby osób. Dlatego naszą próbę traktujemy tylko jako przyczynek do zagadnienia.

Badaniem objęliśmy studentów I roku z różnych wydziałów Uniwersytetu Warszawskiego oraz słuchaczy Wyższej Szkoły Promocji. W październiku 2001 r. zadaliśmy im dwa pytania sformułowane tak, aby objąć nimi możliwie szeroki zbiór tzw. zjawisk paranormalnych i praktyk magicznych, a jednocześnie wyłączyć tradycyjne gusła i przesady. Pytania są następujące: 1. Czy sądzisz, że zjawiska paranormalne (takie np. jak *telepatia*, *jasnowidztwo*, właściwości *ródźkarskie* itd. istnieją i są na to liczne dowody? 2. Czy Twoim zdaniem tzw. *bioenergoterapeuci* posiadają rzeczywiste zdolności uzdrawiania? Otrzymaliśmy ogółem 216 ankiet. Co najmniej na jedno z tych dwu pytań pozytywnie odpowiedziało 159 osób. Znaczy to, że **73,6 %** ankietowanych studentów podziela wiarę w istnienie zjawisk paranormalnych i skuteczność praktyk magicznych współczesnych znachorów. Pozytywnie na oba pytania odpowiedziało 77 osób. Negatywnie na pierwsze i drugie pytanie odpowiedziało 38 osób, tj. 17,6 %, a 8,8 % nie miało zdania.

O wartości naszej próbki świadczy w jakiejś mierze fakt, że rozkład odpowiedzi na zadane pytania w różnych grupach i na różnych kierunkach studiów jest bardzo zbliżony.

Najbardziej dla nas istotna jest postawa osób deklarujących wiarę w zjawiska paranormalne, w korelacji do przekonań religijnych. Z tego właśnie powodu daliśmy pytanie o stosunek do religii. Ponieważ chodzi tu wyłącznie

⁷ OBOP. *Powszechność, przesądów w naszym społeczeństwie*. Warszawa, wrzesień 1999, s. 7.

o religię chrześcijańską, ograniczyliśmy możliwość odpowiedzi do jednej: *wierzący katolik-niewierzący*. Otrzymaliśmy następujące dane: 154 osoby, czyli 71,6 % z ogółu ankietowanych określiło siebie jako wierzący katolicy, 45 osób, tj. 20,8 % - jako niewierzący, a 17 osób bądź pominęło odpowiedź na to pytanie, bądź dopisywało „inna wiara”. Spośród tych 154 osób deklarujących się jako wierzący katolicy 111 odpowiedziało pozytywnie, czyli 72 % określających się jako katolicy wierzy w istnienie zjawisk *psi* i możliwość kierowania nimi przez magię. 21 % na oba pytania odpowiedziało jednoznacznie negatywnie, a 5,5 % nie miało zdania.

Rezultaty naszej ankiety stanowią jeszcze jeden empiryczny argument (obok ogromnego popytu na okultystyczną literaturę i bezkrytycznego akceptowania dogmatów Nowej Ery) na rzecz tezy, że magiczny pogląd na świat, przynajmniej wśród młodzieży pomaturalnej w Polsce, jest dzisiaj przeważający.

Uzyskany wynik zmusza do zastanowienia. Narzuca się pytanie: czy osoby deklarujące się jako wierzący katolicy i jednocześnie dzielące wiarę w magię zdają sobie sprawę z faktu, że popadają w sprzeczność? Czy nie mają świadomości tego, że chrześcijaństwo i wiara okultystyczna to dwie przeciwne wizje świata, i że - jak się to stwierdza w komentarzu do *Noty Biskupów Toskanii* (1994 r.) - wiara okultystyczna to „grzech przeciwko pierwszemu przykazaniu”, albo iak się ją także w tym dokumencie określa - „niewierność fundamentalna”?⁸. Odpowiedź jest jednoznaczna: nie tylko nie wiedzą, ale nie zadają też sobie takiego pytania. Do podobnego wniosku doszedł hiszpański historyk doktryn religijnych Cesar Vidal Manzanares, znawca odradzających się dzisiaj pod sztandarem New Age dawnych kultów, magii, wierzeń, przesądów itd. Twierdzi bowiem, iż idee głoszone przez tę formację, choć zdecydowanie antychrześcijańskie, nie natrafiają na widoczny sprzeciw ze strony chrześcijan. Wręcz przeciwnie: „...wiele osób, które uważają siebie za chrześcijan, przyjmuje je w całości lub częściowo, nie dostrzegając sprzeczności między obydwojema wizjami świata”⁹.

Przyczyn takiego stanu rzeczy jest wiele. Tu ograniczamy się do wskazania na jedną, dotyczącą samego chrześcijaństwa, mianowicie na rzucającą się w oczy ignorancję młodzieży w sprawach doktrynalnych swej deklarowanej wiary.

Prowadząc od czterdziestu lat konwersatoria z filozofii ze studentami wielu wydziałów UW (w sumie będzie ich ok. 8 tysięcy) możemy stwierdzić, że metafizyczne treści chrześcijaństwa przyswajane są wybiórczo i tylko nader powierzchownie. Wiedza sprowadza się na ogół do znajomości ry-

⁸ Nota *Duszpasterska Konferencji Biskupów Toskanii na temat magii i demonologii*, w: o. A. Po-sacki SJ: *Okultyzm, magia, demonologia*, wyd. II. Kraków 1998, s. 9, 11.

⁹ C. V. Manzanares: *Prekursory Nowej Ery*. VERBINUM, Warszawa 1994, s. 91.

tuałów i ceremonii, religijnych. Na ogół nie potrafią odtworzyć prawidłowo nawet dekalogu, ani wyliczyć grzechów głównych. Ze zdumieniem dowiadują się, że chrześcijaństwo opiera się na antropologii pejoryzmu; słyszeli wprawdzie o grzechu pierworodnym, ale nie potrafią wyjaśnić jego antropologicznego znaczenia. Ze zdziwieniem dowiadują się także, że w *Biblii* jest wiele wypowiedzi potępiających wierzenia, przesady i praktyki, których są dzisiaj wyznawcami. Podobnie jest ze znajomością *Katechizmu* Kościoła katolickiego, gdzie wielokrotnie określa się właściwy stosunek chrześcijanina do wierzeń okultystycznych i praktyk magicznych, również tych uzdrowicielskich¹⁰. W niskim stanie wiedzy religijnej ankietowanych studentów nie dopatrujemy się jednak zasadniczej przyczyny popularności wśród nich wierzeń magicznych. Znajomość dogmatów chrześcijaństwa była zawsze dość powierzchowna. Nie miało to jednak większego wpływu na postawy prookultystyczne jego wyznawców.

Nasze spostrzeżenia dotyczą tylko młodzieży studenckiej. Jednak, jak wykazują badania socjologiczne CBOS, nie ma istotnych socjologicznie różnic między religijnością młodzieży studiującej i nie studiującej. Różnic takich nie ma także między młodzieżą a osobami do 54 roku życia. Pewne różnice odnotowuje się dopiero między pokoleniem ludzi starych a resztą Polaków¹¹. Odwołując się do tych badań, ekstrapolujemy uzyskane wyniki na całą młodzież, a nawet na resztę Polaków, z wyjątkiem ludzi starych.

Przedstawiony stosunek Polaków do okultyzmu w stosunku do deklarowanej wiary chrześcijańskiej jest wyrazem nie tylko kryzysu, lecz także świadectwem gaśnięcia tej wiary. Z punktu widzenia naszej teorii wspólnoty¹², można być członkiem tylko jednej wspólnoty, tzn. nie można być członkiem dwu wspólnot paralelnych jednocześnie. Nigdy nie jest się np. Ukraińcem i Polakiem lub Niemcem i Rosjaninem zarazem. Szczególnie jaskrawo niedorzeczność takiej dwoistości widać w odniesieniu do wspólnot wyznaniowych. Jest się albo muzułmaninem albo chrześcijaninem; wyznawcą judaizmu albo buddyzmu; lecz nie jednym i drugim zarazem. A ktokolwiek za takiego się deklaruje, nie należy do żadnej. Tak samo rzecz ma się w przypadku okultyzmu i chrześcijaństwa

4. W czym należy zatem dopatrywać się obiektywnych przyczyn odchodzenia od racjonalizmu i jednocześnie powrotu do magicznego poglądu na świat? Sądzimy, że główne z nich są następujące: przemiany, jakie dokonały się w samej nauce i jej recepcji oraz przemiany, jakim uległo współczesne chrześcijaństwo. Przemiany te charakteryzują jednocześnie współczesną ducho-

¹⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2117; patrz również 2116, 2111.

¹¹ CBOS, *Religijność Polaków na przełomie wieków. Komunikat z badań*. Warszawa, kwiecień 2001, s. 14.

¹² Z. Musiał, B. Wolniewicz: *Ksenofobia i wspólnota. Model teoretyczny*. „Arcana”, 2003.

wą sytuację epoki. Stwarzają one sprzyjające podłoże dla w dziejach niebywalej agresywnej propagandy doktryn antynaukowych i antychrześcijańskich.

A. Rozwój nauki sprzyja ekspansji magicznego poglądu na świat. Od czasów Oświecenia zwykło się dość powszechnie sądzić, że rozwój nauki, a zwłaszcza nauk przyrodniczych, doprowadzi do wyeliminowania przeświadczeń irracjonalnych i pseudotłumaczeń, magii i przesądów. Z obserwacji narastających fal irracjonalizmu (jego fal modulujących) w ostatnich dziesięcioleciach, nazywanych przez niektórych „epoką rewolucji naukowo-technicznej”, widać jednak, że pogląd ów jest fałszywy. Wpływ nauki na kształtowanie racjonalnego sposobu myślenia - i tym samym naukowego poglądu na świat - w szerszych kręgach społecznych mógł być znaczny do czasu, kiedy formowany przez nią obraz świata był stosunkowo nieskomplikowany i zrozumiały dla ogółu ludzi wykształconych. Zdawało się, że zjawiska oraz procesy w świecie rzeczy i świecie ludzi dadzą się ująć w proste formuły matematyczne, a prawidłowości w nim zachodzące dadzą się sprowadzić do jednoznacznych zależności przyczynowo-skutkowych. Ten obraz świata uształtowany przez trzy wielkie teorie naukowe - kopernikańską, newtonowską i darwinowską - fascynował umysły przez ostatnie dwa stulecia. Dwie pierwsze zrodziły wielką wiarę Oświecenia, że dzięki swemu rozumowi człowiek jest w stanie nie tylko rozpoznać całą mechanikę otaczającej nas rzeczywistości i manipulować nią według swej woli, ale ponadto dzięki nauce będzie w stanie stworzyć na Ziemi ogród dobrobytu i szczęśliwości dla wszystkich. Ta utopijna wizja przyszłości sprawiła, że naukowy pogląd na świat rychło przekształcił się w kult nauki, poniekąd w nową religię, w scjentyzm. Ta nowa wiara, chociaż już daleko nie tak powszechna jak do niedawna, wbrew empirycznym falsyfikacjom swych podstaw, trwa do dzisiaj¹³.

Wraz z dalszym rozwojem nauki wpływ wiary scjentyistycznej na kształtowanie racjonalnej percepcji świata stopniowo malał na rzecz magicznych wyobrażeń. Im głębiej nauka wnikała w swój przedmiot, tym trudniejsze okazywało się jej powszechne zrozumienie. Nauka staje się coraz bardziej ekskluzywna, po prostu dlatego, że jest coraz trudniejsza - bo z matematyzowana. Tym samym staje się coraz bardziej hermetyczna dla niespecjalistów. Okazuje się coraz wyraźniej, że nauka jest nie dla wszystkich. A taka ekskluzywność zderza się z potężnym naciskiem egalitaryzmu. W ten sposób powstaje antynomia, która otwiera pole dla wyjaśnień pseudonaukowych i ucieczki w irracjonalizm. Przyswajany szeroko jest tylko naokopodobny żargon. Klasycznym przykładem jest psychotronika. Stare treści

13 Patrz np. *Manifest humanistyczny 2000. Apel o nowy, globalny humanizm*. Instytut Wydawniczy „Książka i Prasa”. Dokument ten zawiera podobne idee soteriologiczne jak pierwowzór napisany przez Marksa i Engelsa w 1848 roku. W przeciwieństwie do tamtego, cechuje się nadzwyczajną wprost naiwnością, nie mówiąc już o poziomie intelektualnym.

okultyzmu, wyrażone w języku przypominającym terminologię współczesnej nauki, robiły wrażenie koncepcji nowych i autentycznie naukowych. W ten sposób sam rozwój nauki sprzyja rozkwitowi pseudonauki.

Odróżnienie nauki od pseudonauki nie jest sprawą łatwą. Trudność polega nie tylko na tym, że pseudonaukowe treści są przesłonięte terminologią zapożyczoną od nauki, ale również na tym, że wobec zalewu informacji niełatwo odróżnić te prawdziwe od fałszywych. Autor artykułu o nauce i pseudonauce K. Frazier ujmuje to następująco:¹⁴

„Prawdziwa informacja trudniej dociera niż informacja fałszywa; fakty są rzadsze od mitów. Ludzie pragnący rzetelnej wiedzy na temat, czy szeroko publikowane rewelacje są prawdziwe, czy nie, pozbawieni są łatwego sposobu osiągnięcia takiej wiedzy”.

Zauważmy, że konstatacja Frazier'a dotyczy tylko tych, którzy odczuwają potrzebę wiedzy, a nie wiary. Wskazywanie na fałsz owych rewelacji, zwłaszcza wykazywanie ich bezpodstawności, przyjmowane jest przez wierzących nie tyle z rozczarowaniem, ile z wyraźną niechęcią. Dodajmy jeszcze, że fakty są nie tyle rzadsze, co trudniej przyswajalne - i to w dwójnasób: jako trudne i jako szpetne. Mity są łatwe w formie i przyjemne w treści, fakty są trudne i często bardzo przykre. Ktokolwiek występuje z racjonalną argumentacją przeciwko magicznemu pogładowi na świat, musi się z tym liczyć, i naiwnością byłoby z jego strony oczekiwać szerszego uznania. Większość społeczeństwa nie tylko nie domaga się prawdy w sprawach dotyczących zjawisk typu magicznego, ale nawet jej nie oczekuje, i wręcz jej sobie nie życzy.

B. Propaganda magicznego poglądu na świat nie natrafia na opór krytyki. Nie ma takiej siły, instytucji lub nurtu ideowego, który byłby w stanie stworzyć przeciwwagę dla propagandy okultyzmu.

Z wyjątkiem literatury beletrystycznej - na rynku księgarskim w krajach Zachodu, także i Polski, najwięcej procentowo jest publikacji z zakresu szeroko rozumianego okultyzmu. Dokładniejsze obserwacje nad liczebnością tego rodzaju książek zaczęliśmy od 1990 roku i prowadzimy ją do dzisiaj. W 1990 r. w księgarniach zlokalizowanych na Nowym Świecie i ulicznych straganach przy ulicy Świętokrzyskiej oraz w pobliżu Uniwersytetu Warszawskiego doliczyliśmy się 64 tytułów wydań książkowych i albumowych o treści okultystycznej. Od połowy lat dziewięćdziesiątych przyrost nowych tytułów uległ stopniowo spowolnieniu, co zapewne świadczy o równoważeniu się podaży z popytem. Wygląda na to, że stan ten ustabilizował się i obecnie co roku ukazuje się około 20 nowych tytułów, lub wznowień książek szczególnie poszukiwanych. Po upływie jedenastu lat, bez większego ryzyka, możemy stwierdzić, że od 1990 r. ukazało się w Polsce co najmniej

¹⁴ *Science and the Pseudoscience Cidls*. "Science News" t. 109, May, 29, 1976.

300 tytułów o okultystycznej treści. Najwięcej z nich tyczy tzw. „medycyny alternatywnej”.

Mówimy tylko o wydawnictwach książkowych, pomijając artykuły w prasie codziennej i czasopismach. Głównym jednak źródłem okultystycznej propagandy nie są ani książki, ani artykuły, lecz telewizja. W większości kanałów emitowane są stale programy okultystyczne. Celują w tym zwłaszcza Polsat („Ręce, które leczą”), TVN („Nie do wiary”), Puls („Widzialne i niewidzialne”), a z zagranicznych *Discovery Channel*, specjalizujący się głównie w prezentowaniu seansów magicznych z udziałem współczesnych znachorów. Nieregularnie wprowadzie, ale za to całkiem już „rewelacyjnymi dowodami” na istnienie siły *psi*, usiłuje zainteresować publiczność również telewizja państwowa. Zapamiętaliśmy zwłaszcza takie np. jak pokaz sławetnej piramidki i jej rzekomej zdolności do kumulowania energii *psi*, i to tak potężnej, że wprowadziła w ruch wahadłowy całe ramię machającego wahadłem różdżkarza (TV 2, 27 IX 2001), oraz rozmowę z jakimś spirytystą na temat natury duchów. Magik ów zademonstrował ponadto widzom i zdumionemu redaktorowi papierowy wiatraczek („przowieziony z Ameryki”), który po zbliżeniu ręki zaczął się obracać - jak to tłumaczył - „pod wpływem wytworzonego siłami *psi* pola bioenergetycznego” (TVP 3, 31 XII 2001). Patrzyliśmy na to z tym większym zainteresowaniem, bo pamiętamy, jak taki sam wiatraczek pokazywał nam w ósmej klasie, z górą pięćdziesiąt lat temu, nauczyciel fizyki, który ruch wiatraczka wyjaśniał zawirowaniami powietrza ogrzanego naszymi dłońmi. Program 1 TV w głównym wydaniu wiadomości (16 III 2002) poinformował Polaków o „największej rewelacji ostatnich lat w medycynie”. Oto Moskiewski Instytut Akupunktury opracował rewolucyjną metodę leczenia: za pomocą specjalnych impulsów elektrycznych (zastępujących igły) organizm sam wytwarza potrzebne mu leki. Stosowanie środków farmakologicznych - jak przekonywał redaktor Wiadomości TV - okaże się niedługo zbędne.

Propaganda magicznego poglądu na świat, nawet tak prostacka jak w powyższych przykładach, nie natrafia na żaden opór, ani nawet na umiarkowany chociażby komentarz, wyrażający cień sceptycyzmu. Kilka lat temu starano się jeszcze stwarzać jakieś pozory kontrowersyjności promowanych treści okultystycznych. Zapraszani byli do tzw. „dyskusji” przedstawiciele racjonalizmu, choć z reguły nie udzielało się im głosu. A kiedy któryś zaczynał wyrażać swój sceptycyzm, co rychlej mu przerywano. Dzisiaj i tego zaniechano. Dominację propagandy okultystycznej widać także w ogromnej dysproporcji, w jakiej pozostaje liczba książek okultystycznych do liczby pu-

blikacji anty okultystycznych. Na przestrzeni ostatnich dziesięciu lat ukazało się ich zaledwie kilka. Oto one:¹⁵

John Taylor: *Nauka i zjawiska nadnaturalne*; Issak Asimov: *Bóg, czarne dziury i zielone ludziki*; Martin Gardner: *New Age. Notatki o pograniczu nauki*; James Randi: *Daeniken, Tajemnica Syriusza, parapsychologia i inne trele morele*; Wojciech Michera: *AntyDaeniken*; O. Aleksander Posacki SJ: *Okultyzm, magia, demonologia*.

Destrukcyjne efekty propagandy okultyzmu ujawniają się już także na terenie samej nauki. Mówimy tu o nauce w sensie instytucjonalnym, a nie w sensie logicznym, jako uporządkowany w niesprzeczny wewnętrznie system zbiór twierdzeń, praw i hipotez. Do tak rozumianej nauki, przynajmniej dopóki kierują nią logika i zdrowy rozsądek, myślenie typu magicznego nie ma wstępu. Inaczej ma się sprawa w obrębie jej infrastruktury społecznej - w instytucjach uchodzących oficjalnie za naukowe i w placówkach dydaktycznych. W Polsce istnieją już uczelnie, w programach nauczania których figurują kursy „psychotroniki”, „myślenie pozytywne”, „czakrologii” itp.

Okultyści dziś biorą udział w krajowych i międzynarodowych konferencjach naukowych jako pełnoprawni ich uczestnicy. Oto leży przed nami starannie wydany wykaz uczestników i szczegółowy program sesji „Pierwszego Narodowego Kongresu Bioetyki”, który odbył się w dniach 17-20 września 2001 r. w Kijowie. W kongresie tym, obok bioetyków ukraińskich (200 osób), uczestniczyło także 40 przedstawicieli bioetyki z całego świata. Przedsięwzięcie było sponsorowane m.in. przez Ministerstwo Oświaty i Nauki Ukrainy, Narodowy Uniwersytet Medyczny, Prezydium Ukraińskiej Akademii Nauk, UNESCO, UNICEF, Generalny Dyrektoriat Europejskiej Komisji Osiągnięć Naukowych oraz przez uniwersytety amerykańskie (Illinois i Alabamy) a także jakieś nie znane nam fundacje zza oceanu.

Z dokumentu widać, że uczestnikami kongresu byli także przedstawiciele coraz popularniejszej „czakrologii” i „czakroterapii” - badań nad domniemaną energią życiodajną, zlokalizowaną w niektórych miejscach na ziemskim globie, oraz mającą także swoje centra w ciele ludzkim. Przedstawili oni uczestnikom konferencji rozprawę *Bioetyczne aspekty diagnostyki z wykorzystaniem „czakr”* wspólnego autorstwa niejakiemu Ł. G. Gassano-

¹⁵ Książki Asimova, Randiego i Gardniera zadzięczamy wydawnictwu PANDORA, zasłużonemu w zwalczaniu pseudonauki i szarlatanerii. Wymienieni autorzy są członkami wspomnianego wyżej *Committee for the Scientific Investigation of Claims of the Paranormal - CSICOP* (Komitetu do Naukowego Badania Roszczeń w Zakresie Zjawisk Paranormalnych). Odnotować tu jeszcze wypada wstępy do wymienionych książek pióra A. K. Wróblewskiego i Z. Kubasiaka. Z publikacji prasowych zauważyliśmy artykuły w „Polityce” J. Dziadula i E. Wilk (nr nr z 14 VIII 1993 i z 16 IX 1995); V. Krasnowskiej (nr 34, 1994), A. Kowalczewskiej (nr 20, 1999); A. Okołowskiej w „Życiu Warszawy” (2 XI 2001); A. Gregosiewicz w „Najwyższym Czasie” (nr.nr 45, 2001; 8, 2002; 13-14, 2002), P. Sienickiego w „Wprost” (nr 1028 z sierpnia 2002).

wa i O. P. Mincera - reprezentujących Kijowską Akademię Medycyną (kształcenia podyplomowego) oraz szamana o egzotycznie brzmiącym nazwisku i równie egzotycznym wyglądzie - według świadectwa znanego nam uczestnika tego kongresu - Super Lorda Dasa. Z materiałów tych widać również, że autorzy ci, referaty z zakresu „czakrologii” wygłaszali także na innych międzynarodowych konferencjach naukowych. Tak np. na międzynarodowej konferencji poświęconej ochronie środowiska, która odbyła się w lipcu 2001 r. w San Francisco, przedstawili referat *Distant Diagnostics and Rehabilitation Using „Chakra”*. Jak zapewniał nas wspomniany uczestnik konferencji, obecni tam nie tylko nie widzieli w tym nic niestosownego, ale przyjęli ich wystąpienia z powagą. Być może jest tak dlatego, że sama „bioetyka” i sposób jej uprawiania nie różni się wiele od doktryn głoszonych przez Super Lorda Dasa?

Innym polem, na które wkracza dziś okultyzm, są niektóre publikacje, z założenia reprezentujące naukowy pogląd na świat. Pokazową ilustracją tego stanu rzeczy są encyklopedie i leksykony Państwowego Wydawnictwa Naukowego. W *Leksykonie* z 1972 roku pod hasłem „parapsychologia” czytamy „...dziedzina badań z pogranicza psychologii, zajmująca się zjawiskami psychicznymi, których nie można wyjaśnić na podstawie praw i sił przyrody, np. telepatia”. Czytelnik dowiaduje się więc, że i s t n i e j ą zjawiska psychiczne, które dla nauki są niewyjaśnialne. Jest to klasyczne stanowisko okultyzmu: nie ma wątpliwości, że zjawiska *psi* istnieją, wątpliwa jest tylko możliwość ich wyjaśnienia. Pod hasłem „telepatia” zaś znajdujemy taki oto zapis: „...przekazywanie i odbieranie myśli na odległość bez pośrednictwa narządów zmysłowych; sporne i niewyjaśnione naukowo zjawisko z zakresu parapsychologii”. „Sporne” w jakim sensie? Czy w takim, że ktoś ich istnienie stwierdził, a inni to kwestionują? I kto z kim taki spór prowadzi? Jeśli autor tego hasła ma na myśli spór między przedstawicielami nauki a okultystami, to powinien wiedzieć, że takiego sporu nie ma. Dowodu na istnienie zjawisk *psi* okultyści nie przedstawili. Nie ma więc podstawy do sporu.

Nieco inaczej ujmuje się sprawę zjawisk *psi* w *Encyklopedii Popularnej PWN* z 1982 roku. Również tu przyjmuje się istnienie tych zjawisk za niewątpliwe. Nie twierdzi się jednak, że te domniemane zjawiska nie poddają się naukowemu wyjaśnieniu, lecz że nauka j e s z c z e nie może go dać. Sugeruje się tu tym samym, że naukowe badanie tych domniemanych zjawisk jest sensowne. W czterotomowej *Encyklopedii Powszechnej PWN* z 1975 r. twierdzi się, że zjawiska te przebiegają „w sposób nie dający się współcześnie wyjaśnić i uzasadnić naukowo”. A więc istnieją! Wprawdzie autor hasła podaje, że ich „istnienie bywa często kwestionowane w świetle współczesnej nauki”. I podobnie jak w przytoczonych wyżej źródłach, twierdzi się, że istnienie zjawisk *psi* bywa często kwestionowane. W sposób

nieuprawniony sugeruje się, że w nauce bywają także niekwestionowane: może nie często, ale jednak, przynajmniej w jakieś mierze zjawiska te rzekomo w nauce są uznawane, tyle tylko, że nie dają się jeszcze wyjaśnić.

We wprowadzaniu do leksykonów PWN haseł o treści okultystycznej dokonują się charakterystyczne zmiany. Można powiedzieć, że okultyzm osiąga tu widoczne sukcesy. Oto w *Nowym Leksykonie PWN* z 1998 r. pod hasłem „telepatia” czytamy: „komunikacja pozazmysłowa, zdolność przekazywania i odbierania myśli, uczuć, obrazów i sugestii bez pośrednictwa materialnego nośnika informacji; t. zależy od stanu emocjonalnego i może być świadoma lub nieświadoma”. Nie ma już żadnych zastrzeżeń ani wątpliwości, żadnych „sporów” co do jej istnienia. Telepatię podaje się za fakt, jej występowanie wyjaśnia stan emocjonalny, może być ona świadoma albo nieświadoma. Metodologicznie treść tego hasła nie różni się już od haseł traktujących o stwierdzonych zjawiskach fizycznych czy psychicznych.

Przedstawione fakty są świadectwem zasięgu i skuteczności propagandy, za pomocą której szerzy się magiczny pogląd na świat. Propagandzie tej - jak widać - ulegają także redaktorzy encyklopedii naukowych, a więc ci, którzy niejako z urzędu powinni reprezentować stanowisko racjonalistyczne.

C. Współczesne chrześcijaństwo nie jest już przeciwwagą dla magicznego poglądu na świat. We wstępie do niniejszego studium powiedzieliśmy, że chrześcijaństwo stanowi jeden z głównych filarów cywilizacji Zachodu. Jedną z jego zasług dla tej cywilizacji było wypieranie przesądów, gusiel, przedreligijnych wiar i praktyk magicznych. Jednakże dokonujący się na naszych oczach w ostatnich trzech dziesięcioleciach niebywały renesans okultyzmu zdaje się tej roli chrześcijaństwa przeczyć. Wskazują na to również wyniki naszej ankiety. Wynika z niej bowiem, że nie ma negatywnej korelacji między wiarą chrześcijańską a wiarą w magię i przesady. Aż 71 % deklarujących wiarę katolicką jednocześnie wierzy w istnienie fenomenów *psi*. Natomiast deklarujący się jako niewierzący (20,8 % ogółu ankietowanych) tylko w 60 % opowiedzieli się za okultyzmem. Jeśli nawet dodać do tej liczby także 6,5 % tych, którzy nie określili swego wyznania religijnego, a również podzielają wiarę w istnienie zjawisk *psi*, to widać wyraźnie, że chrześcijaństwo nie stanowi zapory dla okultyzmu. Co więcej, ta przeszło pięcioprocentowa przewaga katolików-okultystów nad okultystami niewierzącymi wskazywałaby na zależność wręcz odwrotną do naszej tezy. Okazuje się bowiem, że chrześcijaństwo - przynajmniej to deklarowane przez młodzież akademicką - nie tylko nie jest już dla nich antidotum wobec myślenia magicznego, lecz poniekąd mu sprzyja. Sprzeczność ta jest jednak pozorna. Chrześcijaństwo współcześnie deklarowane nie jest tym samym co sprzed lat sześćdziesiątych. Jest bowiem od wewnątrz podsiąknięte wiarą w istnienie fenomenów *psi* oraz „myśleniem pozytywnym”. Staje się samo coraz

bardziej magiczne, „podrabiane” obcymi dla jego tradycji elementami innych wiar. Wskazać można na kilka przyczyn takiego stanu rzeczy.

a) Jak powiedzieliśmy, chrześcijaństwo zawdzięcza swą racjonalność syntezie z filozofią grecką. Metafizyka chrześcijaństwa osadzona była na augustynizmie, wywodzącym swój rodowód od Platona i na filozofii Arystotelesa, kontynuowanej przez tomizm. Ta racjonalistyczna metafizyka wypierana jest w ostatnich dziesięcioleciach przez filozofie irracjonalistyczne, pozbawione rzetelnych fundamentów metafizycznych.

Sytuacji tej daje wyraz encyklika *Fides et ratio*. Jest ona wielkim apelem do biskupów, aby spowodowali w podległych im placówkach głębsze studiowanie filozofii, bez czego niemożliwe jest w dzisiejszym świecie zachowanie zdrowego rozsądku i zdrowej wiary. Oczywiście, nie każda filozofia może tę funkcję spełnić¹⁶. Nie spełnia jej ani fenomenologia, ani hermeneutyka, którymi tak zafascynowani są od trzydziestu lat przedstawiciele filozofii chrześcijańskiej. Filozofie te właśnie osłabiają odporność chrześcijaństwa na myślenie magiczne. Odchodzenie od racjonalizmu nie jest zarzutem skierowanym tylko do dwu wymienionych nurtów filozofii. Jest to zjawisko o wiele szersze, dotyczy współczesnej filozofii w ogóle. Najtrafniej ujął to jeden z współtwórców współczesnej antropologii filozoficznej Arnold Gehlen:¹⁷

„Zaszło coś, czego niemal nie zauważono, a co przecież jest niezwykle: oto z filozofii wypędzono racjonalność, dla której filozofia była ażylem przez dwa tysiące lat”.

Tę diagnozę współczesnej filozofii Gehlen uzupełnia nie mniej trafną refleksją. Otóż jedynym miejscem, gdzie dzisiaj schroniła się racjonalność jest, jego zdaniem, „przemyśl i kilku pisarzy”. Z pisarzy polskich możemy od razu wskazać dwóch - to Lem i Miłosz. Ich racjonalność, niezależność i trzeźwość sądu wyróżnia się na tle filozofii współczesnej.

Efekty odchodzenia od racjonalizmu - w skali historycznej - są już widoczne. Jednym z nich jest dynamiczne, i nie natrafiające na jakiś znaczniejszy opór, przenikanie do serc i umysłów chrześcijan ideologii New Age. Za pośrednictwem tej rzekomo nowej, a z gruntu antychrześcijańskiej formacji ideowej odżywają stare przesady i pogańskie wierzenia. Dzisiaj już sami kapłani katoliccy propagują wprost naczelny dogmat New Age o „największej wartości życia ludzkiego”. Głoszą tym samym pogański kult życia: biolatrię i antropolatrię¹⁸.

¹⁶ Por. Encyklika *Fides et Ratio*, s. 111/112, 118.

¹⁷ A. Gehlen: *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*. Studia. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 2001, s. 117/118.

¹⁸ Jak np. słynna wypowiedź Prymasa Polski z 13 grudnia 1981 r. Apelując do Polaków by nie przeciwstawiali się przemocy, powołał się na ten właśnie dogmat New Age: „Nie ma większej wartości nad życie ludzkie” („Gazeta Wyborcza” z 27 05 1997).

b) Ta rozrzedzona metafizyka chrześcijaństwa sprawia, że staje ono coraz bardziej podatne na nieograniczoną tolerancję wobec obcych mu religii, wier i kultur. Na tej fali zrodziła się idea ekumenizmu, który w szerokiej recepcji rozumiany jest jako „otwartość” na wszelkie możliwe kultury, religie i wierzenia. Skutkiem tej otwartości jest powszechne a fałszywe przekonanie, że wszystkie kultury są równouprawnione, nie ma lepszych ani gorszych, a wszystkie religie jednakowo wartościowe. Jak wykazują badania CBOS z 1997 r., aż 83 % Polaków jest zdania, że „każda religia jest tak samo dobra”, a 71 % - że „wszystkie religie prowadzą człowieka do tego samego celu”¹⁹. Dane te wskazują, że jakaś naturalna granica tolerancji została tu przekroczona. Jest to oczywisty przejaw indyferentyzmu religijnego, a dalej libertynizmu. W jeszcze większym stopniu zjawisko to występuje w Europie Zachodniej. Jak wynika z przeprowadzonych sondaży wśród młodzieży 12 krajów Unii Europejskiej, gwałtownie spada (z wyjątkiem Austrii i Portugalii) liczba młodzieży deklarującej swą przynależność do historycznych kościołów. Dotyczy to w jednakowym stopniu kościoła protestanckiego i katolickiego. Odsetek określających siebie jako „osoby bez religii” wzrósł w latach 1982-1999 z 22 do 32 %. Natomiast przynależność do Kościoła deklarują młodzi Francuzi zaledwie w 47 %, a Holendrzy w 30 %.

Nie oznacza to, że odchodzenie młodzieży od kościołów chrześcijańskich spowodowane jest gaśnięciem w niej potrzeby wiary w ogóle. Wiara chrześcijańska zastępowana jest po prostu przez inne religie, głównie orientalne, niesione nurtem New Age. Dominują zwłaszcza rozmaite zrodzone w Ameryce mutacje buddyzmu i hinduizmu. Omawiane sondaże wskazują, że już 22 % europejskiej młodzieży wierzy w reinkarnację²⁰. Nic wtedy dziwnego, że niedawna deklaracja *Dominus Jesus* spotkała się z tak nieprzychylnym przyjęciem. Odżywają, dawniej powstrzymywane przez Kościoły chrześcijańskie, stare sekty i wierzenia z pogańskim rodowodem. Jak zauważa Lem, nie ateizm jest dzisiaj alternatywą dla nauk Kościoła, lecz „objawienia” oferowane przez sekciarskich guni:

„Cywilizacja Białych ustępuje - zostają jej męty (...) Mamy dziś do czynienia z odchodzeniem od tradycyjnych Kościołów, ale nie w ateizm, czy masowy agnostycyzm, tylko ku sektom właśnie”²¹.

Przedstawione przemiany w sferze duchowości współczesnej młodzieży są jeszcze jednym argumentem wspierającym znaną prawdę: miejsce jednej wiary zająć może tylko inna wiara. Ateizm, czy jak mówi Lem „masowy agnostycyzm” ma widać inne źródło.

¹⁹ CBOS - *O niektórych aspektach świadomości końca wieku. Komunikat z badań*. Warszawa, grudzień 1997, s. 3.

²⁰ Te dane zaczerpnęliśmy z artykułu *Wiara bez kościoła*. „Życie Warszawy”, 26 lipca 2002.

²¹ S. Lem: *Lube czasy*. Kraków 1995, s. 92.

c) Kolejną przyczyną podatności - albo, jak dzisiaj się mawia, „otwartości” chrześcijan na wierzenia okultystyczne jest opowiadanie się po stronie tych wierzeń niektórych przedstawicieli Kościoła. Już w latach siedemdziesiątych Kościół udostępniał swe świątynie na seanse znachorskie głośnego wówczas znachora Clive’a Harrisa. Wspomniany już uzdrowiciel i jasnowidz Czesław Klimuszko był księdzem. Przypisywano mu nadzwyczajne właściwości parapsychiczne, m. in. takie jak zdolność rozpoznawania z fotografii charakteru człowieka i jego życiowego losu, aktualny stan zdrowia i predyspozycje psychiczne. Dzięki rzekomej zdolności jasnowidzenia przepowiedział jakoby rychłą śmierć Jana Pawła I i wybór kardynała K. Wojtyły na papieża. Te nadzwyczajne dokonania Cz. Klimuszki są ciągle przypominane współczesnemu pokoleniu Polaków²². Teoretyk psychotroniki ks. Włodzimierz Sedlak - twórca nieznanego nauce terminu „biopole” - był profesorem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. W monografii *Kto jest kim w Kościele* jeden z arcybiskupów oświadcza, że jego ulubionym zajęciem jest różdżkarstwo²³.

Cóż o stosunku Kościoła do okultyzmu ma sądzić chrześcijanin, gdy w cyklicznym programie telewizyjnym „Era Wodnika” uczestniczy jego kapłan w sutannie, mówiący o energetycznych właściwościach ziół napromieniowanych tajemnymi siłami *psi*? Kapłan ów nie rozstawał się przy tym z akcesoriami szamana (różdżką i wahadełkiem) w celu wykrywania tej „energii”, spolaryzowanej według tzw. „siatki szwajcarskiej”.

Związany z Kościołem telewizyjny kanał „PULS” od ok. dwóch lat wprost celował w propagandzie okultyzmu. W stałym programie „Widzialne i niewidzialne”, nadawanym często dwa razy w tygodniu, prezentowane były rzekome fakty przejawiania się w świecie widzialnym zjawisk wywołanych niewidzialnymi siłami *psi*.

Nasze zainteresowanie wzbudził zwłaszcza zapowiedziany w tym programie na 28 lipca 2002 r. a wyemitowany w trzy tygodnie później, „dokument” pt. *Ojciec Pio - zjawiska niezwykle*. Opóźnienie nastąpiło, jak przypuszczamy, dlatego, że wbrew oczekiwaniom okultystów, Jan Paweł II w homilii kanonizacyjnej owego słynnego kapucyna z Petrelciny nawet nie wspomniął o rzekomych stygmatach i przypisywanych mu właściwościach cudownego uzdrawiania. Nie na długo jednak speszyło to autorów programu „Widzialne i niewidzialne” i inaczej niż Papież przedstawili o. Pio jako „największego cudotwórcę i charyzmatyka XX wieku”. Dając wyraz swym okultystycznym skłonnościom, eksponowali wszystkie przypisywane mu cudowne dokonania. Telewidz mógł dowiedzieć się m.in., że stała tempera-

²² Patrz: „Kulisy” nr 23, 7 czerwca 2002.

²³ G. Polak: *Kto jest kim w Kościele*. Warszawa 1999, s. 302.

tura jego ciała przekraczała 43 stopnie Celsiusza i dlatego jego lekarze posługiwali się specjalnymi termometrami (zwykle pękały). Jego słynne stygmaty nieustannie krwawiły i mimo, że o. Pio nie stosował żadnych opatrunków, nie tylko nie ropyły, ale wydawały zapach róż. Poza tym miał „niezwykły przypadek transferberacji serca, które ukazująca mu się mistyczna postać przebiła żelaznym grotem”. Jak podobno stwierdzili to lekarze, przez 52 lata żył ze stałym zawałem serca. Potrafił rozpoznawać ludzkie sumienia. Uzdrawiał beznadziejnie chorych, i to nawet na znaczne odległości. W ten sposób uzdrowił pewną nieuleczalnie chorą kobietę w Klukowie. Takich faktów, jak twierdzili uczestnicy programu, było wiele.

Ojciec Pio, według zapewnień autorów programu, posiadał także zupełnie wyjątkowy dar „wideokracji”, tzn. równoczesnego ukazywania się w dwóch, a niekiedy trzech, bardzo odległych od siebie wzajem miejscach. W 1947 r. przepowiedział młodemu wówczas Karolowi Wojtyłe, że będzie papieżem, oraz że na jego pontyfikacie widzi krew. (Jan Paweł II nigdy tego nie potwierdził). Na koniec poinformowano widzów, że tuż przed śmiercią jego słynne stygmaty zniknęły bez śladu.

Ostatnio w księgarniach widzi się wiele książek o ojcu Pio; naliczyliśmy 14 tytułów z jego imieniem. Większość przedstawia go jako człowieka o właściwościach paranormalnych. Wystarczy przeczytać informacje na okładkach tych książek, by się o tym przekonać. Poza rzekomą zdolnością do tzw. „teledeportacji”, czyli przenoszenia swego ciała z jednego miejsca w inne samą tylko myślą, a także do tzw. „biokracji” [?], opisywane są te same cudowne dokonania i właściwości, które za TV „Puls” przytoczyliśmy wyżej.

Nie natrafiliśmy natomiast na żadną wypowiedź lub wzmiankę, że ktośkolwiek gdziekolwiek wyraził sceptycyzm wobec rewelacji o paranormalnych właściwościach o. Pio. Całkowite pominięcie tych rewelacji w papieskiej homilii nie pobudziło do refleksji, co widać chociażby z programu „Widzialne i niewidzialne”. Autorzy programu nie tylko sugerują, lecz wręcz propagują pogląd, że tzw. zjawiska paranormalne oraz magiczne właściwości uzdrowiaczy takich jak o. Pio, oficjalnie są dzisiaj otwarcie uznawane przez Kościół. Pogląd ten pośrednio uwiarygodnia „zwyczajnych” bioenergoterapeutów, różdżkarzy, wróżbitów i jasnowidzów.

Trudno dopuścić myśl, że hierarchowie Kościoła nie zdają sobie sprawy z zagrożeń dla chrześcijaństwa ze strony obcych mu ideologii i odradzających się wierzeń przedreligijnych. Zadziwia jednak taktyka Kościoła wobec tych zagrożeń. Mogą tu wchodzić w grę rozmaite względy. Pierwszy, jaki się narzuca, wynikałby z faktu, że wobec tak powszechnej skłonności do wierzeń i praktyk magicznych jakieś radykalne postawienie sprawy, np. żądanie zakazu takich praktyk lub ich potępienie, mogłoby doprowadzić do utraty wielu wiernych.

Nie można też wykluczyć, że hierarchowie Kościoła kierują się nadzieją, iż obecny renesans okultyzmu i cały nich Nowej Ery jest tylko modą, która rychło przeminie. A może jest wręcz przeciwnie? Wychodząc z założenia, że ma się tu do czynienia z silnie ekspandującą wiarą, już teraz podejmuje się próby jej zasymilowania na zasadzie „oswojenia herezji” i wchłonięcia jej do własnej doktryny? Hipoteza ta tłumaczyłaby uczestnictwo duchownych w okultystycznych praktykach, a także kanonizację o. Pio²⁴. Tłumaczyłaby nawet zdumiewającą informację o istnieniu przy Watykanie Katedry Parapsychologii. O praktykach włączania do katechizmu elementów religii Wschodu, a także zatrudnianiu w amerykańskich kościołach astrologów, dowiadujemy się z książki M. Pacwy *Katolicy wobec New Age*.

5. Prognoza. *Magiczny pogląd na świat będzie się utrwał.* Nie tylko dlatego, że nie widać formacji duchowej dość silnej, by mogła stanowić przeciwwagę dla wierzeń okultystycznych. Albowiem istnieją siły zainteresowane w promowaniu magicznego poglądu na świat w szerokich kręgach społecznych. Są to siły kapitału i polityki. Dla polityków pożądany jest zdezororientowany wyborca. Dla kapitału *homo consummens*, którego jedyną świątynią są hipermarkety, a celem życia nieograniczona konsumpcja. Lem przypuszcza, że istnieją międzynarodowe instytucje wyspecjalizowane „w ogłupianiu ludzi”²⁵. Służą temu przede wszystkim środki masowego przekazu, zwłaszcza te najpotężniejsze - telewizja i Internet. Sprawie tej Lem poświęca sporo uwagi w swoich refleksjach nad współczesnym stanem umysłów. Powiada, że przestał już oglądać telewizję i korzystać z Internetu, bo „kanałami najnowszych technologii pompuje się w ludzi najobrzydliwsze brednie”²⁶. By się o tym przekonać starczy przyjrzeć się serialom, którymi przepełnione są wszystkie telewizyjne kanały. Wyróżniają się te, w których śmiech publiczności nagrany jest już przez aktorów. Nie wiadomo, czy robi się to, by uwolnić widza od samodzielnego reagowania na sytuacje komiczne, czy dlatego, że nic w nich śmiesznego naprawdę nie ma. A może dlatego, że ma się go już jako na tyle zdezorientowanego, że sam nie jest w stanie rozpoznać, co jest śmieszne, a co nie? Wybitny polski logik profesor Roman Suszko uważał, że takie jest główne zadanie społeczne pedagogiki, „mącenie w głowach”.

²⁴ W tym kontekście warto odnotować pewien fakt: 31 maja 1923 r. Kongregacja Świętego Oficium orzekła, że ani przypisywane o. Pio paranormalne właściwości, ani jego rzekome stygmaty („objawily” mu się już w 1918 r.) nie mają znaczenia nadprzyrodzonego. Oficjum nakazało mu pokutę i zakazało publicznego odprawiania mszy. W 1933 r. restrykcje zostały cofnięte.

²⁵ Wywiad z Lemem TV - 2, *Linia specjalna*, 19 XII 2000.

²⁶ *Świat na krawędzi*. Ze S. Lemem rozmawia Tomasz Fiałkowski. Kraków 2000. s. 109. Patrz także s. 111, 146, 147.

W propagandę magicznego poglądu na świat angażują się teraz bezpośrednio rządy, i to niezależnie od systemu sprawowania władzy. Oto trzy przykłady z Polski.

Pierwszy pochodzi z czasów gierkowskich. Do propagandy okultyzmu, zwanego wówczas „psychotroniką”, zaangażowani zostali znani dziennikarze, którym do dyspozycji oddano najpoczytniejsze czasopisma i telewizję. Zadanie polegało nie tylko na popularyzowaniu rewelacji okultystycznych, lecz także na krytykowaniu, a nawet ośmieszaniu racjonalistów, usiłujących się tej propagandzie przeciwstawić. Kwalifikowano ich jako kontynuatorów średniowiecznej Inkwizycji, jako ludzi tępych i ograniczonych. Celował w tym zwłaszcza A. Małachowski, nazywając sceptyków „bękartami po Kartezjuszu”. Promocja psychotroniki polegała nie tylko na przyzwoleniu na jej głoszenie i udostępnianie do tego celu odpowiednich środków finansowych i wydawniczych (np. partyjne wydawnictwo KAW). Nad okultyzmem rozpostarto ochronny parasol chroniący przed krytyką. Funkcję cenzora pełniła Polska Akademia Nauk²⁷.

Drugi przykład rządowej promocji obskurantyzmu pochodzi sprzed trzech lat. W pierwszym programie telewizji każdy mógł zobaczyć, jak premier profesor Jerzy Buzek wręcza jakiemuś szarlatanowi nagrodę i medal za największe osiągnięcie ostatnich lat w dziedzinie nauki i wynalazczości. Człowiek ów zaprezentował mianowicie papierową piramidkę o nadzwyczajnych właściwościach. Dawniejsi okultyści polecali ją jako urządzenie do ostrzeżenia żyletek zawartą w niej energią „podobną do energii laserowej”. (Wówczas ostre żyletki można było kupić tylko za dolary w „PeKaO-Pe-wex”). Tym razem telewizzowie zostali poinformowani, że energia emitowana przez piramidkę posiada także właściwości „tonizujące”. Wręczając nagrodę i gratulując laureatowi premier wyraził ubolewanie, że Polski nie stać na razie na zbudowanie według projektu „wynalazcy” „generatorów energii tonizującej” (w większej skali) w różnych stresujących miejscach, jak chociażby na skrzyżowaniach ulic wielkich miast. Trudno przypuszczać, by premier robił tu z siebie błazna dla uciechy publiczności. Trudno także sobie wyobrazić, by profesor-przyrodnik nie zdawał sobie sprawy z absurdalności w nagradzaniu takiego „wynalazcy”. Pozostaje chęć mącenia ludziom w głowach.

Trzeci przykład rządowego poparcia dla ekspansji obskurantyzmu jest jeszcze świeższej daty. Chodzi o promocję przez znanych polityków największej w Polsce wyższej szkoły okultyzmu. Szkołą tą jest Europejska Akademia Psychologii Integracyjnej Jupiter (EAPI) w Łodzi. W witrynie

²⁷ Bardziej szczegółowy i udokumentowany opis roli PAN w tłumieniu krytyki okultyzmu zainteresowany czytelnik znajdzie w naszym artykule *Neookultyzm w dwadzieścia lat później*, zamieszczony w książce *Sklonność metafizyczna*. Warszawa 1997, s. 209-210.

strony internetowej tej akademii eksponowane są wizerunki przywódców partii politycznych, a przede wszystkim byłego premiera Jerzego Buzka i premiera aktualnego - Leszka Millera. Cytowana jest wypowiedź Millera skierowana do młodzieży w czasie jego kampanii wyborczej, której fragment „... nikt nie będzie wam dyktował, w co macie wierzyć i... gdzie macie się uczyć” stanowi propagandowe hasło akademii. Zamieszczone tu są także zdjęcia prezydenta Kwaśniewskiego i marszałka sejmu Borowskiego. Wszyscy ci politycy sfotografowani są w towarzystwie przedstawiciela tej „akademii”. Czemu innemu służyć ma ich obecność w witrynie akademii, jeśli nie legitymizacji jej działalności?

Oto jakie treści programowe realizuje owa „akademia”. Przede wszystkim zdumiewa, że łódzka akademii „Jupiter” wydaje swoim absolwentom (jest ich już ponad tysiąc) dyplomy magistra Wyższej Szkoły Psychologii w Moskwie, a część wykładowców i egzaminatorów nie zna języka polskiego. Polscy studenci tej szkoły kształceni są na następujących kierunkach: parapsychologia, różdżkarstwo, kosmobiologia, odnowa psychobiologiczna, chromoterapia, numerologia i chiromancja. Przedmiotem nauczania jest także astropsychologia, wróżenie z kart tarota, masaż polinezyjski i „świecowanie uszu”. Uczelnia działa już od 10 lat i ma oddziały w Warszawie, Gdańsku, Białymstoku, Szczecinie, Krakowie oraz Poznaniu. Jej wykładowcami byli m. in. A. Anuszwili z Rosyjskiej Akademii Nauk (specjalista od „wykrywania mało widocznych obiektów”), Kathy Snyder- biskup Chrześcijański Kościoła Spirytystycznego w USA, medium jasnowidząca i jasnośyszcząca²⁸.

Ze strony internetowej tej akademii dowiadujemy się ponadto, że wśród wykładowców są także okultyści polscy. Wspomniany już Lech Emfazy Stefański - „rozwija [u studentów] zdolności parafizyczne (typu wyginania metalu)”, oraz uczy ich „obrzędów nestinarskich ... sprawowanych boso na rozżarzonych węglach”. Niejaki Lech Okuniewski zaś - dyplomowany bio-energoterapeuta - „zna m. in technikę uzdrawiania na odległość za pomocą fantomu, czyli kopii astralnej nieobecnego przy nim fizycznie pacjenta. W diagnostyce korzysta z wahadła i połączenia z mentalem wszechświadości, który dostarcza informacji o przeszłości i teraźniejszości”. Wykładowcą jest również jakiś autor hipotez dotyczących ziemskiego pochodzenia Obcych. Zgodnie z jego teorią, istnieje wielkie prawdopodobieństwo, że wewnątrz Ziemi zamieszkują „... humanoidy - istoty biologicznie nam pokrewne, ale stojące na znacznie wyższym szczeblu rozwoju”. W „akademii” zatrudnieni są także specjaliści od nauczania takich praktyk jak „geomancja”, „medytacja trój wy miarowa”, „numerologia” i „myślenie pozytywne”. Pobierane tu nauki mają stanowić „alternatywę” dla uniwersyteckiej psychologii.

²⁸ Informacja ta pochodzi z artykułu P. Siennickiego *Dyplom z ciemnoty*, „Wprost” nr 1028 z 11 sierpnia 2002 r.

Uczelnia ta stara się, „by dostrzegano ją w świecie polityki”. I starania te są skuteczne. Jej przedstawiciele byli zapraszani na spotkania z premierem Jerzym Buzkiem i jego ministrami. Głównym punktem programu politycznego uczelni jest „walka o wolność zawodu psychologa”. Szkoła prowadzi także szeroko zakrojoną działalność społeczną i edukacyjną. Uczestniczy, na równi z innymi uczelniami wyższymi, w konferencjach naukowych i sympozjach poświęconych nowoczesnym praktykom dydaktycznym. „Akademia” wzięła udział m. in. w wystawie nowoczesnych technik nauczania „EDUKACJA 2000”, której patronował prezydent Łodzi; uczestniczyła w I Kongresie Polskiego Szkolnictwa Niepublicznego, który odbył się pod patronatem przewodniczącego Rady Miejskiej Łodzi. Za swą działalność EAPI otrzymała wyróżnienia i certyfikaty, np. wyrazy uznania ze strony Urzędu Miasta Łodzi i Izby Międzynarodowej Współpracy Gospodarczej i Naukowej.

Dodajmy jeszcze, że instytucje te i politycy firmują uczelnię działającą w Polsce nielegalnie - nie uzyskała ona rejestracji przez MEN. Faktyczne uznanie działalności EAPI w Łodzi przez najwyższych przedstawicieli rządu Rzeczypospolitej jest zatem nieformalną koncesją na rzecz krzewienia obskurantyzmu nie tylko przez tę „akademię”, ale zarazem poparciem dla działalności takich „uczelni” w całym kraju. Politykom nie przeszkadza jak widać okoliczność, że ten szalbierski „Jupiter” pod ich szyldem wyłudza pieniądze za bezwartościowe „dyplomy”. A takich „wyższych szkół” o podobnych ofertach programowych jest w Polsce więcej. Wymienimy tylko dwie: Wyższą Szkołę Psychotroniki, występująca również pod nazwą „Akademii Energoinformacji” (posiada swe oddziały w wielu miastach na terenie całego kraju), oraz Akademię Wiedzy Tajemnej, która uczy, jak pokonać konkurencję, powiększyć dochody, korzystnie sprzedać samochód metodą „pozytywnego oddziaływania”.

Ile dokładnie w Polsce jest takich „szkół wyższych”, „uniwersytetów” i „akademii” - nie wiemy.

6. Wniosek. Oświeceniowe przeświadczenie, że nauka może wyprzeć potrzebę wiary w magię i cuda, okazała się złudzeniem. Za sprawą osiągnięć nauki, a zwłaszcza jej technicznych zastosowań stosunek do nauki przybrał stopniowo charakter religijny. W nauce dopatrywano się antidotum na wszystkie nieszczęścia społeczeństw i jednostek. Rozkwitała nadzieja, że dzięki nauce każdemu będzie lepiej - i to nie tylko co do dobrobytu, lecz również pod względem wolności, sprawiedliwości i kultury życia. Nadzieje te stały się nową wiarą człowieka Zachodu - scjentyzmu. Ta nowa wiara, choć nie zwyciężyła starych, ale stała się dla nich alternatywą. Bo wiarę może skutecznie zastąpić tylko inna wiara.

Te oczekiwania zawiodły i scjentyistyczna utopia traci wyznawców. Zawiodła nie nauka, lecz nadzieje soteriologiczne w niej pokładane: z wy-

jątkiem może jednej: żywa jest wiara w możliwość nieograniczonego przedłużania ludzkiego życia.

Załamywanie się wiary w naukę z jednej strony, a gaśnięcie chrześcijaństwa i wiary w Opatrzność z drugiej, stwarzają pustkę, którą wypełniają stare wierzenia i mity, a także praktyki magiczne i przesady. Zepchnięty przez chrześcijaństwo i naukę z pola magiczny pogląd na świat dziś wkracza na dawne miejsce. Odżywają wierzenia archaiczne, często przenoszone z innych kręgów kulturowych, głównie azjatyckich - z reguły docierające do nas okrężnie przez Amerykę. Z Ameryki do Europy przeszła formacja ideowa New Age. Według określenia jednego z jej krytyków działa ona jak odkurzacze: wciąga w siebie wszystko, co zostało wymiecione ze wszystkich wieków²⁹.

Antyracjonalizm jest wyrazem uzasadnionych obaw, jakie musi budzić rozwijająca się z żywiołową siłą cywilizacja naukowo-techniczna, oraz coraz bardziej obcy ludzkiej naturze i ludzkiemu sposobowi odczuwania naukopochodny obraz świata. Sposób, w jaki ów antyracjonalizm próbuje się tej dynamice przeciwstawić, jest naiwny, często też prostacki i szarlatański. Ale trzeba zauważyć, że jest próbą zapelnienia tej duchowej pustki, którą u wielu nauka stwarza, a której nie jest zdolna niczym wypełnić.

W duchowej sytuacji naszej epoki jest jednak pewna jasna strona. Stanowi ją mniejszość, która bez względu na okoliczności, mody, dziejowe wstrząsy, propagandę obskurantyzmu, kryzys ideologii i wartości, trwa niezłomnie przy racjonalizmie. Oznacza to, że przynajmniej część społeczeństwa zachowuje trzeźwy sąd i zdrowy rozsądek. W niej cała nasza nadzieja.

²⁹ J. Drane: *Co New Age ma do powiedzenia Kościołowi*. Kraków 1992. s. 15.

BOHDAN CHWEDEŃCZUK
Uniwersytet Warszawski

PRZECIW TRANSEMPIRYSTOM*

Zawiązanie. Dawno temu zawiązał się spór. Zawiązał się, bo wykroczył poza żywiołową wymianę zdań i wszedł w instytucję. Instytucją tą jest filozofia. Oto ten spór w postaci instytucjonalnej.

Wtedy tylko wiem, że coś się dzieje, gdy mam tego świadectwo, a wtedy tylko mam tego świadectwo, gdy jest to świadectwo zmysłów. Ta strona sporu nosi miano *empiryzmu*. Dochodzi tu do ekscesów. Najśmielszy z nich kulminuje w poglądzie, że wtedy tylko coś się dzieje, gdy mam świadectwo zmysłów, że się to dzieje¹.

A oto strona przeciwna empiryzmowi. Wtedy tylko wiem, że coś się dzieje, gdy mam tego świadectwo, a świadectwo mam też wtedy, gdy nie jest to świadectwo zmysłów. Tę stronę sporu nazywam *transempiryzmem*. I tu dochodzi do ekscesów. Najśmielszy z nich kończy się poglądem, że wtedy tylko coś się dzieje, gdy jest to świadectwo².

Spierające się strony zarzucają sobie nawzajem różne rzeczy, a najważniejszy zarzut, jaki każda kieruje pod adresem drugiej, ma z pozostałym częścią wspólną. Empirysta zarzuca bowiem transempirystę, że wznosi się nad poświadczony zasób świadectw, a transempirysta empirystę, że schodzi poniżej poświadczanego poziomu świadectw. Innymi słowy, każdy wypomina pozostałemu, że odstępuje od poświadczanego zasobu świadectw, transempirysta bowiem sięga, według empirysty, do świadectw, których nie ma, a empirysta nie sięga, według transempirysty, do świadectw, które są. Bywają też kłątwy, a gdy do nich dochodzi, transempirysta słyszy od swojego przeciwnika, że jest uzurpatorem, a empirysta od swojego, że jest likwidatorem³.

Spór ten jest nierozstrzygalny w instytucji, w której się toczy, czyli w filozofii. Rozstrzygnięciu stoi bowiem na nieusuwalnej przeszkodzie *aporia*

* Do napisania tego tekstu pobudził mnie Marcin Gokieli, doktorant w Instytucie Filozofii UW, który zakwestionował na wykładzie semantykę empirystyczną. Składał mu tę drogą wyrazy podziękowania.

¹ Historyczną realizacją tego poglądu jest idealizm Berkeleya. Jest on też jedyną możliwą logicznie jego realizacją. Starłem się to pokazać w artykule: Berkeleya *Traktat o zasadach poznania*. „Przegląd Filozoficzny. NowaSeria”, rocznik III, numer 4, s. 133-149.

² Pogląd ten miał różne historyczne realizacje. Głośniejsze z nich to idealizmy Platona, Hegla, Husserla. Opis pełniejszy tego wybujałego dzieła transempiryzmu zawierałby myśl, że rzeczywistość ma naturę umysłu lub jego stanu czy wytworu.

³ W piśmiennictwie i oratorstwie filozoficznym kłątwy i obelgi występują w różnych kostiumach. O transempirystach mawia się, że są irracjonalistami, a o empirystach, że są redukcjonistami.

braku instancji rozjemczej. Oto znajoma postać tej aporii: żeby stwierdzić, dzięki jakim świadectwom wiem, że coś się dzieje, trzeba kierować się między innymi jakimiś świadectwami, ale dopiero stwierdzenie, dzięki jakim świadectwom wiem, że coś się dzieje, pozwala kierować się jakimiś świadectwami.

Każde z naszych stanowisk ma drugi filar. Drugim filarem empiryzmu jest empiryzm co do znaczeń, a transempiryzmu - transempiryzm co do znaczeń. Empiryzmowi co do znaczeń przypisuję następującą postać: wyrażenie mojego języka ma znaczenie tylko wtedy, gdy jest mu przyporządkowane, wprost lub niewprost, świadectwo zmysłów⁴. A tak wygląda transempiryzm co do znaczeń: wyrażenie mojego języka ma znaczenie, choć nie jest mu przyporządkowane świadectwo zmysłów.

Spór o to, który z tych filarów semantycznych jest nośny, jest filozoficznie nierozstrzygalny, tak jak spór o racje. Rozstrzygnięciu stoi tu bowiem na nieusuwalnej przeszkodzie, tak samo, aporia braku instancji rozjemczej. Żeby bowiem ustalić, co daje znaczenie wyrażeniom mojego języka, trzeba użyć języka, ale nie ma języka bez znaczeń, tych zaś nie ma, dopóki nie wiadomo, skąd je brać.

Empiryzm i transempiryzm mają więc po dwa filary- jeden z tej pary to empiryzm bądź transempiryzm *co do racji*, a drugi to empiryzm bądź transempiryzm *co do znaczeń*. Nierozstrzygalni ośc zasadnicza obu sporów decyduje o ich nierozstrzygalności faktycznej. Strony nie rozstrzygnęły owych sporów, choć toczą je od bardzo dawna, bo nie mogły ich rozstrzygnąć.

Rozwiązanie. Odmawiam wobec powyższego udziału w tej grze. Odchodzę od stolika. Spór ten mnie nie obchodzi, obchodzi mnie natura znaczenia, czyli odpowiedź na pytanie, co zapewnia wyrażeniom mojego języka znaczenie. Pytanie to rozstrzygam sobie w dwóch krokach. Krok pierwszy jest decyzją, a drugi jest logicznym następstwem pierwszego. Postawiwszy moje kroki, osiągam położenie, z którego widać bezkresne pole badań, a na nim wiele się już zdarzyło, wszystko zaś może się jeszcze zdarzyć.

Postanawiam traktować kwestię natury znaczenia jako empiryczną⁵, tak jak kwestię natury trawienia czy grawitacji. Postanowienia tego nie biorę

⁴ Mówię, gwoili jednorodności terminologii, o świadectwie zmysłów w sensie na tyle szerokim, by bodźce i doznania zmysłowe były świadectwami zmysłów.

⁵ Por. oświadczenie Donalda Davidsona: „teoria znaczenia (...) jest teorią empiryczną, z ambicjami wyjaśnienia działania języka naturalnego”, wypowiedziane w artykule *Prawda i znaczenie* (zob. D. Davidson: *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, wybór i wstęp B. Stanosz, tłumacze różni. Warszawa 1992, s. 14).

Nie uświadamiam sobie, bym sugerował się Davidsonem, wypracowując moje stanowisko. Choćby tak jednak było, mówimy dwie różne rzeczy: on charakteryzuje swoją teorię, która jest owocem ujęcia teorii prawdy jako teorii znaczenia, ja wyrażam postawę wyznaczającą minimum, którego oczekuję od dowolnej teorii znaczenia, jeśli ma mnie zadowalać - ma być empiryczna.

z powietrza, lecz z obserwacji życia. Obserwacje prowadzą do przekonania, że język to narzędzie komunikowania się ludzi, a ludzka komunikacja językowa to zjawisko przyrodnicze.

Jeśli moja kwestia jest przyrodnicza, mam przed sobą krok drugi. Trzeba tylko przyjąć do wiadomości, że kwestie przyrodnicze rozstrzygamy wysuwając przypuszczenia, czyli hipotezy.

Stawiam zatem krok drugi - jest nim *hipoteza*., a daję jej znaną mi już postać empiryzmu co do znaczeń: wyrażenie mojego języka ma znaczenie tylko wtedy, gdy jest mu przyporządkowane, wprost lub niewprost, świadectwo zmysłów.

Gdy mam tę hipotezę, znajduję jej odpowiedniki w różnych miejscach historii myśli. *Nihil in mente quod non prius in sensu* - to jeden z dawniejszych. A oto jeden z nowszych: „(...) przyswajanie znaczeń słów musi ostatecznie opierać się na świadectwie zmysłów⁶. Głosy te wzmacniają moje wyjściowe zaufanie do empirystycznej semantyki w postaci inicjującej ją hipotezy. Znajduję też wypowiedź, którą parafrazuję, by wyrazić najlepiej, jak potrafię, oczekiwanie, które wiąże z tą hipotezą: sama nauka odkryła, choć nie na niezawodnej drodze, że jedynym źródłem sensu, jaki mamy, gdy mówimy o świecie, są bodźce odbierane przez nasze receptory zmysłowe⁷.

Podtrzymuję moją hipotezę, do chwili bowiem, w której piszę te słowa, nie natrafiłem na nic, co by ją obalało. Ilekroć przedstawiają mi coś jako pizypadek lub klasę przypadków obalających moją hipotezę, tylekroć, jak dotąd, stwierdzam, że mam przed sobą wyrażenie lub klasę wyrażen sensownych, bo sensownych empirycznie, albo kryptoempirycznych, a więc sensownych, gdy osiągalna jest empiryczna ich parafraza, albo pozbawionych sensu.

Inne teorie nie robią już na mnie wrażenia, są bowiem sprzeczne z moją hipotezą, ta zaś ciągle opiera się próbom jej falsyfikacji i służy mi do wyjaśniania oraz prognozowania zjawisk ludzkiej komunikacji językowej. Weźmy przykłady tych usług.

Nie sposób *wyjaśnić* sukcesów poznawczych nauki, gdy pomija się fakt, że jest produktem współpracy uczonych, a nie da się opisać tej współpracy inaczej niż jako działalności przebiegającej we wspólnym środowisku językowym, nie można natomiast wskazać innego wspólnego języka niż ten, dla którego źródłem i barierą sensu jest doświadczenie. I podobnie, trudno o lep-

⁶ To jeden ze składników Quine'a teorii znaczenia. Zob. jego *Epistemologię znaturalizowaną*, w: W. Van Orman Quine: *Granice nauki i inne eseje filozoficzne*, przełożyła B. Stanosz. Warszawa 1986, s. 111.

⁷ To parafraza następującego zdania Quine'a: „(...) sama nauka bowiem odkryła, choć nie na niezawodnej drodze, że jedynym źródłem informacji, jakie mamy o świecie, są bodźce odbierane przez nasze receptory nerwowe” (zob. W. Van Orman Quine: *Na tropach prawdy*, przełożyła B. Stanosz. Warszawa 1997, s. 41).

sze wyjaśnienie braku lub, jeśli kto woli, ubóstwa owoców poznawczych filozofii, niż niewyszukana konstatacja, że jest to działalność nasycona wypowiedziami pozbawionymi związków z doświadczeniem, a więc pozbawionymi sensu.

A oto *progniza*. Sięgam do głośnego autora i przewiduję, że losowo wybrane zdanie okaże się albo kryptoempiryczne, a więc, po stosownej parafrazie, wyposażone w znaczenie, albo nieempiryczne, a więc pozbawione znaczenia. Biorę: „«Ja» to czysta świadomość towarzysząca wszelkim pojęciom”⁸. Jeśli znaczy to tyle, co: „Każdego pojęcia używa jakiś człowiek”, wiem, co to znaczy. Wiem też, że tak sparafrasowane zdanie jest fałszywe, istnieją bowiem pojęcia, których używa mój komputer, skoro, na przykład, sygnalizuje mi błędy ortograficzne; istnieją też pojęcia, których używa mój pies. Jeśli zaś taka parafraza jest niestosowna, niczego nie wiem, nie znam bowiem - by wymienić tylko niektóre moje ignorancje - ani warunków użycia kluczowego w tym zdaniu wyrażenia „czysta świadomość”, ani charakteru relacji między czystą świadomością a wszelkim pojęciem, czyniącego z niej relację towarzyszenia. Gdy nie mam oparcia w doświadczeniu, wszystko mi wolno. Nie bez kosztów jednak, bo kosztem obracania pustymi słowami.

Zarzuty wraz z odpowiedziami. Weźmy najpierw zarzut *jałowego ruchu*. Twój ruch - usłyszę - niczego nie daje, nadal bowiem jesteś wystawiony na wskazaną przez samego siebie aporię braku instancji rozjemczej.

Otóż, nie. Instancja rozjemcza jest potrzebna, gdy jestem z kimś w sporze - wówczas jej potrzebujemy, czy będzie to kij, czy rachunek zdań. Tu nie jestem z nikim w sporze lub, co na jedno wychodzi, jestem w sporze z przyrodą. I wybieram sposób postępowania, metodę prób i błędów, wzorowaną na kluczowych zasadach owocnej metodologii nauk empirycznych. Ten sposób postępowania jest pod własną kontrolą - używam go o tyle, o ile próby używania go dają w przewadze trafienia nad błędami, czyli przewagę zdań, co do których oczekuję, że są prawdziwe, nad tymi, o których wiem, że są fałszywe.

⁸ Wybieram, zwyczajem utrwalonym w mojej tradycji, z Martina Heideggera (zob. jego *Bycie i czas*, przełożył B. Baran. Warszawa 1994, s. 447).

Zwrócono mi uwagę na wykładzie, że heideggerysta mógłby powiedzieć, iż czysta świadomość nie ogranicza się do człowieka, błędna zatem jest moja parafraza zdania Heideggera, a tym samym fałszywość tak sparafrasowanego zdania, jeśli jest ono fałszywe, nie obciąża rachunku Heideggera. Nie udzieliłem wówczas zadowalającej odpowiedzi. Odpowiadam więc po namyśle: parafrazując kierowałem się poczuciem, wzbudzonym przez moje kontakty z filozofiami czystej świadomości, że kiedy mowa o czystej świadomości, mowa o czymś takim, co da się „wyekstrahować” ze świadomości *co najmniej* ludzkiej. Mniejsza jednak o to, wystarczy mi bowiem coś, co ta wymiana zdań od razu pokazuje: że parafraza uempiryczniająca Heideggera to bezowocne zajęcie, każdej bowiem jakiś heideggerysta coś zarzuci.

Weźmy teraz zarzut *samo spełniające go się proroctwa*. Definiujesz chyłkiem - powie mój oponent - znaczenie wyrażenia jako jego treść empiryczną, to zaś zapewnia ci nietykalność: wszystko, co nie ma treści empirycznej, trafia na mocy utajonej definicji do rubryki bezsensów.

Otóż, nie. Nie definiuję, jestem bowiem w położeniu, o którym powiedziano, a powiedzenie to nie straciło na ważności, że „tak zwana semantyka znajduje się w znacznie gorszym stanie niż teoria składni, ponieważ *przednaukowe* pojęcie, na którym semantyka się opiera - *przednaukowe* pojęcie *znaczenia* - samo jest w znacznie gorszej kondycji niż *przednaukowe* pojęcie składni”⁹. W tym położeniu nie stać mnie na definicję, gdybym ją wszakże miał, zadbałbym o to - a nie wymaga to szczególnej biegłości, by definicja znaczenia była niezależna od kryterium znaczenia, czyli opisu warunków, pod którymi wyrażeniu przysługuje znaczenie. Posługuję się więc *przednaukowym* pojęciem znaczenia, które rzecz jasna niesie pewne wytyczne co do swojej treści - na przykład taką, że rozumieć wyrażenie, czyli mieć do czynienia z wyrażeniem wyposażonym w znaczenie to znać warunki jego prawdziwości, gdy jest to zdanie, a gdy słowo, rozpoznawać oznaczaną przez nie rzecz - a moja hipoteza semantyczna wskazuje warunek, pod którym owym wytycznym pojęciowym staje się zadość.

Przejdźmy z kolei do zarzutu z *dualizmu znaczeń*¹⁰. Istnieją - głosi ten zarzut - wyrażenia bezspornie sensowne, a niezwiązane z doświadczeniem. Są to w każdym razie wyrażenia logiki i matematyki.

Mam dwie rozłączne i warunkowe odpowiedzi na ten zarzut. Jeśliby się okazało, że wyrażenia logiki i matematyki mają empiryczny rodowód znaczeniowy - a za hipotezą tą niemało przemawia - okazałoby się tym samym, że nie ma dualizmu znaczeń, a jest co najwyżej idealizacja znaczeń, w logice i matematyce dalej posunięta niż w fizyce, a znacznie dalej niż w psychologii. Jeśliby się natomiast okazało, że wyrażenia logiki i matematyki nie mają empirycznego rodowodu znaczeniowego, wcale by się nie okazało, że są pozaempiryczne. Okazałoby się tylko, że są nieempiryczne. To zaś, wbrew pozorom, czyni zasadniczą różnicę, nie wszystko bowiem, co nieempiryczne, jest pozaempiryczne, choć wszystko, co pozaempiryczne, jest nieempiryczne. Nieempiryczne wyrażenia logiki i matematyki, gdyby wypadło je za takie

⁹ Spostrzeżenie to pada w opublikowanym w roku 1975 artykule Hilary’ego Putnama *Znaczenie wyrazu „znaczenie”* (zob. H. Putnam: *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przełożył A. Grobler. Warszawa 1998, s. 94).

Por. też uwagę Quine’a: „Gdybyśmy znaleźli akceptowalną relację tożsamości znaczenia, byłibyśmy zaledwie o krok od akceptowalnej definicji znaczeń. Jak bowiem zauważyło wielu filozofów, znaczenie danego wyrażenia można zdefiniować jako klasę wszystkich wyrażen mających to samo znaczenie” (zob. W. Van Orman Quine: *Na tropach prawdy*, wyd. cyt., s. 87).

¹⁰ Zarzut ten rozpatrywałem dość obszernie w swojej książce *Przekonania religijne*. Warszawa 2000, s. 65- 72.

uznać, uznalibyśmy przypuszczalnie za utworzone z treści zdeponowanych w naszym naturalnym języku.

I jeszcze zarzut *sekiarskiego okaleczenia kultury*. Jakim prawem - słyszę nierzadko - odmawiasz sensu całym obszarom wypowiedzi, które ludzie rozumieją, którym wszakże brak empirycznej treści, a bez których nie ma kultury. Nie ma przecież kultury bez metafizyki, religii, poezji.

Uprawnia mnie do tej odmowy moja nieobalona dotąd hipoteza. Przesądza bowiem, że kiedy mówimy o świecie w słowach nieopartych na doświadczeniu, zdaje nam się tylko, że o nim mówimy, nie sposób bowiem mówić o czymś w słowach, o których nie wiadomo, o czym mówią. Kiedy więc mówimy w metafizyce, religii czy poezji w słowach nieugruntowanych empirycznie, nie mówimy o świecie. Z powyższego żadną miarą nie wynika, że nic się tam nie dzieje z naszym językiem i tym samym z nami. Przeciwnie, dzieją się, dzieją rzeczy, które niejeden z nas ma za nieodzowne, żeby żyć.

JAN ZUBELEWICZ
Politechnika Warszawska

FILOZOFIA WYCHOWANIA - ODPOWIEDŹ POLEMISTCE

W vol. 35,2003 „Edukacji Filozoficznej” ukazała się polemika Pani Marii Wanat-Goriaczko (*Aksjocentryzm czy pajdocentryzm?*) do mojej pracy *Filozofia wychowania: aksjocentryzm i pajdocentryzm*. Warszawa 2002. Autorka polemiki zgłosiła różne uwagi krytyczne, z którymi zgodzić się nie mogę.

1. Pierwszy zarzut dotyczy abstrakcyjności przeprowadzonych analiz. Nie bardzo wiadomo, według autorki, jaka jest pożyty wna treść omawianych stanowisk: aksjocentryzmu i pajdocentryzmu i w jaki sposób można by tę treść odnieść do doświadczeń codziennej pracy w szkole. Obiekcja ta, w moim rozumieniu, polega jednak na nieporozumieniu. Filozofia wychowania formułuje najogólniejszą wiedzę o celach i metodach nauczania. Z tej wiedzy wynikają określone teorie wychowania i w dalszym etapie ogólny i szczegółowy program wychowawczy. Niejako na końcu są konkretne czynności i procesy wychowawcze. Filozofia wychowania nie jest poradnikiem **pedagogicznym** i w tym sensie nie podaje konkretnych rozwiązań w danej sprawie¹. Niemniej, przesądza już ona ogólne nastawienie do celów i środków, np. do „bycia sobą” i kształtowania osobowości, do przymusu, do praw dziecka i praw ucznia itd.

2. Maria Wanat-Goriaczko przytacza następujący fragment z *Filozofii wychowania*: „Aksjocentryzm przychyła 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”. „W cytacie tym - pisze autorka - zawarte jest błędne przekonanie, że wartości są gdzieś zapisane na stałe, na wzór platońskich idei, zatem autor kwestionuje proces ewoluowania kultury. (...)” (s. 85). Rzeczywiście, przyjmuję, że wartości są gdzieś zapisane. Czy na wzór Platońskich idei, czy w jakiś inny sposób, to już jest sprawa dalsza. I to wszystko jest do pogodzenia z procesem ewoluowania kultury. Pokazuje to np. Nikolai Hartmann (1882-1950)².

¹ Patrz np. U. Schrader: *Spór o filozofię wychowania. Polemiczne uwagi do recenzji książki Zubelewicza*, „Edukacja Filozoficzna” 2003, vol. 35, s. 93-94.

² Patrz np. N. Hartmann: *Najważniejsze problemy etyki*. „Znak” 1974, nr 11 (245), s. 1448-1449.

3. Autorka polemiki z jednej strony częściowo solidaryzuje się z moją krytyką w sprawie permanentnych reform systemu nauczania i tworzenia klas eksperymentalnych. Z drugiej jednak strony zauważa, iż „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” (s. 86).

Rzeczywiście, w taki sposób dosyć często przedstawia się cele reformy szkolnej. Są to jednak cele deklarowane. Do celów rzeczywistych trzeba, ewentualnie, dochodzić samemu. Dotykamy w ten sposób wielkiego problemu relacji między celami deklarowanymi a celami rzeczywistymi. Na ten temat słów kilka.

4. Cele stawiane przez człowieka, przez programy społeczno-polityczne mogą być dwojakiego rodzaju. Są to cele deklarowane szczerze i cele tajne. Te drugie podzielimy na dwie grupy: te, których nie chcemy, by inni je odkryli i te, które pragniemy, by były poznane przez innych, ale których nie chcemy (a czasami chyba nie możemy) deklarować wprost. Cele obu tych grup ukryte są za różnymi symbolami. Do maskowania grupy pierwszej najlepiej nadają się cele pozorowane czy udawane. Cele te, z reguły, mają w dobrym świetle przedstawiać daną osobę, program, partię itp., oddziaływać perswazyjnie na innych i, w konsekwencji, ułatwić a nawet przyczynić się do realizacji celów ukrytych. Druga grupa celów tajnych jest ukryta za innymi symbolami. Chcemy, by inni, zapoznając się z tymi symbolami, odkryli ukryte cele, z nimi się utożsamili i dostosowali się do nich. Uważa się, że w pewnych sytuacjach głoszenie celów wprost zmniejsza rangę całej sprawy, zmniejsza też tajemniczość i znaczenie głoszącego, uwłacza niejako jego czci. Wykorzystuje się takie środki, jak: ironię, eufemizmy, przenośnie, dwuznaczniki itd. Do ukrytych celów dochodzi się głównie opierając się na głoszonych wypowiedziach i napisanych tekstach. Trzeba wtedy niejako słuchać między wypowiedziami i czytać między wierszami.

Oprócz omawianych celów można jeszcze, w pewnym sensie, wyróżnić cele ukryte nie zamierzone. Jest to świat efektów ubocznych. U jego podłoża leży niedoskonałość poznawcza człowieka. Zestawiając omawiane cele otrzymamy następujący schemat:

Cele _____

deklarowane szczerze tajne, ukryte za symbolami ukryte - nie zamierzone: świat
efektów ubocznych

za celami pozorowanymi za innymi symbolami

Gdy zechcemy zrozumieć jakiś program, powinniśmy: 1) zapoznać się z deklarowanymi celami, 2) wyodrębnić cele pozorowane, 3) ustalić cele tajne czy półtajne, 4) dokonać globalnej hierarchizacji celów deklarowanych szczerze i celów tajnych. Najłatwiejszy do zrealizowania jest punkt pierwszy. Dalsze zadania są niestety bardzo trudne. Na ogół jednak cele tajne są ważniejsze niż inne cele. Podobnie jest zresztą w odniesieniu do przyczyn³.

Jakie są cele reformy edukacji? O tym, jakie są cele deklarowane możemy dowiedzieć się na podstawie różnych aktów prawnych i publikacji Ministerstwa Edukacji Narodowej i Sportu. Ta część zadania jest względnie łatwa do wykonania. Trudniej jest odkryć cele pozorowane, cele tajne czy półtajne i cele rzeczywiste.

5. Jaki jest główny cel reformy edukacji? Czy są to zmiany organizacyjne czy systemowe? Skłaniam się do odpowiedzi, że są to głównie zmiany systemowe: trzeba sprostać oczekiwaniom w sprawie integracji naszego kraju z Unią Europejską. A te oczekiwania są przede wszystkim natury ideowej⁴. Równocześnie niemal wszystkie te systemowe i organizacyjne zmiany mają mieć charakter radykalny. W opinii polemistki „nikogo nie trzeba przekonywać do tego, iż wprowadzanie reform nie jest wyrazem braku szacunku wobec przeszłości, lecz jest wyrazem troski o przyszłość” (s. 86). W aksjocentryzmie troska o przyszłość występuje równorzędnie z troską o teraźniejszość i z troską o przeszłość. W pajdocentryzmie eksponuje się wiarę w lepszą przyszłość. Dopełnieniem tej wiary jest przekonanie o złej przeszłości. Ginie więc szacunek wobec niej. Nie ma go również w zreformowanej edukacji. Warto zauważyć, że ten oświatowy radykalizm jest osłabiany jedynie przez pewną kulturową bezwładność czy kulturowy opór tradycji.

Czy zreformowana edukacja zwiększa wychowawczą rolę szkoły? Niestety nie⁵. Reforma edukacji dokonuje się głównie w duchu pajdocentryzmu. Przejawia się to m.in. w pomniejszeniu roli wspólnot duchowych, takich jak: dom, Kościół, ojczyzna, szkolna wspólnota duchowa itd., w akcentowaniu partnerstwa między nauczycielami a uczniami oraz propagowaniu praw dziecka i praw ucznia. Nad przestrzeganiem tych praw ma czuwać instytucja

³ Bliższe relacje między różnymi celami omawiam w pracy *Świat woli a świat słowa* (w druku). Przedstawiony schemat wykorzystałem przy analizie filozofii dla dzieci propagowanej przez Matthewa Lipmana. Patrz: *Lipmana filozofia dla dzieci - analiza krytyczna*. „Kwartalnik Pedagogiczny” 2001, nr 2 (180), wyd. 2002, s. 67-100, czy rozdział w pracy *Dwie filozofie edukacji: aksjocentryzm i pajdocentryzm*. Warszawa 2003, s. 132-158.

⁴ Patrz np. J. Misiek: *Edukacja inaczej*. „Arcana” 1998, nr 3 (21) s. 44-57; P. Jaworski: *Nurt zagrożeń ideologicznych w projektowanej reformie oświaty*. „Arcana” 1998, nr 3 (21), s. 27-43 (przedruk w: „Zeszyt Edukacji Narodowej” 1999, nr 6, s. 71 -95); P. Jaworski: *Polska oświata pod presją utopii (u źródeł reformy edukacji)*. „Arcana” 2000, nr 1, s. 159-176.

⁵ Patrz np. B. Wolniewicz: *Szkola dzisiaj*, w: tenże: *Filozofia i wartości*. III. Warszawa 2003, s. 199-200.

rzecznika praw dziecka i instytucja rzecznika praw ucznia. Wszystko to nie tylko nie sprzyja wychowawczemu oddziaływaniu, ale wprost przeciwnie, przyczynia się do wzrostu przemocy między uczniami i powstania przemocy uczniów wobec nauczycieli⁶. Jest zresztą orientacyjna metoda sprawdzenia poziomu oddziaływań wychowawczych szkoły: im liczniejsza jest straż szkolna, tym mniejsze jest oddziaływanie wychowawcze szkoły. A jak wiadomo, straż szkolna rozrasta się, w szczególności w większych miastach.

Czy są jakieś ukryte czy półukryte cele reformy edukacji? Niewątpliwie tak. Zaliczyłbym do nich m.in. obniżenie czy może nawet radykalne obniżenie poziomu nauczania w zreformowanej szkole. Odbywa się to pod hasłem „odejścia od pamięciowej metody nauczania, na rzecz metody aktywizującej samodzielne myślenie ucznia”. Dotychczas, przypuszczalnie, rodzice słabo orientowali się, co do niższego poziomu nauczania w nowej szkole. W najbliższej przyszłości jednak wiedza ta - jak można domniemywać - stanie się powszechnie znana i wtedy rodzice zechcą wysłać swoje dzieci do szkół o wyższym poziomie nauczania. Temu popytowi odpowie podaż drogich prywatnych szkół i zasobniejsi rodzice (w tym reformatory oświaty) będą mogli skierować tam swoje dzieci. Szkoły państwowe będą miały niższy poziom nauczania niż szkoły prywatne⁷.

6. Maria Wanat-Goriaczko uważa, że powinno się dwa stanowiska pedagogiczne pogodzić ze sobą. W tym celu „należy pójść do dzieci i stanąć twarzą w twarz z ich problemami” (s. 87). Niestety, znów nie mogę się zgodzić z takim ujęciem zagadnienia. Różnica między ukazanymi stanowiskami jest zbyt radykalna, by mogła z nich powstać jakaś synteza. Warto może zauważyć, że skala metod w aksjocentryzmie jest szersza niż w pajdocentryzmie. W szczególności może być tak, że metody pajdocentryczne mogą być stosowane w aksjocentryzmie. W niektórych przypadkach dają one dobre rezultaty. Tak może być w przypadku nauczania dzieci upośledzonych, zaniedbanych, biednych i w niektórych przypadkach nauczania indywidualnego. Istnieje jednak pokusa, by dokonać generalizacji i odnieść nowe metody do wszystkich sytuacji i dzieci. Ale są to właśnie - w rozumieniu aksjocentryzmu - nieuprawnione uogólnienia. Tak prawdopodobnie było w przypadku lekarzy i pedagogów: Marii Montessorii (1870-1952) i Ovide’a Decoroly’ego (1871-1932). Oboje, niezależnie od siebie, rozpoczęli od wychowywania

⁶ Patrz np. A. Koraszewski: *Przyszłość narodu*. „Rzeczpospolita” 9-10 marca 2002. s. D5; J. Zubelewicz: *Przemoc uczniów wobec nauczycieli*, w: J. Kwapiszewski (red.): *Edukacja a wizje świata*. Słupsk 2002, s. 72-80; J. Zubelewicz: *Dwie filozofie* wyd. cyt., s. 78-81.

⁷ Patrz np. *Reforma edukacji. Czarno-białe i w kolorze. Na politycznym ringu* „Gazety Polskiej” spierają się minister Mirosław Handke i profesor Bogusław Wolniewicz. „Gazeta Polska” 22 lipca 1998, s. 12

dzieci anormalnych, po czym dopiero zajęli się dziećmi normalnymi w wieku przedszkolnym i szkolnym⁸.

Podobnie, w pewnym sensie, było z Johannem Pestalozzim (1746-1827). Swoją pądocentryczny system zaproponował dzieciom biednym, mieszkającym w odludnych miejscach w Szwajcarii. W tej sytuacji podejście jego dawało dobre rezultaty. Potem jednak swój system Pestalozzi upowszechnił. I wtedy system ten stał się przedmiotem krytyki przedstawicieli aksjocentryzmu, np. Johanna Wolfganga von Goethego (1749-1832) czy solidaryzującego się z nim Thomasa Manna (1875-1955). Thomas Mann, za pośrednictwem Boisseree'a, przytoczył krytykę Goethego:

„Boisseree opowiada, jakie żale Goethe wylewał przed nim na metodę Pestalozziego. Mogła być doskonała w pierwotnej koncepcji, kiedy dotyczyła niewielkiej klasy narodu, biednych ludzi zamieszkujących w porzucanych chatkach Szwajcarii i nie mogących posyłać dzieci do szkoły. Ale stała się najgłupszą w świecie, kiedy Pestalozzi rozwinął ją i zaczął stosować przy uczeniu języka, sztuki i wszystkich innych rodzajów wiedzy i umiejętności, tam gdzie koniecznie trzeba się liczyć z tradycją (...) A poza tym, jaką chępliwość wpaja to straszne wychowanie! Proszę popatrzeć, jak beczelni stają się smarkacze w takiej szkole; nie czują lęku przed obcymi, ale jeszcze im napędzają strachu! Zanika respekt i wszystko, dzięki czemu ludzie są dla siebie ludźmi. «Co by ze mnie wyrosło - wołał Goethe - gdybym nie był zawsze zmuszany do szanowania innych? Co za szaleństwo i furia w sprowadzaniu wszystkiego do poszczególnych jednostek i stwarzaniu samych bogów niezależności! (...)»⁹.

7. W opinii polemistki „nauczyciel nie może już pełnić tradycyjnej roli przekaznika wiedzy gotowej, trwałej i względnie stabilnej. Współczesny nauczyciel, poza przekazywaniem treści edukacyjnych, winien wyposażać ucznia w umiejętność selekcjonowania wiedzy, w refleksyjność i krytycyzm. (...) Wiedza, doświadczenie, własne przemyślenia stanowią pewne atuty nauczyciela w procesie nauczania, ale nie powinny tworzyć arbitra, gdyż są obciążone także słabymi stronami - chociażby rutyną i konformizmem” (s. 88). Już wcześniej zauważyliśmy, że autorka polemiki z aprobatą odniosła się do jednego z podstawowych celów reformy: „odejścia od pamięciowej metody nauczania, na rzecz metody aktywizującej samodzielne myślenie

⁸ Patrz np. B. Na Wroczyński *Współczesne prądy pedagogiczne*, w. tenże: *Dzieła wybrane*, wybór A. Mońka-Stanikowa, 1.1. Warszawa 1987, s. 527.

⁹ T. Mann: *Goethe i Tolstoj. Przyczynki do problemu humanizmu*, przeł. M. Kłos-Gwizdalska, w. tenże: *Eseje*, wybór P. Hertz, Warszawa 1964, s. 214-215. Wymieniony tutaj Boisseree jest prawdopodobnie albo Sulpizem (1783-1854), albo jego bratem Melchioriem (1786-1851). Powyższe problemy omawiam w pracy *Dwie filozofie edukacji ...*, wyd. cyt. w punkcie *Ambiwalentna czy pozytywna rola psychologii wychowawczej i psychoterapii?*, s. 70-75. (Patrz również P. C. Vitz: *Psychologia jako religia*, tłum. P. O. Żylicz, Ł. Nowak, Warszawa 2002).

ucznia”. I znów nie mogę zaakceptować ukazanych celów. Wprowadzenie dziecka w szeroko rozumianą kulturę oznacza też uczenie się na pamięć i robienie wielu czynności bez znajomości ich uzasadnienia. Dopiero w przyszłości można wrócić do tych rozwiązań i zapoznać się z ich uzasadnieniem¹⁰. W taki sposób wprowadzane są dzieci przez rodziców w życie rodzinne, społeczne, religijne, kulturowe. Dzieci uczą się na pamięć tego, jak się nazywają, jak nazywają się ich rodzice, kuzyni, sąsiedzi, jak nazywają się różne przedmioty, stany rzeczy, zjawiska w najbliższym i dalszym otoczeniu. Równocześnie dowiadują się, co jest dobre i złe, piękne i brzydkie, co stanowi sferę *sacrum*, a co *profanum* itd. W taki też sposób nauczyciele wprowadzają dzieci w świat nauki. Trzeba nauczyć się na pamięć tabliczki mnożenia, niezbędnych procedur obsługi komputera i różnych twierdzeń, np. twierdzenia Pitagorasa o zależnościach między długościami boków w trójkącie prostokątnym. Trzeba nauczyć się na pamięć podstawowych faktów i dat z nimi związanych z historii Polski i innych krajów. Autorytet rodziców i nauczycieli jest nieodzowny w tym procesie wprowadzania dzieci w życie.

Gdy zrezygnujemy z nauczania wiedzy encyklopedycznej, to wyraźnie utrudnimy dzieciom i młodzieży możliwość zapoznania się i przyswojenia różnych obszarów nauki i kultury, często tych głębszych. Gdy natomiast będziemy rozwijać ponad pewną miarę myślenie krytyczne, to istnieje niebezpieczeństwo, że dzieci i młodzież nie będą w stanie odpowiedzialnie z tego korzystać¹¹. Wzrośnie relatywizacja wartości, zakwestionowana zostanie tradycja, autorytet rodziców i nauczycieli. Takie nastawienie, jak sądzę, rozwija m.in. filozofia dla dzieci zaproponowana przez Amerykanina Matthewa Lipmana¹² i propagowana w różnych krajach świata, w tym i w Polsce.

¹⁰ Patrz np. R. Scruton: *Sztuka, edukacja i polityka. Wywiad z Rogerem Scrutonem*. „Antyk” 1991, nr 8, s. 28.

¹¹ Tamże, s. 28-29.

¹² Krytyczne opracowanie filozofii Lipmana zawarłem w artykule: *Lipmana filozofia dla dzieci ...*, wyd. cyt. oraz w rozdziale pracy *Dwie filozofie edukacji...*, wyd. cyt., s. 132-158.

MACIEJ WOŹNICZKA

Wyższa Szkoła Pedagogiczna
w Częstochowie

FILOZOFIA EDUKACJI A PODSTAWY NAUCZANIA FILOZOFII

*Istnieje przeświadczenie, że tym, co najbardziej różni filozofów,
jest samo rozumienie filozofii.*

Józef F. Chwał

We współczesnych dyskusjach związanych z analizą podstaw nauczania filozofii przedstawia się różne propozycje. Najsilniej odwołuje się zwykle do argumentów związanych z tradycją i dotyczących historycznych form przekazu problematyki filozoficznej. Jednak takie rozwiązanie nie jest satysfakcjonujące (Woźniczka, 2002). Nadmierne zorientowanie na postawę historyczną niesie zazwyczaj liczne ograniczenia, szczególnie, gdy chodzi o dostateczną artykulację potrzeb współczesności.

Filozofia oparta jest przede wszystkim na racjonalnych konstrukcjach. Porządek treściowy (rzeczowy), czy problemowy filozofii podlega zatem odpowiedniemu porządkowi logicznemu (Bauman, 1998), dodajmy jednak - ograniczającemu w jakimś stopniu porządek treściowy; główne założenia danych dziedzin filozofii (a nie tylko pewnych sposobów interpretacji) winny być, jak sądzę, osadzone na bardziej ogólnych podstawach. Założenie to ma szczególną sankcję pragmatyczną w obszarze dydaktyki filozofii. Na jakich więc modelach filozofii edukacji, metafizyki, filozofii dydaktyki, a nawet filozofii nauki może opierać się konwencja edukacyjna filozofii? Na jakich przestrzeniach filozoficznego dorobku kulturowego może być osadzona?

Na wstępnym etapie poszukiwania metapoziomu dla dydaktyki filozofii (metadydaktyki) mogą być precyzowane różne wątpliwości: na czym winna być osadzona i ufundowana?; ważniejsze są uwarunkowania doraźne, czy uniwersalne?; ma bardziej adaptować do danego stanu kulturowego, czy do przyszłości?; istotniejsze jest podtrzymanie tradycji, czy zorientowanie na nowatorstwo?; jaki jest wpływ konwencji historycznych nauczania filozofii na jej obecny kształt?; na czym aktualnie ma polegać związek metadydaktyki ze współczesnym paradygmatem filozofii?; jak poważne są uwarunkowania kulturowe i socjologiczne (polityczne, etniczne, duchowe) recepcji filozoficznej?

Przed wprowadzeniem w dalsze refleksje potrzebne jest jeszcze jedno założenie. Uważam, że do podstawowych elementów dydaktyki filozofii należy analiza swoistej percepcji filozoficznej. Techniki postępowania nauczycielskiego - wykorzystywane środki przekazu, czy stosowane metody - stanowią jedynie formalną obudowę właściwego procesu poznania filozoficznego. W tym sensie, traktując o dydaktyce filozofii, będę używał szerszego kontekstu pragmatycznego, związanego z poznawaniem filozoficznym. Należy również zaznaczyć, że i granice między poznaniem edukacyjnym a poznaniem filozoficznym nie są ostre. Czy np. Sokrates był bardziej nauczycielem, czy bardziej filozofem? Jedną z cech edukacji filozoficznej jest silne odniesienie do postawy praktycznej. Można nawet twierdzić o pewnym wyprzedzeniu teorii przez praktykę (zwykle teorie edukacyjne były inspirowane przez ważne wydarzenia empiryczne).

I. Filozofia edukacji a nauczanie filozofii. Filozofia edukacji filozoficznej. Poważniejsze osadzenie podstaw nauczania filozofii wymaga odniesienia do ogólniejszego kontekstu filozofii edukacji. W rozmaitych koncepcjach nauczania filozofii skupia się zwykle uwagę na ich podstawie programowej oraz stopniu i rodzaju uszczegółowienia, stanowiących o wartości merytorycznej, czy możliwości adaptacji do danej grupy odbiorców. Obok wskazanych, niewątpliwie istotnych kwestii, ważne jest jednak zorientowanie propozycji metadydaktycznych w szerszym kontekście koncepcyjnym, odwołanie się do bardziej podstawowego poziomu refleksji, czy odniesienie do zmiennych uwarunkowań poznawczych i aksjologicznych. Taka formuła metadydaktyki może określać znaczenie i zakres poszczególnych poziomów interpretacji związanych z nauczaniem filozofii, umożliwiać określanie relacji do koncepcji nauczania innych przedmiotów oraz zabezpieczać spójność całości doświadczenia edukacyjnego.

W refleksji prowadzonej w obrębie filozofii edukacji dostrzegano właściwą jej problematyzację (Muir, 1998). Wskazywano na związki filozofii edukacji z historią pedagogiki - sugerując zdecydowaną dominację ujęcia historycznego (Casulo, 1996). Współcześnie podejmuje się próby zerwania z modernistyczną postawą dominacji indywidualnego logosu (nieograniczonej wiary w możliwości poznawcze i kreacyjne człowieka, a zwłaszcza w ich reprezentacje w dziedzinie kultury) i przedstawia się sugestie powrotu do ponadindywidualnych wzorców kulturowych, zawierających przesłanie estetyczne i etyczne (Losito, 1996). Równoległe też, w nurcie refleksji postmodernistycznej, formułuje się nowy paradygmat "ja" indywidualnego, jednak zredukowanego do autoreprezentacji w modelowym „słowniku umysłowym” (Rorty - zob. Rosenow, 1998; Lyotard - zob. Peters, 1995). Wskazuje się także na potrzebę wychodzenia poza ścisły paradygmat racjonalności w obszarze filozofii edukacji (dialektyczna interakcja intuicji i rozumu, któ-

rą podkreślał już Bergson - zob. Gunter 1995). Podejmowane są próby wzbogacenia filozofii edukacji o propozycje filozoficzne Wittgensteina (Smeyers, 1995), co stanowi o próbie zintegrowania dorobku myśli analitycznej. W innych pracach wyróżnia się opozycję między idealizacyjnymi a pragmatycznymi filozofiami edukacji (Smith, 1979), czy napięcie między zawartym w nich formalnym idealizmem a klasycznym realizmem (Stoops, 1971).

Istotnym elementem dyskusji w metadydaktyce filozofii jest spór przedstawicieli absolutyzmu z reprezentantami relatywizmu. Z jednej strony, istotne jest, by w koncepcjach nauczania filozofii obecne było odniesienie do uniwersalnych własności filozofii (zarówno poznawczych, jak i aksjologicznych). Z drugiej strony, dynamiczne funkcjonowanie kultury wymaga relatywizacji koncepcji nauczania filozofii do konkretnych warunków (działowych, społecznych, korelacji z innymi ideami kultury). Być może jednak nie tyle jest istotny sam spór, ile traktowanie relatywizmu jako obszaru dopełniającego ów uniwersalizm. W danej nam rzeczywistości jest możliwa do opracowania taka koncepcja nauczania filozofii, w której zawarte będą propozycje skutecznego przeciwstawienia się niebezpieczeństwom związanym z kulturą masową (powierzchnowość, odwoływanie się do przestrzeni kultury niskiej), negatywnymi skutkami procesu globalizacji (uniformizacja, brak tolerancji), dominacją etnicznych i religijnych postaw, ujemnymi skutkami przyspieszonego rozwoju techniki i technologii (Woźniczka, 2001). Tak zorientowane koncepcje nauczania filozofii mogłyby pełnić funkcję stabilizującą całość doświadczenia edukacyjnego i stanowić propozycję korekty funkcjonowania kultury.

Dla lepszej integracji filozofii edukacji ważne jest rozpoznanie związku koncepcji nauczania filozofii z koncepcjami nauczania innych przedmiotów. Ponadto, niezbędne jest chyba współcześnie pragmatyczne podejście do postulatu łączenia filozofii edukacji z filozofią kultury, mimo trendów światopoglądowych i twórczych postmodernizmu. Teksty kultury postmodernistycznej (społeczne, artystyczne, filozoficzne, egzystencjalne) z założenia mają charakter przypadkowy, a programowa niechęć do tworzenia spójnego systemu edukacyjnego ma wręcz charakter deklaracji światopoglądowej. Bliskiej jej jest założenie, zgodnie z którym twierdzi się, że nie jest możliwa konstrukcja spójnego systemu funkcjonowania kultury (której integralną częścią jest system edukacji), a wszelkie próby stworzenia takiegoż obarczone są błędem bądź jednostronnością i nadmiernych uproszczeń, bądź mają charakter totalizujących utopii. Zatem pełna dowolność przedstawiania propozycji edukacyjnych też nie jest dobrym rozwiązaniem. Powiększanie zakresu lokalnych zgodności jest chyba obecnie jedynym realnym zadaniem możliwym do realizacji na pograniczu obszarów filozofii edukacji i filozofii kultury.

Szczegółowych problemów tego pogranicza jest wiele. Realny jest np. problem relacji między filozofią edukacji a filozofią polityczną. Kraje Europy Wschodniej doświadczyły zapaści kulturowej w wyniku celowego, politycznego oddziaływania na funkcjonowanie systemu edukacyjnego (motywowanego bardziej siłą kreowanej utopii i władzą niż poszukiwaniem prawdy i odnajdywaniem dobra). Stąd też nieufność do wszelkich propozycji politycznych dotyczących obszaru edukacyjnego. Również w warunkach tradycji demokratycznej, decyzje dotyczące edukacji nie są podejmowane w pożądanym, optymalnym sposób. Opór filozofów wobec demokratycznej organizacji społeczeństw sięga czasów Heraklita i Sokratesa, a dyskusję koncepcji państwa można już odnaleźć w filozofii Platona. Inne problemy mogą dotyczyć określenia właściwej relacji między przestrzenią duchową a realistycznym pragmatyzmem, edukacyjnego znaczenia współczesnych nurtów filozoficznych, czy lepszej korelacji obszarów filozofii edukacji i filozofii kultury.

II. Refleksja metafizyczna a nauczanie filozofii. Wiarygodność filozofii edukacji jest warunkowana ogólniejszymi założeniami metafizycznymi. Za podstawowe przyjmuję liberalne rozumienie metafizyki (Chwał, 1998, s.9). Główny problem, który można tu sprecyzować, dotyczy tego, czy z natury samej filozofii mogą wynikać jakieś podstawowe racje dotyczące charakterystyki percepcji fizycznej (w obszarze kształcenia fizycznego) pojęcie percepcji fizycznej zdaje się mieć szerszy zakres niż pojęcie poznania fizycznego. W poszukiwaniu rozwiązań tego problemu należałoby poddać dokładniejszej analizie oba człony relacji (natura filozofii oraz percepcja fizyczna). Kwestia natury filozofii sama w sobie jest już problemem fizycznym (a raczej metafizycznym). Dokładniejsze wyjaśnienie natury filozofii zależy od przyjętych założeń, a szczegółowa refleksja ich dotycząca pomieszczona jest właściwie w obszarze całej tradycji fizycznej. Najkrócej rzecz ujmując można stwierdzić, że pojmowanie filozofii jest mocno warunkowane historycznie i jest bezpośrednio związane z jej wizjami dziejowymi. Najsilniejsza przesłanka filozofii - poszukująca uogólnień racjonalność - zyskiwała różnorodne uwyrażnienia: kosmologiczne i metafizyczne w starożytności, mistyczne, metafizyczne i gnostyczne w średniowieczu, epistemologiczne i empiryczne w nowożytności. Analogicznym transformacjom podlegały konwencje percepcji fizycznej. Sprowadzanie natury filozofii do problemu poznania i analiza fenomenu percepcji fizycznej zdają się przybliżać możliwość wyjaśnienia poważniejszych źródeł fizycznej edukacyjności. W tym kontekście dydaktyka filozofii jawiłaby się jako ta część poznania fizycznego, w której następuje jej szczególne rozpoznanie i które przejawia się w odpowiednich środkach, formach czy technikach samego przekazu fizycznego. Z tego poziomu refleksji mogłyby wynikać już dość konkretne uszczegółowienia, np. poszu-

kiwanie bardziej podstawowych uwarunkowań (fundamentalizm filozofii), tendencja do uzyskania całościowego światobrazu (ogłód rzeczywistości), czy rozpoznanie podstaw odniesień aksjologicznych. Podkreślanie poznawczego charakteru natury filozofii może więc w istotny sposób ułatwiać proces poznania filozoficznego, a w konsekwencji stanowić dobre przejście do innych, mniej skupionych na poznaniu, obszarów filozofii.

Pewne wnioski można by też wyprowadzić z obszaru antropologii filozoficznej. Cecha filozofowania jest przecież ściśle związana ze specyficznymi potrzebami człowieka. Tradycyjne motywy uprawiania filozofii: postawa zdziwienia i postawa krytyki zawierają w swej naturze aspekt poznawczy. Z tego powodu wydaje się właśnie, że to motywy poznawcze należą do najbardziej podstawowych przyczyn filozofowania i w konsekwencji tworzą odpowiadający im zakres filozofii. Pytanie o naturę filozofii może być przeniesione na teren edukacji na pytanie: co znaczy być filozofem - jak w tym byciu wygląda relacja między świadomością posiadania prawdy a świadomością jej ciągłego poszukiwania i weryfikowania? W dziejach filozofii spotkać można nader różne osobowości filozoficzne, ale problem prawdy jako problem poznania (poznawania) jest stale podejmowanym motywem. Przewrotnie można by powiedzieć, że każdy z filozofów jest „nauczycielem” samego siebie, a granica między własnym poznaniem a uzyskiwaniem tego poznania u innych niejednokrotnie ulega zatarciu.

We współczesnej refleksji nacisk na dziejowe uwarunkowania pojmowania natury filozofii i związane z nimi filozoficzne konteksty edukacji jest znacznie mniejszy. Jednak dostrzegany jest nadal swoisty autotematyzm filozofii - zwrócenie się filozofii ku niej samej. W konsekwencji trudno uprawomocnić filozofię czymś wobec niej zewnętrznym (metafilozofią, filozofią wyższego stopnia); to, co miało być tylko narzędziem, zaczęło nastroczać tyle problemów, że stało się samodzielnym przedmiotem poznania i doprowadziło do wyodrębnienia samodzielnego działu refleksji filozoficznej. Niektóre problemy metadydaktyki mogą być dobrze postawione, o ile zostaną odniesione do obszaru metafilozofii. Interesujące może być zagadnienie, jakie własności metafilozofii nie mogą być wyrażone w filozofii podstawowej. Jednym z podstawowych składników metafilozofii jest refleksja nad sposobami argumentacji filozoficznej. Jest to jeden z klasycznych obszarów, w którym ulega zatarciu granica między profesjonalną analizą filozoficzną a edukacyjnym poznaniem filozoficznym.

III. Filozofia dydaktyki a nauczanie filozofii. Jeśli dydaktykę zdefiniuje się jako naukę o nauczaniu/uczeniu się, to powstaje pytanie, czy istnieje właściwy dla niej obszar refleksji filozoficznej. Czy możliwe jest istnienie filozofii dydaktyki (analogicznej dla filozofii edukacji)? W literaturze problemu taki termin nie jest powszechnie stosowany. Jednak funkcjonują termi-

ny, których znaczenie może wychodzić poza wąski, ściśle specjalistyczny sens, np. wiedza dydaktyczna, myślenie dydaktyczne, wartość dydaktyczna, modele dydaktyczne, procedury dydaktyczne, proces dydaktyczny, intencjonalność dydaktyczna (*didaktik intentionality*), a nawet „niewidzialny wymiar dydaktyki” (*invisible dimension of didaktik*), i wiele innych z określnikiem „dydaktyczny” (natura, cel, analiza, strategia, wzorce, porządek itd.). Czy tego rodzaju terminy nie mogą być przedmiotem refleksji filozoficznej, właściwej dla jej pogranicza z dydaktyką? W historii dydaktyki za istotne uważa się przejście od Herbartowskiej teorii nauczania (formalizm, racjonalizm) do teorii uczenia się Johna Deweya (operacjonizm, pragmatyzm), a następnie stanowisk współczesnych (kognitywizm, postmodernizm). Sądzę, że jest możliwa i potrzebna dyskusja wokół tych stanowisk nie tylko z dydaktycznego, ale i z filozoficznego punktu widzenia. Celem filozofii dydaktyki byłoby koncepcyjne opanowanie obszaru owego pogranicza, sprecyzowanie i uwyrażnienie głównych stanowisk, określenie kryteriów porównywalności poszczególnych systemów dydaktycznych. Zorientowanie refleksji związanej z dydaktyką na obszar praktyki jest cenne, jednak nie może pomijać ogólniejszych uwarunkowań, związanych z jej funkcjonowaniem. Tak rozumiana filozofia dydaktyki byłaby fragmentem ogólniejszej filozofii edukacji.

Jaka jest relacja między filozofią dydaktyki a dydaktyką filozofii? Przy przedstawianiu podstaw dotychczasowej dydaktyki ogólnej wyodrębnia się dydaktyki szczegółowe, związane z konkretnymi naukami (którym przypisuje się nazwę metodyk nauczania poszczególnych przedmiotów). Postulat redukcji dydaktyki filozofii do metodyki filozofii nie jest przekonujący. Metodyka wchodzi w zakres danej dydaktyki, ale proces odwrotny nie zachodzi. W dydaktyce zawarte są bowiem ogólniejsze uwarunkowania, które nie wchodzi w zakres metodyki, są natomiast związane z filozofią dydaktyki. W dydaktyce danego przedmiotu przedstawia się bowiem również i rozmaite teorie związane z jego nauczaniem, które winny być odniesione do szerszego kontekstu filozofii dydaktyki (teorie te nie są przedmiotem zainteresowania edukowanych, ale edukujących). Np. stosowana w edukacji filozoficznej metoda dyskusji (w szczegółowych odmianach opracowana w ramach metodyki nauczania filozofii) należy do dydaktyki filozofii w tym sensie, że jest przykładem realizacji jednej z możliwych teorii (tu poprzez porównanie teorii: aktywizującej i biernej). Natomiast analiza teorii nauczania może wchodzić już w zakres filozofii dydaktyki (np. w ramach porównania różnych koncepcji dydaktycznych, tu np. odrzucenia programu Herbartowskiego). Piętrowy charakter refleksji (analiza teorii metodycznych jest przedmiotem dydaktyki, analiza teorii dydaktycznych jest przedmiotem filozofii dydaktyki), związanej z nauczaniem filozofii może przyczynić się do

lepszego uporządkowania analiz w jego obrębie prowadzonych; odwołanie się do wyższego poziomu interpretacji pozwala na wyjaśnienie wielu wątpliwości z poziomu niższego.

IV. Filozofia nauki a nauczanie filozofii. Podstawy poznania filozoficznego. W pracach poświęconych nauczaniu filozofii można spotkać termin „dydaktyka nauk filozoficznych”. Powstaje pytanie: w jaki sposób „naukowość” tej dydaktyki jest związana z ogólniejszym obszarem filozofii nauki.

Rozwój nauk szczegółowych doprowadził do powstania refleksji filozoficznej z nimi związanej. Szczególnie płodny dla tej refleksji okazał się obszar nauk przyrodniczych - rozwinęły się takie dyscypliny, jak filozofia fizyki, filozofia chemii czy filozofia biologii i medycyny. Analogiczny postęp miał miejsce w obszarze nauk humanistycznych (filozofia historii, religii, literatury, kultury) i nauk formalnych (filozofia matematyki, filozofia logiki). Wpływ refleksji nad naukami przyrodniczymi na refleksję nad naukami humanistycznymi jest istotny, chociaż na pewno wiele oddziaływań trudno jest uznać za bezpośrednie. Arystotelesowska wizja wiedzy, dominująca w wielkich epokach dziejowych filozofii, narzucała statyczną koncepcję poznania. Neopozytywizm, radykalnie skupiony na fizykalizmie i związaną z nim metodologią aksjomatyczną nie miał zbyt mocnych oddziaływań. Pewne ożywienie wzbudził falsyfikacjonizm K. R. Poppera. Jego analiza dynamizmu nauki nie mogła nie oddziaływać na refleksję humanistyczną. Również i koncepcje poznania filozoficznego (czy w węższym ujęciu - nauczania filozofii) zaczęły zmieniać swój charakter (Matthews, 1997). Trudno jednak było w nich o możliwość jednoznacznego sprawdzenia i uzasadnienia przedstawianych teorii. Również krytyka postawy indukcyjnej nie była zbyt atrakcyjna. Stosunkowo największe oddziaływanie miała koncepcja falsyfikacjonizmu. Dla teorii nauczania filozofii mogło to oznaczać tyle, że winny zostać zaakceptowane tylko te teorie, które (testowane eksperymentalnie) zawierały możliwość ich odrzucenia. W praktyce to kryterium demarkacji trudno jednak zastosować do obszaru teorii formułowanych w humanistyce (z wyjątkiem dekonstrukcjonizmu i refleksji postmodernistycznej).

Pewne inspiracje dla filozofii dydaktyki mogą płynąć z obszaru propozycji metodologicznych Th. S. Kuhna. W historii dydaktyki filozofii można wyróżnić następujące paradygmaty: arystotelizm, formację epistemologiczną (z silnym psychologizmem i logicyzmem), historyzm i współczesny zespół teorii kognitywistycznych i postmodernistycznych. Kryteria wyodrębniania paradygmatów mogą być różne, jednak podstawowy kanon nie odbiega zbyt mocno od tego schematu. Istotność refleksji z obszaru filozofii nauki dla dydaktyki filozofii zawiera się również w tym, że wspólne jest dla obu dziedzin zorientowanie na analizy historyczne. Wiedza o metodach jest w poważnym stopniu konstruowana w oparciu o obserwacje historyczne. Nauczanie filo-

zofii, które w poważnym stopniu ma charakter sztuki, może w dużym stopniu odwoływać się do warunkowanej paradygmatycznie „wiedzy utajonej” (M. Polanyi). Świetnym przykładem funkcjonowania nauki normalnej (*normal science*) mogą być konwencje nauczania filozofii (w duchu zmodyfikowanego przez św. Tomasza arystotelizmu), przyjęte w kolegiach jezuickich. Jednak ujawniony przez te konwencje obszar anomalii pojęciowych uznano za konieczny do racjonalnej reinterpretacji, i w tym też kierunku dokonywały się zmiany w naukach przyrodniczych. Reformy Komisji Edukacji Narodowej (całkowite usunięcie ze szkół i uczelni filozofii scholastycznej - 1777-1786 - Kołłątaj) to swoista rewolucja w nauczaniu filozofii. Dalsze wnioski można konstruować, analizując propozycje metodologiczne I. Lakatosa i P. Feyerabenda.

Dramatyczne poszukiwanie prawdy nauczania, precyzowane przez wielu teoretyków dydaktyki filozofii, okazało się fragmentem szerszego kontekstu zmian dokonujących się w nauce. Przyjęto, że owa prawda nie ma charakteru uniwersalnego (hermeneutyka), a jej doraźna kulturowa formuła tworzy się w ramach konkurencji rozmaitych teorii. Jest to zarazem jeden z postulatów współcześnie funkcjonującej orientacji hermeneutycznej (P. Ricoeur, H. G. Gadamer). Dla orientacji tej ważne jest również, by została dookreślona koncepcja autorytetu, który winien zawiesić swoją tradycyjną postawę dominacji na rzecz osoby - uczestnika dialogu. Dotychczasowe koncepcje dominującego autorytetu zostały rozpoznane w takich negatywnościach, jak: - w dziedzinie kształcenia religijnego (nadużycia duchowe, w jednej ze skrajnych postaci: filozofia służebnicą teologii); - uwarunkowania politycznego: jako konsekwencja podziału wpływów politycznych, usankcjonowanych historią najnowszą; - presja paradygmatu naukowego (dominującego standardu edukacyjnego: arystotelizm, scjentyzm, pozytywizm); - rozpowszechnienie i zarażenie kultury masowej powierzchownymi treściami z dziedziny antropologii kultury (np. mody intelektualne uogólniane na bazie postmodernizmu, trendy ekologiczne, filozofia orientalna, co poddał analizie m.in. M. Eliade); - nadmierne sprzężenie z aktualnymi w danym czasie konwencjami systemu edukacyjnego; - presje ideologiczne (np. postulaty dociekania prawdy, racjonalnego myślenia, wprowadzania aksjologii).

Podsumowanie. Duża różnorodność koncepcji nauczania filozofii wymaga odniesienia ich do ogólniejszych kontekstów, umożliwiających lepsze rozpoznanie sensu i statusu kształcenia filozoficznego. Refleksja metadydaktyczna może doprowadzić do uzyskania większej zgodności z obszarem filozofii edukacji. Analiza metafizyczna może pozwolić na jaśniejsze sprecyzowanie założeń i wartości merytorycznej danych teorii nauczania filozofii. W filozofii dydaktyki można uzyskać ich bardziej rzetelne osadzenie koncepcyjne. Wreszcie aparatura terminologiczno-pojęciowa filozofii

nauki może pomóc w lepszej ich orientacji w szerszym kontekście teoretyczno-poznawczym.

Oczywiście istotna jest spójność między teorią a metodą w badaniach edukacyjnych. Pełna spójność nie jest oczywiście możliwa, jednak istotne jest już tworzenie obszarów spójności lokalnej. Używając pojęć współczesnej metodologii należałoby stwierdzić, że warunkowanie tej spójności ma charakter paradygmatyczny. W analizowanym obszarze dydaktyki filozofii możliwe jest poszukiwanie większej spójności poprzez badanie jej relacji względem ogólniejszej wobec niej filozofii dydaktyki. Paradygmat kultury statycznej (tu: arystotelizm) ustąpił miejsca paradygmatowi kultury dynamicznej (tu: postmodernizm). Konsekwencje wymiany paradygmatu przekładają się na obszar dydaktyki filozofii i jej metodyki (podstawowa odmienność koncepcji nauczania filozofii, adresowanie edukacji filozoficznej do nader różnego kręgu odbiorców, przypisywanie różnego znaczenia kształceniu filozoficznemu). W poszukiwaniu nowej filozofii edukacyjnej zwraca się uwagę na poważniejszą, wręcz kulturową potrzebę adaptacji dorobku cywilizacyjnego do zmieniających się potrzeb młodego człowieka, wzrost znaczenia technik psychologicznych, czy stopniowe przechodzenie w obszarach poznawczych od emocjonalno-intuicyjnej do racjonalno-duchowej percepcji rzeczywistości.

Bibliografia:

- Bauman R. W., 1998: *Aristotle's Logie of Education*. New York.
- Casulo J. C., 1996: *Filo sofia da Educacao e Historia da Pedagogia*. "Revista Portuguesa de Filosofia", 52 (1-4), s. 233-242.
- Chwal J. M., 1998: *Metafilozofia Adama Mahrburga*. Warszawa.
- Gunter P. A. Y., 1995: *Bergson s Philosophy of Education*. "Educational Theory", 45 (3), s. 379-394.
- Losito W. F., 1996: *Philosophizing about Education in a Postmodern Society: the Role of Sacred Myth and Ritual in Education*. "Studies in Philosophy and Education", 15(1-2), s. 69-76.
- Matthews M. R., 1997: *Scheffler Revisited on the Role of History and Philosophy of Science in Science Teacher Education*. "Studies in Philosophy and Education", 16(1-2), s. 159-173.
- Muir J. R., 1998: *The History of Educational Ideas and the Credibility of Philosophy of Education*. "Educational Philosophy and Theory", 30 (1), s. 7-26.
- Peters M., 1995: *Education and the Postmodern Condition: Revisiting Jean-Francois Lyotard*. "Journal of Philosophy of Education", 29 (3), s. 387-400.

Rosenow E., 1998: *Towards an Aesthetic Education? Rorty's Conception of Education*. "Journal of Philosophy of Education", 32(2), s. 253-265.

Smeyers P., Marshall J. D. (ed.), 1995: *Philosophy and Education: Accepting Wittgensteins Challenge*. Kluwer, Dordrecht.

Smith S., 1979: *Ideas of the Great Educators*. New York, Barnes & Noble.

Stoops J. A., 1971: *Philosophy and Education in Western Civilization*. Danville Illinois, Interstate Press.

Woźniczka M., 2001: *Kulturowa funkcja edukacyjna filozofii wobec zagrożeń cywilizacyjnych*, w: R. Miszczyński, H. Mikołajczyk (red.): *Filozofia wobec zagrożeń cywilizacyjnych*. Filozofia III. Prace Naukowe WSP w Częstochowie. Częstochowa, s. 111-120.

Woźniczka M., 2002: *Historyzm i problem jego uzasadnienia w dydaktyce nauk filozoficznych*, w: Piotrowska E., Wiśniewski I: *Dydaktyka filozofii. Doświadczenia - dylematy - osiągnięcia*. Poznań, s. 127-143.

TOMASZ SAHAJ
AWF w Poznaniu

NOWY, LEPSZY ŚWIAT. ANALIZA TRZECH UTOPII FILOZOFICZNYCH

Zadaniem stawianym sobie przez autora artykułu jest analiza trzech pięknych utopii filozoficznych, napisanych przez trzech wielkich filozofów. Utwory te pojawiły się w stosunkowo niewielkim odstępie czasu, zważywszy na rozpiętość historii filozofii oraz niezbyt wielką popularność i częstotliwość występowania w filozofii takiej formy wyrazu, jaką jest utopia. Jest jeszcze coś, co wyraźnie łączy autorów tych prac. Każdy z nich został w pewien sposób skrzywdzony przez siebie współczesnych ludzi, sponiewierany przez czasy, w których przyszło im żyć i pracować. Tomasz Morus (1478-1535) został ścięty za odmowę złożenia przysięgi wierności królowi angielskiemu, Francis Bacon (1561-1626) posiadłszy najwyższe insygnia państwowe bezpowrotnie je stracił, a Tomasz Campanella (1568-1639) za sprawą Inkwizycji spędził w więzieniu 27 lat. Być może właśnie dlatego wygodniej było im uciec w nierzeczywistość utopii, bezpieczny świat marzeń; tym bardziej ciekawych i wartych opracowania, że filozoficznych.

Omawiani filozofowie przedstawiali różne możliwości stworzenia zdrowego i rozumnego społeczeństwa, opartego na wyrafinowanych zasadach etycznych. Choć ich pomysły intelektualne są do siebie podobne, to jednak zupełnie inaczej stawiali akcenty. Inne też nauki wiodły prym w wymyślonych przez nich społecznościach. Wspólnota opisana w *Utopii* T. Morusa, choć rządzona filozoficznymi prawami, pozostaje jednak wspólnotą agrarną. Dom Salomona opisany w *Nowej Atlantydzie* F. Bacona, to typowy instytut naukowo-badawczy, dążący do realizacji instrumentalnych celów dla dobra ludzkości. W *Państwie słońca* T. Campanelli dużą wagę przykładano do kultury fizycznej i medycyny, ale także do astrologii.

W prezentowanych utopiach znajdują się oryginalne i bardzo interesujące rozwiązania wielu problemów natury etycznej. Omawiane są takie zagadnienia, jak: aborcja, eutanazja, kara śmierci, samobójstwo. W tych utopiach znaleźć można zarówno zręby systemu penitencjarnego, jak i opisy różnorodnych eksperymentów naukowych. Wyrafinowane zabiegi medyczne współistnieją wraz z niespotykaną dbałością o zdrowie i sprawność fizyczną. Autorzy analizowanych utworów stworzyli nawet niezwykle politykę demograficzną, a także wiele zaleceń dotyczących kobiet w ciąży i wychowywania dzieci.

Najwcześniejszy z trzech wybranych filozofów - Tomasz Morus (Thomas More) - był bezprecedensowym myślicielem XVI w. Na tolerancyjność

jego poglądów i otwartość na świat wpływ zapewne wywarła długoletnia przyjaźń z Erazmem z Rotterdamu oraz czołowymi humanistami angielskimi. W wydanej w 1517 roku *Utopii* Morus zawarł pomysły niezwykle i odważne jak na tamte czasy. Obrona samobójstwa i przyzwolenie dla eutanazji z jednej strony, a wyrażna niechęć do kary śmierci z drugiej, dają mu poczesne miejsce w rozważaniach podejmowanych przez filozofów zorientowanych humanistycznie.

Spółeczność opisana przez Morusa w *Utopii* jest społecznością rolniczą. Obywatele żyją dzięki płodom ziemi i w bliskiej, niemal organicznej z nią zażyłości. Przede wszystkim cenią sobie i przywiązują niezwykle wagę do ogrodów, które nad wyraz starannie pielęgnują. Jest to dla nich zajęcie nie tylko przynoszące pożytek, ale i kształcące zarazem. Ponadto, kultura ogrodów zaszczerpiona im przez założyciela ich rodu, dodatkowo dostarcza im walorów estetycznych. „Uprawa roli jest w Utopii tym zajęciem, z którym wszyscy muszą być obeznani, zarówno mężczyźni, jak kobiety”¹. Dlatego edukację rolniczą rozpoczyna się już we wczesnej młodości. Jeżeli jednak ktoś czuje pociąg do innych prac niż te, które uprawiane są w jego rodzinie, wówczas „(...) jako przybrany syn przechodzi do jakiejś rodziny, która uprawia właśnie to rzemiosło” (s. 122). Procederowi temu sprzyja fakt, że wszyscy są ze sobą w jakiś sposób spokrewnieni, gdyż Utopianie tworzą hermetyczną enklawę od niemal 1800 lat.

Aktywność w tej wspólnotie jest racjonalnie uporządkowana. Starannie pilnuje się, aby nikt nie był bez pracy i by rzetelnie ją wykonywał. Czasu wolnego od zajęć nie marnuje się na beczynność i próżniactwo. Wykorzystywany jest na uczestnictwo w wykładach naukowych lub poznawaniu arkanów nowych rzemiosł. Gry hazardowe i im podobne są zupełnie nieznane, a te, które umilają czas (jak pewien rodzaj szachów), dodatkowo uczą cnoty i szlachetności. Podstawowym zadaniem ustroju społecznego Utopii jest „(...) zapewnienie wszystkim obywatelom jak największej ilości czasu, aby, oderwawszy się od trosk materialnych, mogli swobodnie poświęcić się kulturze duchowej.” (s. 126). Znajomość arkanów agrokultury oraz ciekawość intelektualna pozwalała im sztucznie wylęgiwać kurczęta, które potem chodziły za nimi, jak za rodzicami. I to na długo przed eksperymentem z kaczuszką Konrada Lorenza!

Chlubą mieszkańców Utopii mogłaby być ich polityka demograficzna. Bynajmniej nie stosuje się tam aborcji; brzemiennie kobiety są pod specjalną, troskliwą opieką. Mają nawet do swojej dyspozycji specjalistyczne pomieszczenia. Aby dzieci były zdrowe, matki karmią je własnym mlekiem, co wcale nie było standardem w XVI wieku. W Europie wówczas nagminnie porzu-

¹ T. More: *Utopia*, przeł. K. Abgarowicz. Warszawa 1954, s. 121. Strony podawane w tekście po cytatach, dotyczą ostatniej cytowanej pozycji.

cano dzieci z powodu biedy, co na ogół równało się dla nich z wyrokiem śmierci. Jedynie nieliczne trafiały do przytułków, a tam miały jedną szansę na dziesięć, że przeżyją kilka lat. Oddanie dziecka 'zawodowej' karmicielce na wieś, co czyniły zamożniejsze kobiety, było nie mniej ryzykowne². Znakomity historyk, Ph. Aries zauważył: „Mimo propagandy filozofów, środowiska zamożne, szlachta i burżuazja, oddawać będą dzieci (...) aż do końca XIX wieku, to znaczy aż do chwili, kiedy rozwój higieny i aseptyki pozwoli używać bez ryzyka mleka zwierzęcego”³. Dla Utopian taka sytuacja byłaby nie do pomyślenia; wszyscy jej obywatele stanowią przecież wielką rodzinę. Dlatego jeśli matka dziecka ciężko zachoruje lub umrze, natychmiast szuka się karmicielek zastępczych. Łatwo je znaleźć, „(...) kobiety bowiem, które mogą w ten sposób poratować niemowlę, czynią to bardzo chętnie, gdyż wszyscy chwalą taki dowód serca, dziecko zaś widzi w swej karmicielce drugą matkę”⁴. W ten sposób więzi społeczne są jeszcze bardziej zacieśniane.

Ilości dzieci nie rekrutuje się żadnymi dekrétami. Raczej dba się o właściwy poziom załudnienia rodzin, miast i regionów środkami racjonalnymi i humanitarnymi, za jakie uchodzi przekazywanie nadmiaru dzieci do rodzin mniej liczebnych. Przypomina to zachowywanie równowagi naczyń połączonych, którymi w Utopii są rodziny, żyjące w różnych jej częściach. Analogicznie postępuje się, gdy przeludnia się miasto; dziećmi zapełnia się inne miasta. Natomiast gdy jest za dużo ludzi na wyspie, którą jest Utopia, wówczas stosuje się coś, co można by nazwać oświeconym kolonializmem. Utopianie osiedlają się na innych łądach, oferując tubylcom koegzystencję i kooperację przy wykorzystaniu swoich postępowych zasad i praw. Z kolei, jeśli na wyspie jest niedobór obywateli, wtedy ściąga się ich do macierzystej wyspy z kolonii.

Struktura społeczna Utopian nieco przypomina współczesne żydowskie kibuce. Wszyscy chodzą w jednakowych ubraniach, wspólnie pracują (kobiety wykonują nieco lżejszą pracę), razem jadają. Posiłki otrzymują *gratis* od państwa. Jedzenie jest pożywne, treściwe, świeże i zdrowe. U Utopian nie ma piwiarni i winiarni, ani też żadnych domów rozrywki, w których sama obecność jest podejrzana i szkodliwa. Dziewczęta wychodzą za mąż wcześnie, bo przed osiemnastym, a chłopcy żenią się po dwudziestym drugim roku życia. Przed ślubem rodzice pokazują swoje dzieci nago, aby nie było najmniejszych wątpliwości co do ich stanu fizycznego! Po sumiennej pracy

² „(...) 62 do 75% dzieci oddawanych do wykarmienia umierało przed osiągnięciem roku! Wydaje się, że fakt ten nie niepokoił wcale ani rodziców, ani społeczeństwa, ani wynajmowanych mamek” (L. Ferry: *Człowiek-Bóg, czyli o sensie życia*, przeł. A. Miś i H. Miś. Warszawa 1998, s. 102).

³ Ph. Aries: *Historia dzieciństwa. Dziecko i rodzina w dawnych czasach*, przeł. M. Ochab. Gdańsk 1995, s. 202.

⁴ T. More: *Utopia*, wyd. cyt. s. 130.

wspólna, przyzwoita rozrywka. „Żadna wieczerza nie mija bez muzyki; na deser podaje się mnóstwo różnych łakoci; nie gardzą kadzidłem i perfumami, w ogóle nie szczędzą niczego, byleby rozweselić biesiadników. (...) żadna przyjemność nie jest zakazana, jeśli nie powoduje jakiejś szkody” (s. 131). Ludzie żyją zgodnie z naturą, ceniąc uroki fizycznego dostatku, lecz stawiają przede wszystkim na rozkosze duchowe, gdyż to one są u nich najszlachetniejsze. Mieszkańcy Utopii są prawdziwymi, wzorowymi epikurejczykami.

Utopianie przykładają bardzo dużą wagę do zdrowia, tym bardziej, że klimat ich państwa nie bardzo im sprzyja, a czasem jest nawet szkodliwy. Muszą więc stosować wiele środków zaradczych. Starannie dbają o swoją naturalną urodę, kondycję fizyczną i ogólną sprawność. Takie zachowanie uważane jest za normalne i pożądane, skutki są bowiem korzystne dla wszystkich, także dla państwa. Są silni, zwinni i żwawi. Jeżeli ktoś jest szpetny lub niepełnosprawny, niedopuszczalne jest krzywdzenie go w jakikolwiek sposób. Hańbą okrywa się szyderca, naigrywający się z tego, czego nie sposób było uniknąć. Można powiedzieć, że „(...) w żadnym kraju medycyna nie jest mniej potrzebna niż u nich, nigdzie nie cieszy się ona większym poważaniem, gdyż tę naukę uważają oni za najpiękniejszy i najpotężniejszy dział wiedzy” (s. 150). Troszczą się o swoje zdrowie tak bardzo, że do najcięższych i najbardziej uciążliwych prac wykorzystują niewolników. Także tam, gdzie charakter wykonywanej pracy mógłby odbić się na zdrowiu psychicznym obywateli, np. w rzeźniach. By uniknąć chorób epidemicznych, żadne niebezpieczne substancje nie są wwożone do miast.

Jednakże nawet w *Utopii* obywatele chorują. Na przyjęcie chorych oczekują przygotowane na wyrast szpitale (wielkości dzisiejszych campusów studenckich), usytuowane zawsze za murami miast. Są wzorcowo, wręcz komfortowo urządzone. Jedzenie zawsze jest najwyższej jakości, wyłącznie świeże, w obfitych ilościach. Nie brak niczego, co jest potrzebne do prawidłowego leczenia pacjentów. „Chorych pod kierunkiem doświadczonych lekarzy pielęgnuje się z taką delikatnością i troskliwością, że chociaż nikogo nie wyprawia się do szpitala wbrew jego woli, każdy jednak w czasie choroby woli leczyć się tam niż w swoim domu” (s. 128). Wszystkich pacjentów traktuje się z jednakowym szacunkiem, niezależnie od rokowań choroby. Tam, gdzie środki medyczne zawodzą - jak w przypadku nieuleczalnie chorych - dają im ekwiwalent czysto ludzki: czuwają przy nich, rozmawiają, starają się przynieść im ulgę. „Lecz gdy z nieuleczalną chorobą łączą się ustawiczne gwałtowne cierpienia, wtedy odwiedzają chorego kapłani i urzędnicy i poddają mu najlepszą według ich przekonania radę: wykazują mu, że ponieważ nie może spełniać żadnych obowiązków, których wymaga życie, więc przeżył już niejako swą śmierć i teraz jest już tylko przykrym ciężarem dla innych i dla siebie; nie powinien więc dłużej pozwalać, aby

wyniszczała go straszna choroba, lecz raczej winien odważnie umrzeć, gdyż życie jest dla niego męką; niech więc z otuchą w sercu albo sam uwolni się od tego smutnego życia, jakby od więzienia i tortur, lub niech zgodzi się, by inni go wyzwolili” (s. 152).

Do dotkliwie cierpiących, beznadziejnie chorych pacjentów adresuje się rozumną kalkulację, z której jasno wynika, co dla nich (i dla społeczeństwa) jest najlepsze. Urzędnicy i kapłani rozumieją głębokie rozterki targające każdym, kto znajduje się w takiej sytuacji. Zapewniają o tym, że odejście z życia jest nie tylko rozsądne, ale także zgodne z prawem i religią. Tym, którzy mają opory przed samodzielnym pozbawieniem się życia, życzliwie oferują pomoc. Jest nią eutanazja wykonywana w sposób nieinwazyjny, bez żadnych strasznych i bolesnych zabiegów - poprzez uśpienie. Jeżeli ktoś wyraża na to ochotę, pozwalają mu na samobójstwo. Nie przyjmuje wówczas pokarmów i odchodzi ze świata bezboleśnie. W każdym z tych przypadków gwarantuje się honorowy i zaszczytny pogrzeb. Odmowa eutanazji oraz samobójstwa nie wpływa w żaden, nawet najmniejszy sposób na sposób traktowania i opiekę tych chorych. Wysoki standard leczenia w szpitalu pozostaje niezmienny. Biada jednak tym obywatelom, którzy dokonali samobójstwa bez pozwolenia senatu, ‘nielegalnie’. Niesubordynowany zabójca siebie wykazuje cechy społeczne i musi być odrzucony jako odszczepieniec. Dlatego „(...) nie grzebią zwłok jego, ani nie palą, lecz ze wstrętem rzucają je do jakiegoś bagna” (s. 152).

Nawet dla rozumnych Utopian wojna jest czasem koniecznością, zwłaszcza wojna obronna lub uznawana przez nich za sprawiedliwą. Ogromny szacunek dla własnych obywateli i przekonanie o ich niezbywalnej wartości, karze im tak długo, jak to tylko możliwe - dla zachowania zdrowia i życia - do prowadzenia kampanii wojennych przy użyciu najemników. Tylko na ten cel gromadzą mnogość cennych precjozów ze złota, którym osobiście gardzą (złote ‘ozdoby’ są insygniami niewolników, szlachetnymi kamieniami bawią się dzieci). Jednak gdy wymaga tego sytuacja, sami odważnie stają do walki. Walczą zaś z determinacją i odwagą, nie oszczędzając się i nie lękając się śmierci. Nie „(...) lekceważą swego życia tak, by lekkomyślnie je marnować, ani też nie cenią go sobie nadmiernie do tego stopnia, żeby oszczędzać je i chcieć ratować w sposób haniebny, gdy honor wymaga, aby złożyć je w ofierze” (s. 165).

Spokojny i beznamiętny stosunek Utopian do śmierci bierze się z przekonania o oczekującym ich po śmierci szczęściu. Nigdy nie lamentują z powodu umierających. Niepokoją ich jedynie ci, którym trudno odejść z tego świata; którzy nadmiernie trwożą się i ociągają. Jest to bowiem wyraźny znak, że są tego jakieś ukryte przyczyny. „Nikt natomiast nie opłakuje tych, którzy z pogodą ducha i pełni otuchy rozstawali się z tym światem; wszyscy ze śpiewem idą za marami (...) palą zwłoki, przejęci raczej czią niż smutkiem,

na grobie zaś stawiają kolumnę z wyrytym na niej napisem sławiącym zmarłego. Wróciwszy do domu rozpamiętują najbliżsi jego charakter i czyny; żadnego szczegółu życia nie wspominają tak często i chętnie jak pogodne chwile jego zgonu” (s. 171).

Dla mieszkańców wygenerowanej przez umysł Morusa krainy wszystko, nawet zgon obywateli, miał służyć praktycznym celom społecznym. Wspominanie cnót i pozytywnych cech charakteru minionych ludzi jest tego dobrym przykładem. Stawiano ich za wzór do naśladowania dla innych. Oddawanie pośmiertnej czci sprawia satysfakcję - według Utopian - również samym duchom zmarłych, które traktują to jako sympatyczny odruch ze strony żyjących. To, że niematerialnie towarzyszą żywym, jest dla Utopian oczywiste. Są oni przekonani, „(...) że duchy zmarłych, choć niewidoczne dla słabego wzroku śmiertelników, biorą udział w rozmowach, które ich dotyczą. Nie byłoby to bowiem zgodne ze szczęśliwym stanem błogosławionych, jeśli by nie mieli swobody przenoszenia się na dowolne miejsce; byłoby to po prostu objawem niewdzięczności, jeśli by nie pragnęli odwiedzić swoich przyjaciół, z którymi za życia łączyła ich wzajemna serdeczna miłość” (s. 171). Więzi społeczne w Utopii są tak samo silne za życia, jak i po śmierci.

System penitencjarny więźniów oraz sposoby traktowania niewolników zostały w Utopii starannie prze myślane. Przeważnie jako surową karę stosuje się tam ograniczenie wolności, co dla większości ludzi jest dotkliwe. Kara śmierci uniemożliwia rehabilitację skazańca i z tego powodu jest nieefektywna. Jednorazowe unicestwienie więźnia nie daje możliwości czerpania z niego korzyści, więc państwo nic ma z tego żadnego pożytku. Morus kładł duży nacisk na użyteczność społeczną więźniów, przykładność kary oraz jej funkcję odstrasżającą. Zawsze pozostawała jeszcze możliwość powrotu do społeczeństwa. Jeżeli jednak niewolnicy i więźniowie buntują się, stawiają opór i stwarzają państwu problemy, wtedy zabija się ich „Jak nieposkromione dzikie zwierzęta”. Stanowią bubeł społeczny niewart społecznego recyklingu.

Kolejny filozof i autor utopii - Francis Bacon - był jednym z tych odważnych umysłów, które zwykle stanowią awangardę w filozofii, wyznaczając nowe trakty myślowe, którymi podążają następni. Kazimierz Leśniak pisał niegdyś: „Filozofia nowożytna rozpoczyna się od Franciszka Bacona i Kartezjusza. W swych epokowych dziełach myśliciele ci obwieszczali światu kształtowanie się nowych perspektyw i nowych nieograniczonych horyzontów nauki”⁵. Bacon pragnął znaleźć narzędzia pozwalające wydrzeć przyrodzie skrywane przez nią tajemnice. Oto jego własne słowa na ten temat: „(...) logika uczy i kształci rozum nie po to, aby przy pomocy subtelnych

⁵ K. Leśniak: *Franciszek Bacon*. Warszawa 1967, s. 7.

niejako macek umysłu chwycił i ujmował abstrakcyjne rzeczy lecz ażeby rzeczywiście przeprowadzał sekcję przyrody, odkrywał siły i działania ciał oraz ich prawa określone w materii”⁶.

Zdaniem Bacona, jeżeli nie ma jeszcze dyscyplin naukowych mogących to umożliwić, to należy je bezzwłocznie stworzyć. Postulował konieczność zaistnienia specjalistycznych nauk, profesjonalnie zajmujących się kondycją ludzką. Warto wymienić kilka z „(...) wielkich zadań w stosunku do przyrody, mających na względzie pożytek ludzki”⁷. Są to: przedłużanie życia, przywracanie w pewnym stopniu młodości, opóźnianie starości, wzmacnianie siły i zdolności do czynu, dokonywanie zmian w budowie ciała, usuwanie otyłości i chuderlawości, powodowanie zmian we wzroście, pomnażanie i wzmacnianie zdolności umysłowych, przemiana jednych ciał w inne, stwarzanie nowych gatunków, przemienianie jednych gatunków w inne. Jak zauważył historyk J.-P. Bois, także bliżej nieznane utwory Bacona - *Historia życia i śmierci* oraz krótka rozprawa *O młodości i wieku dojrzałym* - „(...) to przede wszystkim poszukiwanie środków, które mogłyby przedłużyć użyteczne życie, a więc spowolnić starzenie się ciała, nie przesuwając jednak jego kresu, jakim jest śmierć”⁸.

Bacon marzył o bezpośredniej ingerencji w prawa przyrody i dokonywaniu transformacji jej tworów, w tym także człowieka. Martwiła go jednak nieudolność i ograniczenia naukowe w tym zakresie. „Czy istnieje jednak jakiś sposób zmieniania ciał przez oddziaływanie na najmniejsze ich cząstki (...) oraz transponowania subtelniejszych struktur materii (co ma znaczenie dla wszelkiego rodzaju przekształceń ciał potrzebnych na to, ażeby sztuka mogła w krótkim czasie dokonać tego, nad czym przyroda mozoli się kołując po drogach okrężnych) - w tej sprawie nie mamy dotąd żadnych pewnych wskazówek”⁹. To, czego nie ośmielił się podjąć na gruncie czysto naukowym, doszło do głosu w jego utopii i w esejach. W *Nowej Atlantydzie* z rozmachem naszkicował projekt instytutu naukowego (Domu Salomona), w którym życie ludzkie zyskiwało niezwykłą wprost jakość, a perspektywa śmierci znacznie się oddalała. Filozof swoją nieograniczoną wprost wyobraźnią wykreował takie zjawiska, do których medycyna w praktyce dochodzi dopiero dziś.

W pośmiertnie wydanej w 1627 roku *Nowej Atlantydzie*, Bacon opisał instytut, w którego specjalnych podziemnych pomieszczeniach leczone były

⁶ F. Bacon: *Novum Organum*, ks. II, LII, przeł. J. Wikarjak. Warszawa 1955.

⁷ Całość znajduje się u F. Bacona w *Nowej Atlantydzie* i *Z wielkiej Odnowy*, przeł. W. Kornatowski, J. Wikarjak. Warszawa 1995, s. 89-91.

J.-P. Bois: *Historia starości. Od Montaigne’a do pierwszych emerytur*, przeł. K. Marczevska. Warszawa 1996.

⁸ F. Bacon: *Novum Organum*, ks. II, LI.

wszystkie choroby i przedłużano życie ludzkie. W eksperymentach brali udział ochotnicy, nie mający nic przeciwko pustelniczemu trybowi życia. Tym bardziej, że w wyniku eksperymentu wszyscy stają się zdrowsi i długowieczni, co zapewnia im wynaleziona i stosowana tam rajska woda. Na kondycję psycho-fizyczną wpływ ma konserwacja ciał, pokoje zdrowia z regulowaną temperaturą i wilgotnością powietrza oraz rewitalizujące kąpiele. Wszystko to opiera się na wnikliwych obserwacjach i skrupulatnych badaniach organizmów żywych. Nie mogło jednak zabraknąć „(...) badań anatomicznych, ażeby przez to możliwie jak najlepiej poznać budowę ciała ludzkiego”¹⁰. Dlatego dokonuje się tam skomplikowanych operacji chirurgicznych na zwierzętach i ptakach; operacji polegających na resekcji newralgicznych dla życia organów i ponownym ich wszczepieniu do tego samego organizmu lub do innych. Naukowcy z Domu Salomona rozwiązywali problem samoródtwa, stosowali inżynierię genetyczną, a nawet powoływali do życia zupełnie nowe istoty. „I nie rządźmy się w naszym postępowaniu przypadkiem, jeno dobrze zdajemy sobie sprawę, z jakich pierwiastków można daną istotę żywą stworzyć” (s. 75). Doskonałości jednostki służyć miały urządzenia do badania wzroku, słuchu, krwi oraz innych płynów ustrojowych. Specjalnie zmutowane kosmetyki, żywność, napoje i odżywki stosowane u starców gwarantowały im lepszą sprawność fizyczną i umysłową niż posiadali za młodu!

Wszystkim tym zabiegom patronowało sumienne naukowe podejście i pragnienie polepszenia człowieczego losu; przede wszystkim zaś zwiększenie sprawności fizycznej i umysłowej. Było to więc przedsięwzięcie niezwykle, poważne i szlachetne zarazem. „Celem instytucji naszej jest zgłębianie stosunków, zmian, i sił wewnętrznych natury tudzież rozszerzenie (...) granic władztwa ludzkiego nad nią” (s. 70). Stąd zapewne takie niezwykle zabiegi, jak hartowanie ciał, ich konserwacja i zamrażanie. Żywe organizmy biorące udział w eksperymentach, choć pozbawione najważniejszych dla życia narządów, nadal pozostawały żywe. Martwe zwierzęta przywoływano ponownie do życia. Nie były to bynajmniej zabiegi magiczne ani religijne. „Przedsięwierzemy na zwierzętach doświadczenia z wszelkimi truciznami i odtrutkami, jako też innymi lekami należącymi tak do dziedziny chirurgii, jak i medycyny ogólnej, by potem skuteczniej wspomagać organizm ludzki” (s.75).

Patronat nauki widoczny był w instytucie na każdym kroku, a intencje polepszenia zdrowia i życia ludzi odczuwalne w każdym przedsięwzięciu opisanym w *Nowej Atlantydzie*. Nie inaczej było w sektorze spożywczym, gdzie przetwarzano najprzeróżniejsze ingrediencje na pieczywo, w tym tak

¹⁰ F. Bacon: *Nowa Atlantyda*, op. cit., s. 75.

zaskakujące, jak: korzenie roślin, żółędzie, suszone mięso zwierząt i ryb. „Pewne odmiany takiego pieczywa nadzwyczajnie pobudzają apetyt, inne znowuż mają taką wartość odżywczą, iż wielu tym jedynie żyje, nie jedząc więcej nic, a mimo to odznaczając się najczęściej długowiecznością” (s. 77). Na dodatek naukowcy z Domu Salomona nie tylko wykorzystują naturalne potencje tkwiące w składnikach naturalnych, ale potrafią też przez odpowiedni dobór ich działanie spotęgować. W wyniku tego zmodyfikowane produkty spożywcze „(...) przy dłuższym użyciu sprawiają, iż mięśnie nabierają większej niż poprzednio jędrności i siły, przez co wzrasta i wzmacnia się ich zdolność do wszelkiej pracy” (s. 77). Do popicia napoje regenerujące o przebogatym składzie.

Przyznać jednak trzeba, że nie wszystkie wyniki badań uzyskane w eksperymentach dokonywanych w Domu Salomona są ujawniane. Nawet do utopii Bacon przemycił swój krytycyzm i sceptycyzm. Można domniemywać, że naukowcy pracujący nad rozszyfrowaniem praw natury zdają sobie sprawę z niebezpieczeństw, możliwych do sprowokowania przy nieudolnym, niewłaściwym czy niekompetentnym ich wykorzystaniu. A działać się tak może zawsze wtedy, gdy wyniki badań dostaną się w niepowołane ręce. W sytuacjach nadzwyczajnych, mędrcy wykorzystują więc swoją statutową autonomiczność. „Zwyczajem naszym jest, iż dokładnie rozważamy, które odkrycia i jakie wyniki dokonanego doświadczenia nadają się do zgłoszenia, a jakie nie. Otóż jesteśmy nawet pod przysięgą zobowiązani do ukrywania tego, co postanowiliśmy trzymać w tajemnicy. Aczkolwiek odkrywamy czasem za ogólną zgodą pewne rzeczy królowi oraz senatowi, to jednak inne zatrzymujemy do własnej jeno wiadomości” (s. 85). W przeciwieństwie do utopii Morusa i Campanelli, Bacon przydzielił mędrcom zadania ekskluzywne, przeważnie im tylko dostępne, choć społeczności służące.

Z kolei w *Państwie słońca* Tomasza Campanelli jednakowo ważną rolę odgrywają zasady filozofii, astrologii, medycyny i kultury fizycznej. Na czele państwa stoi Metafizyk, za pomocników mając wysokich urzędników, zwanych: Moc, Mądrość i Miłość. Wszystko w państwie zostało podporządkowane interesowi ogółu. Jednostka, wraz ze swoimi pragnieniami, pełni jedynie instrumentalną rolę i zawsze musi poświęcić się interesowi wspólnoty. Właściwie rzecz ujmując, jest to wykalkulowany system totalitarny, zbliżony do *Państwa* Platona, ustroju Spartan, wizji G. Orwella oraz socjalistycznych obozów pracy. Dostrzec to można już na najniższym poziomie organizacji społecznej, przede wszystkim zaś przy reglamentacji dzieci za pomocą lodowato zimnego reżymu demograficznego.

Dla notabli z *Państwa słońca* symptomatyczne było to, że ludzie dla własnego dobra i pożytku od wieków stosują eugenikę w stosunku do zwierząt, a do siebie nawzajem nie. Dlatego jeden z najwyższych urzędników państw-

wowych (nomen omen zwyczajowo noszący imię „Miłość”), dba przede wszystkim o to, aby rodziły się najlepsze z możliwych dzieci. Celowi temu służy wiele posiadanych przez państwo instrumentów. Pilnie strzeże się, aby nie zachodziły w ciążę dziewczęta zbyt młode (przed dziewiętnastym rokiem życia), ze zbyt młodymi mężczyznami (przed dwudziestym pierwszym rokiem życia). Jeżeli jednak są chorowici, drobni czy zbyt wåtli, granicę tę przesuwają się jeszcze dalej lub całkowicie uniemożliwiają im się prokreację. Łaskawi urzędnicy czasem zezwalają chłopcom na kontakty seksualne wcześniej, ale (co może szokować) tylko z kobietami „(...) niepłodnymi lub ciężarnymi, aby nie byli zmuszeni zaspakajać żądz w sposób niedozwolony. (...). Wszelako zezwolenia udziela tu naczelny przełożony nad sprawami wydawania potomstwa, który jest równocześnie wybitnym lekarzem i podlega bezpośrednio triumwirowi Miłości”¹¹.

Wstępna selekcja potencjalnych partnerów odbywa się w trakcie wspólnych ćwiczeń fizycznych, ponieważ wszyscy ćwiczą nago. Dzięki temu trenerzy-selekcjonerzy z łatwością mogą wysuwać presupozycje co do tego, kto będzie skojarzony z kim. Widać bowiem jak na dłoni, „(...) kto jest już zdolny do stosunku płciowego, a kto jest zbyt słaby i jacy mężczyźni i kobiety odpowiadają sobie wzajem pod względem budowy ciała. W taki sposób co trzeciej nocy dopuszczają, po dokładnym obmyciu się uczestników, do miłości płciowej. Kojarzą przy tym niewiasty rosłe i urodziwe z mężczyznami silnymi i ochoczymi, niewiasty otyłe z mężczyznami chudymi, a szczupłe z otyłymi, by dogodnie i z pożytkiem dopełniali się obopólnie” (s. 73). Z równie wielką atencją dba się o cechy psychiczne łączonych par, zabiegając o właściwe asocjacje charakterologiczne. Najwłaściwszą godzinę dla każdej pary wyselekcjonowanych kochanków ustala astrolog pospołu z lekarzem.

Nie zapomina się przy tym bynajmniej o mędrcach i uczonych, a już zwłaszcza dba się o to, by ich bezcenna wiedza nie zmarnowała się bezpowrotnie. W tym celu konserwuje się ich zdolności umysłowe „na zapas”, zabiegając, by mieli właściwe potomstwo o podobnych co oni cechach. *Przezorność* eugeniczna Solarian w tym względzie była wręcz nieprawdopodobna! Wiedzieli oni, że mędracy przy swoich szacownych zajęciach często zapominają o takich banalnych sprawach, jak reprodukcja. „Od nieustannego bowiem wysiłku myślowego ich żywotność ulega osłabieniu, a mózgiem nie są w stanie przelać należytej siły; prowadząc tedy stale takie rozmyślenia, wydają oni potomstwo zbyt marne. (...) łączą więc tych uczonych z kobietami pełnymi życia, dziarskimi i dorodnymi. Natomiast mężczyzn popędliwych, gwałtownych, bystrych i zapalczywych kojarzą z niewiastami spokojnymi o przyjemnym sposobie bycia. Utrzymują oni, że doskonałości cielesnej,

¹¹ T. Campanella: *Państwo słońca*, przeł. W. Kornatowski. Warszawa 1954, s. 73.

dzięki której rozwijają się cnoty, sztucznie zdobyć nie można nawet kosztem wielkiego wysiłku” (s. 75). Jak widać, Solarianie uznają cechy psycho-fizyczne potomstwa za geometryczne wypadkowe części składowych rodziców.

W opisaney przez Campanellę wspólnocie płodzenie dzieci jest obowiązkiem o charakterze patriotycznym i religijnym. Indywidualne pragnienia i preferencje jednostek w tym względzie nie są brane pod uwagę w najmniejszym stopniu. Zadaniem priorytetowym jest uzyskanie najbardziej pożądanych cech przyszłych obywateli. Dlatego też niepłodne kobiety (pomimo wielu prób z wieloma mężczyznami) otacza się pogardą i stają się wspólną własnością użytkową. Natomiast te, które urodziły zdrowe dzieci, przez dwa tygodnie są zwolnione z pracy. „Potem dla wzmocnienia płodu i dla łatwiejszego doprowadzenia doń pokarmu - zaczynają wykonywać co lżejsze prace, aby zwolna przechodzić do robót coraz trudniejszych, utwierdzających ich siłę. Wolno im spożywać tylko przepisane przez lekarzy pożyteczne pokarmy. Po urodzeniu dzieci same żywią je i wychowują w przeznaczonych na ten cel wspólnych domach. Przez dwa lata, a nawet dłużej, jeśli tak zaleci fizyk, karmią je piersią” (s. 76). Po odstawieniu od piersi dzieci przechodzą pod kuratelę wspólnoty: chłopcami opiekują się mężczyźni, dziewczynkami kobiety.

Zdrowe i sprawne potomstwo jest kwestią newralgiczną dla Solarian, gdyż wiąże się z dobrem i pożytkiem całego państwa i społeczeństwa. Kwestii tej poświęca się więc w Państwie Słońca największą uwagę. Nie dopuszcza się takiej możliwości, aby w rękach obywateli znajdowała się sprawa o takiej doniosłości; sprawa wagi państwowej. Naturalny dobór ludzki jest przeważnie subiektywny, zachodzenie w ciążę uzależnione od okoliczności, a wychowywanie dzieci w większości związków odbywa się nie dość starannie. Dlatego obywatele z ufnością i zrozumieniem „(...) oddają dzieci - jako najważniejszą podporę państwa - pieczy urzędników, poczytując to za obowiązek wskazany przez najświętszą religię. Tylko wspólnota bowiem daje tutaj pewność a nie jej części. Dobierają więc rodzicielki i rodziciele o jak najlepszych przymiotach wrodzonych, postępując wedle zasad filozoficznych.” (s. 78). Campanella w swoim wyimaginowanym społeczeństwie całkowicie wykluczał element losowy, jaki dopuszczał - jego zdaniem - Platon w *Państwie*. Według Platona, pary można kojarzyć losowo, czasem lekko oszukując, by nie zmarnować dobrego „materiału” przez połączenie ze zbyt rachitycznym partnerem. Dzięki tym sprytnym zabiegom kojarzone są właściwe pary, a u nieatrakcyjnych, oszukanych obywateli nie powstaje poczucie krzywdy.

Takie losowe zabiegi u Solaryjczyków są niemożliwe z dwóch zupełnie różnych powodów. Po pierwsze, prywatne preferencje obywateli są ignorowane, po drugie zaś, nie ma u nich gorszych kandydatur z tego prostego

względu, że wszyscy są silni i zdrowi. „Albowiem pośród nich szpetota w ogóle nie występuje. Kobiety zajmujące się wciąż jakąś pracą zdobywają żywe kolory, harmonijnie rozwijają swe ciało, stają się postawne i zgrabne, a właśnie na smukłości, zgrabności i rzeźkości polega, wedle ich mniemania, piękność kobiet. Toteż skazaliby oni na śmierć niewiastę, która by dla dodania sobie powabu malowała twarz albo dla wywołania wrażenia, że jest roslą, używała obuwia z wysokimi obcasami, albo też dla ukrycia niekształtnych nóg nosiła zbyt długie suknie” (s. 78-79) Jak widać, w *Państwie słońca* kanony zdrowia są bardzo wysokie, a miary piękna nadzwyczaj surowe.

Trudno jednak, nawet w utopii, pominąć taki „element subiektywny”, jakim jest miłość. W irrealnym społeczeństwie Campanelli element ten nie jest pożądany, gdyż wykoleja precyzyjnie zorganizowaną maszynę społeczną. Miłość bynajmniej nie jest tam smarem oliwającym społeczne tryby. „A jeśli ktoś z nich ogarnięty zostanie żarem miłości do jakiejś kobiety, to wolno im rozmawiać ze sobą, żartować, obdarowywać się wzajem wieńcami plecionymi z kwiatów lub liścianych gałązek oraz układać wiersze. Ale na złączenie cielesne, jeśliby to w czymkolwiek mogło zaszkodzić potomstwu, nie pozwala im się w żaden sposób, chyba że tylko wtedy, gdy niewiasta jest w ciąży” (s. 79). Bez wątpienia więc (o ile można być czegoś pewnym w czymś tak wirtualnym, jak utopia), empatia niektórych Solaryjczyków spowoduje, że *Romeo i Julia* Szekspira stanie się lekturą poczytną.

Tak bardzo starannie spreparowanym dzieciom wcześniej aplikuje się duże dawki aktywności fizycznej. Uprawiają gimnastykę, uczą się prawidłowego wykonywania wielu dyscyplin sportowych, uczestniczą w różnorodnych grach, a wszystko po to, by ich rozwój był równomierny. Dla nabrania hartu ciała, do siódmego roku życia chodzą skąpo ubrani, bez butów i czapek. Obok ogólnej sprawności, dba się o ich zdolności paramilitarne: stąd nauka strzelania z łuku i arkebuzów, rzuty oszczepem oraz polowania na dzikie zwierzęta. „Chłopcy ci już uprzednio pod kierownictwem przełożonych niższych stopni wprawili się w zapasach, biegach, rzucaniu kamieniami itd., a teraz uczą się bić wroga, zwalczać konie i słonie, władać mieczem, dzidą, łukiem i procą, jeździć konno, nacierać, cofać się, przestrzegać szyku bojowego (...). Również niewiasty uczą się tych umiejętności (...). W związku z tym wielbią tam Spartanki i Amazonki” (s. 84).

W racjonalnie uporządkowanym społeczeństwie Solarian nie zaniedbuje się cech umysłowych. Obywatel ma być harmonijnie wykształcony: fizycznie i intelektualnie. Uczy się tam wszystkich języków obcych (w tym także polskiego!) w poszczególnych sekcjach językowych. Nie traci się czasu na gry hazardowe i im podobne. Żadna ułomność czy wada fizyczna nie upoważnia do lenistwa. „Jeśli ktoś jest kulawy, pełni służbę wartowniczą, dogłębnie porządku oczami, które ma nieuszkodzone. Jeśli ktoś stracił wzrok,

rozczesuje wełnę i drze puch przydatny do wypełniania poduszek i materaców. Ludzie pozbawieni oczu i rąk oddają państwu usługi uszami lub głosem. W końcu zaś, jeśli ktoś ma tylko jeden organ, pełni przy jego pomocy jakąś służbę choćby na wsi, gdzie dobrze się z nim obchodzą i gdzie zwykle jest wywiadowcą, donoszącym władzom państwowym wszystko, co posłyszysz” (s. 83). W tym społeczeństwie nie ma miejsca na marnotrawstwo tak cennych i żmudnie wypracowanych zasobów ludzkich.

Nic dziwnego, że dbałości o zdrowie służy nawet dietetyka. Lekarze mają obowiązek konsultowania składników pożywienia z kucharzami, by ci dobierali właściwe składniki na dany dzień i porę roku, dla młodych i starych, zdrowych i chorych. Sprzyja temu również wysoko rozwinięta kultura agrarna, pozwalająca otrzymywać niezwykle dorodne owoce i warzywa. Początkowo Solarianie próbowali zostać wegetarianami, lecz z czasem zarzucili ten pomysł. Zabijanie roślin i zwierząt wydawało się im jednakowo okrutne, ale nie chcieli umrzeć z głodu na wyspie obfitującej w jedzenie. Ostatecznie jedzą wszystko, jednak o właściwe proporcje w jadłospisie dba naczelnny lekarz.

Prawa obowiązujące w *Państwie słońca* są bardzo surowe, tak jakby jurysprudencja na tej wyspie zatrzymała się w rozwoju kilka wieków wcześniej. Ciężkie przestępstwa, jak choćby uszkodzenie ciała dokonane z premedytacją, karane są, zgodnie ze starą żydowską zasadą *ius talionis*: ekwiwalentnie oko za oko, ząb, za ząb. Dla tych, którzy nie wykonują rozkazów, przewidziano karę stosowaną w starożytnym Rzymie: rzuca się ich na pożarcie wygłodniałym, dzikim zwierzętom. Miłosierdzie Solarian porównywane jest do tego u rzymskiej tłuszczy na trybunach w cyrku: skazańcowi wręcza się kij i „(...) jeśli pokona znajdujące się tam lwy i niedźwiedzie, co jest prawie zupełnie niemożliwe, na nowo odzyskuje względy.” (s. 90). Nawet lękliwość - cecha nie bardzo u obywateli Państwa słońca pożądana - jest karana. Faktem jest, że Solarianie nie obawiają się zbytnio śmierci, gdyż wierzą w nieśmiertelność dusz i szczęśliwą egzystencję pośmiertną. Na ciałach zabitych skazańców szkolą adeptów medycyny. Zmarłych śmiercią naturalną spopielają, by dzięki dobroczynnemu działaniu ognia uniknąć zagrożenia epidemią.

Obywatele słonecznego państwa wszystko robią wspólnie: pracują, jedzą, bawią się oraz ... publicznie eliminują skazanych na śmierć. Nie mają katów, bo to plugawe zajęcie, niegodne żadnego wolnego obywatela. Mogliby zlecić to niewolnikom lub jeńcom, których i tak wykorzystują do prac najgorszego asortymentu. W tym wypadku jednak ponoszą trud zespołowy: każdy obywatel ma prawo osobiście wymierzać sprawiedliwość. „Nikt nie ponosi kary śmierci inaczej, jak z rąk ludu, który sam zabija lub kamieniuje, przy czym pierwsze ciosy pochodzą od oskarżyciela i świadków (s. 1102)”. Co ciekawe, w niektórych wypadkach dopuszcza się, aby skazaniec wybrał

sobie rodzaj śmieci i na dodatek sam ją sobie zaaplikował; jeżeli tylko jest w stanie. Szczęśliwcy „(...) okładają się zwykle woreczkami z prochem strzelniczym, podkładają ogień i spalają się, podczas gdy obecni zachęcają ich, by umierali godnie. Całe miasto oplakuje takich ludzi (...) ubolewając, że przyszło do tego, iż musieli pozbyć się zgniłej cząsteczki swego państwa.” (s. 102). Są to jednak odosobnione, najbardziej przychylnie potraktowane przypadki.

Natomiast jeśli miały miejsce ciężkie zbrodnie, zbrodnie największego kalibru, jak choćby zachwianie suwerennością państwa, bluźnierstwa przeciw oficjalnej religii lub niesubordynacja wobec czołowych władz państwowych, prawo nie wykazuje nawet cienia litości. Nie odwleka się kary śmierci; jedynej możliwej w takiej sytuacji. Całość odbywa się jako swoiste *funebre theatrum*, w poszczególnych aktach śmiertelnej ceremonii. Widownię stanowią zgromadzeni wokół wszyscy obywatele. „Idący na śmierć obowiązany jest sumiennie podać ludowi powody, dla których, jego zdaniem, nie powinien stracić życia, przedstawić zbrodnie innych ludzi zasługujących na tę karę oraz wymienić przewinienia urzędników. Jeśli w sumieniu swoim ma to przeświadczenie, winien dowodzić, że zasługują oni na karę śmierci bardziej niżli on. I jeżeli w akcie społecznej denuncjacji poda przekonujące dowody, wysyłają go na wygnanie, a miasto oczyszczają przy pomocy modłów, ofiar i naprawienia błędów” (s. 102-103). Tych, którzy zostali obwinieni, jedynie upominają, chyba, że sytuacja powtórzy się. Wówczas wszczynane są opisane wyżej procedury.

Pomimo wielu podobieństw, w każdej z trzech opisanych utopii inaczej stawiane były akcenty i z innych źródeł czerpali inspirację ich autorzy. Dla wizji Campanelli najwyraźniej intelektualnym wzorcem było Państwo Platona. Ponadto dużą i nieukrywaną sympatię okazywał surowemu systemowi wychowania obywateli w starożytnej Sparcie; systemowi *nota bene* nie tak bardzo odległemu od teoretycznych dywagacji Platona. Wychowanie zarówno Spartanina w praktyce, jak i obywatela w Platońskiej utopii, miało wyłącznie cel instrumentalny: służyło dobru całej społeczności, a nie partykularnemu interesowi poszczególnych jednostek. Słuszność ma Maria Ossowska pisząc, że z tego właśnie powodu w Sparcie „(...) troską naczelną była dbałość o sprawność fizyczną. Miały się do niej przyczyniać dobrze dobrane pod względem tężyzny związki małżeńskie i pozamałżeńskie, o których kojarzeniu decydowały względy eugeniczne.”¹²

Starożytny Spartanin, obywatel *Państwa* Platona czy Solarianin Campanelli nie dbali i nie zabiegali o bogactwa materialne. Ich cechami charakterystycznymi był: brak specjalnych wymagań, dyscyplina, lekceważenie śmierci, skromność, wytrwałość. Temu celowi służyła tresura, której pod-

¹² M. Ossowska: *Ethos rycerski i jego odmiany*. Warszawa 1986, s. 53.

dawani byli zarówno chłopcy jak i dziewczęta (wychowywani oddzielnie). Platon przekazał nam bardzo obrazową relację Spartanina na ten temat: „Bez butów gonią po mrozie i bez pościeli śpią, (...) dniami i nocami wędrują po całym kraju. A także na ćwiczeniach bez ubrania straszne się u nas męki wytrzymuje, kiedy trzeba walczyć z potęgą upału, i niezliczone inne”¹³. Te elementy wychowania są także widoczne w *Państwie słońca* Campanelli.

Utopia Campanelli jest w gruncie rzeczy dyktaturą, w której najróżniejszymi środkami wyzyskuje się obywateli, będących pod nieustanną kontrolą. To nie państwo słońca, co raczej oświetlona sztucznym światłem imaginacji filozofa wylęgarnia ludzka; jak żarówka imitująca swym ciepłem kwokę w hodowli kurczaków. U Campanelli miłość pomiędzy obywatelami to *persona non grata*, a za ukrywanie swoich naturalnych walorów i upiększanie się (to rodzaj oszustwa) groziła kara śmierci. Wolności w tym społeczeństwie jest tyle, ile w systemie socjalistycznym: wszyscy podporządkowani są centralnym, odgórnym dyrektywom przywódców o wymyślnych nazwach. Nikt nie może być bez pracy, nikt nie pozostaje poza społeczną kontrolą. To obraz jako żywo wzięty z realnego socjalizmu. Każdy obywatel jest spożytkowany dla dobra ogółu, niezależnie od swej konstytucji i sytuacji egzystencjalnej: zdrowy czy niepełnosprawny, żywy lub martwy. Kalecy służą państwu sprawnymi jeszcze narządami. Skazani na śmierć są przydatni dla przyszłych pokoleń, bo dzięki sekcji ich zwłok przyszli lekarze uczą się anatomii. Campanella tak bardzo pokrewny był w duchu Platonowi, który w ten sposób pisał o użyteczności: „(...) bawić się powinien dojrzewający młodzieniec - nie tylko dla przyjemności, ale dlatego też, że te rzeczy przy noszą pożytek powszechności.”(VI 763 A-B).

Natomiast utopia F. Bacona nie znajduje sobie równych w swojej kategorii. Niełatwo jest znaleźć dla niej jakiś pierwowzór, czy filozoficzny punkt odniesienia. Treści zawarte w *Nowej Atlantydzie* to nieskazitelna, krystalicznie czysta kreacja myślowa na miarę nowych czasów; czasów, które miały dopiero nadejść. Zawarte w niej koncepcje myślowe są bardzo śmiałe. Ale też i Bacon był myślicielem zachłannym wiedzy i eksperymentatorem gotowym w swoich badaniach niemal na wszystko. Jego biografia jest tego najlepszym przykładem. „Zmarł, zaziębiwszy się przy dokonywaniu eksperymentów z zamarzaniem za pomocą śniegu”¹⁴. Bacon to filozof nieprzeciętny i oryginalny, dlatego trudno wskazać na jego poprzedników. To on wyznaczał bowiem nowe szlaki w nauce. Szlaki, którymi dopiero później podążali inni naukowcy.

¹³ Platon: *Prawa*, w: *Państwo, Prawa*, przeł. W. Witwicki. Kęty 1999, I 633 B-C.

¹⁴ *Słownik filozofów. Filozofia powszechna*, pod red. B. Andrzejewskiego. Poznań 1996, s. 25.

Pomysł Domu Salomona z *Nowej Atlantydy* jest na tyle nowatorski, że nawet dziś byłaby mu w stanie sprostać jedynie hybryda złożona z instytutu biotechnologicznego wraz z przylegającym doń nowoczesnym laboratorium naukowym lansującym zaawansowane technologie biomedyczne oraz salonu odnowy biologicznej i *fitness* klubu w jednym. Wiele pomysłów z repertuaru Bacona dopiero teraz zaczyna być realizowanych w praktyce przez współczesną naukę; zwłaszcza biologię i medycynę. Idea stworzenia organizmu z jakichś części elementarnych nie jest wprawdzie nowa (pojawia się choćby w postaci Golema w tradycji żydowskiej), ale dopiero klonowanie reprodukcyjne pozwoliło ją wcielić w życie.

Warto również zauważyć, że Bacon, tworząc wymaginowany instytut naukowy, wykazał się niezwykłą wprost intuicją etyczną. Opisane przez niego eksperymenty są zgodne z normami etycznymi obowiązującymi w dzisiejszych badaniach naukowych. Biorą w nich dobrowolny udział ochotnicy, świadomi celów badań i ich konsekwencji. Tam, gdzie eksperymenty w instytucie Bacona były nazbyt inwazyjne lub zbyt ryzykowne, zamiast ludzi wykorzystywano zwierzęta, ptaki i rośliny. Zakładanym celem badań była zawsze poprawa jakości życia ludzkiego i - w miarę posiadanych środków - jego stałe ulepszanie.

Zupełnie innego rodzaju jest *Utopia* T. Morusa. W tym utworze wpływy filozoficzne są w miarę wyraźne i stosunkowo łatwo wyodrębnić. Po sposobie życia Utopian oraz pryncypiach funkcjonujących w ich systemie społecznym wyczuć można ducha Epikura z Samos i jego programowy, oświecony hedonizm. Nawet silna predylekcja Utopian do ogrodów mogłaby być ukłonem Morusa w stronę jego starożytnego antenata i miejsca, w którym założył on swoją szkołę w Atenach. Widać również, na jakie przyszłe kierunki filozoficzne Morus mógł mieć potencjalny wpływ.

Bardziej interesujący wydaje się jednak ten wątek *Utopii* T. Morusa, który wskazuje na jego wkład w powstanie pewnych zrębów utylitaryzmu. I to na długo przed pojawieniem się klasycznej wersji utylitaryzmu etycznego J. Bentham'a i J. St. Mill'a. Oczywiście, pewien sposób argumentacji utylitarnej znany jest od starożytności. Używali go tacy klasycy filozofii greckiej, jak choćby Platon. Powołując się na stary mit o Asklepiosie pisał on: „(...) uważał, że nie powinno się leczyć człowieka, który nie potrafi sam przeżyć ustalonego okresu, bo to się ani jemu, ani państwu na nic przyda”, oraz „A człowiek chorowity z natury i żyjący nieporządnie - temu się, uważali - życie nie opłaca - ani jemu samemu, ani jego życie drugim - nie dla takich powinna być sztuka lekarska i nie trzeba ich leczyć, choćby nawet byli bogatsi od Midasa”¹⁵.

¹⁵ Platon: *Państwo*, przeł. W. Witwicki. Warszawa 1991, ks. III, 407 D-E oraz 408 B.

Utylitarne podejście do obywateli w *Utopii* posiadało autoryzację religijną i prawną. Do tych, „którym życie się nie opłaca”, przychodzili zarówno urzędnicy państwowi, jak i kapłani. Wspólnie przekonywali delikwentów, że „im i państwu bardziej opłaca się” aby odeszli z tego świata. Nieco inny rachunek zysków i strat oraz zasada maksymalizowania korzyści i szczęścia społecznego przejawiał się w systemie penitencjarnym Utopian. Woleli oni stosować karę wieloletniego więzienia niż jednorazową i nieodwracalną karę śmierci. Więźnia bowiem można nie tylko resocjalizować, ale także eksploatować. „Opłaca się” utrzymywać go przy życiu tak długo, jak długo będzie pożyteczny (zysk), chyba, że powodować będzie dalsze szkody (strata). Gdy więzień jest niebezpieczny i generuje nazbyt duże koszty społeczne, to wtedy winno się go eliminować jak „nieposkromione, dzikie zwierzę.” Tak jak dziś postępuje ktoś, kto ma w domu dzieci i jednocześnie agresywnego psa. Mimo pewnych wahań i kalkulacji nic pozbawionych emocji, wybiera większe dobro i oddaje niebezpieczne zwierzę do uśpienia.

W *Utopii* wszystko odbywa się pod przemożnym, choć dyskretnym i rozumnym patronatem państwa. Jest to państwo, w którym bardziej może dba się o więzi prospołeczne (międzyludzkie) niż prorodzinne. Zresztą i tak wszyscy w jakiś sposób są ze sobą spokrewnieni. Te więzi (zarówno za życia, jak i po śmierci) są bardziej zażyłe niż te, propagowane w chrześcijaństwie. W chrześcijaństwie bowiem ingerencja (zabiegi na rzecz) zmarłych może być jednokierunkowa. Żywi mogą swoje dobre uczynki ofiarowywać w intencji swoich bliskich zmarłych. Zmarli zaś, umieszczeni w miejscu dla nich przeznaczonym, choć wiedzą co się dzieje z ich żywymi bliskimi, nie mogą w żaden sposób interweniować. Zbyt zażyłe i „nieautoryzowane” stosunki żywych ze zmarłymi, np. wywoływanie duchów zmarłych, są przez współczesną, oficjalną naukę Kościoła katolickiego niemile widziane. Jak podaje Leszek Kołakowski, „(...) w 1917 r. Święte Ofcjum formalnie zabroniło wiernym brania udziału w posiedzeniach spirytystycznych”¹⁶. Natomiast w *Utopii* Morusa zmarli byli tak zżyci ze swoimi żywymi bliskimi, że chętnie ich wizytowali (w jedynej dostępnej sobie, niematerialnej postaci). Robili to szczególnie wtedy, gdy była o nich mowa, a świadomość tego faktu sprawiała przyjemność obydwu stronom. To zjawisko byłoby chyba trudne do zaakceptowania przez współczesnych ludzi. Być może byłaby to ostatnia rzecz, której by sobie życzyli.

Streszczenie

Zadaniem stawianym sobie przez autora tego artykułu jest analiza trzech pięknych utopii filozoficznych, napisanych przez trzech wielkich filozofów.

¹⁶ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, przekład autoryzowany: T. Banasiak i M. Panufnik. Kraków 1988, s. 173.

Utwory te pojawiły się w stosunkowo niewielkim odstępie czasowym, zważywszy na rozpiętość historii filozofii oraz niezbyt wielką popularność i częstotliwość występowania w filozofii takiej formy wyrazu, jaką jest utopia. Jest jeszcze coś, co wyraźnie łączy autorów tych prac. Każdy z nich został w pewien sposób skrzywdzony przez siebie współczesnych ludzi, sponiewierany przez czasy, w których przyszło im żyć i pracować. Być może właśnie dlatego wygodniej było im uciec w nierzeczywistość utopii, bezpieczny świat marzeń; tym bardziej ciekawych i wartych opracowania, że filozoficznych.

Summary

The task taken by the author of the paper is the analysis of three beautiful philosophical utopias, written by three great philosophers. The works appeared in a relatively short period of time, considering the history of philosophy being widespread as well as small popularity and the frequency of appearance in philosophy such a form of a word like „utopia”. There is something more that links the authors of the works. Each of them was to some extent hurt by people contemporary to him, mistreated by the times they happened to live in. Perhaps that is why it was more comfortable for them to escape into reality of utopia, the safe world of imagination and dreams - more interesting and worth mentioning as they were philosophical ones.

PAWEŁ OKOŁOWSKI
Uniwersytet Warszawa wski

STANISŁAW LEM

I. DZIEŁA. Twórczość Lema obejmuje beletrystykę oraz prozę dyskursywną a ich granice nie są ostre. Uwzględniamy tutaj - w najszerszym rozumieniu - tylko tę drugą grupę dzieł. (Nie sporządzono dotąd kompletnej bibliografii pism Lema, ani prac o nim. Najważniejsze informacje znaleźć można np. w: [11]¹, [18], a zwłaszcza [17]; oraz na oficjalnej stronie internetowej: www.lem.pl).

1. Książki: [1957] *Dialogi*. Kraków (wyd. cyt.: III, 1984); [1962] *Wejście na orbitę*. Kraków; [1964] *Summa technologiae*. Kraków (wyd. cyt.: IV, Lublin 1984); [1966] *Wysoki Zamek*. Warszawa (wyd. cyt: Kraków 1975); [1968] *Filozofia przypadku. Literatura w świetle empirii*. Kraków (wyd. cyt.: III, 1988); [1970] *Fantastyka i futurologia*. Kraków (wyd. cyt.: III, 1989); [1971] *Doskonała próżnia*. Warszawa (wyd. cyt.: Kraków 1985); [1973] *Wielkość urojona*. Warszawa (wyd. cyt.: jw.); [1975] *Rozprawy i szkice*. Kraków; [1981] *Golem XIV*. Kraków; [1984] *Prowokacja*. Kraków; [1986] *Biblioteka XXI wieku*. Kraków; [1987] *Rozmowy ze Stanisławem Lemem* (Stanisława Beresia). Kraków; [1995] *Lube czasy*. Kraków; [1996a] *Sex Wars*. Warszawa; [1996b] *Tajemnica chińskiego pokoju*. Kraków; [1997] *Dziury w całym*. Kraków; [1999] *Bomba megabitowa*. Kraków; [2000] *Okamgnienie*. Kraków; [2001] *Świat na krawędzi* (rozmowy z Tomaszem Fiałkowskim). Kraków; [2002a] *Listy albo opór materii*. Kraków; [2002b] *Tako rzecze... Lem* (rozmowy uzupełnione ze Stanisławem Beresiem). Kraków; [2003] *Dylematy*. Kraków; [2003a] *Mój pogląd na literaturę. Rozprawy i szkice*. Kraków (jest to 24 tom w najnowszej edycji *Dzieł zebranych* Stanisława Lema, które ukazują się od 1998 r. w Wydawnictwie Literackim w eleganckiej szacie i z komentarzami Jerzego Jarzębskiego).

2. Ważniejsze artykuły (nie włączone do książek Lema): [1969] *Wizja filozofa na krze*. „Znak”, nr 7-8; [1970a] *Erotyka i seks w fantastyce i futurologii*. „Etyka”, nr 7; [1973a] *Fantomologia*. „Literatura”, nr 39; [1983] *Mein Leben* (przekł. pol.: *Autobiografia*, tł. T. Lem. www.lem.pl); [1989] *Zasada antropiczna*. „Wiedza i Życie”, nr 5; [1991]; [1992a] *Dlaczego zamilkłem*. „Tygodnik Powszechny”, nr 47; [1992b] *Kosmos krzyczy: nie mamy pieniędzy!* (rozmawiał Marek Rudziński). „Sztandar Młodych”, 18-20. 09.; [1993a] *U progu XXI wieku, czyli z deszczu pod rynnę*. „Gazeta Wyborcza - Magazyn”, 09.04.; [1993b] *Czas powodzi* (rozmawiała Gabriela Łęc-

¹ Por. niżej - oznaczenia literatury przedmiotu.

ka). „Polityka”, nr 37; [1994a] *Drapieżna małpa* (rozmawiał Jacek Żakowski). „Gazeta Wyborcza”, 19-20. 02.; [1994b] *Rozmowa na koniec wieku* (z Janem Józefem Szczepańskim). „Tygodnik Powszechny”, 20. 02.; [1997a] *Kropla paląca*. „Tygodnik Powszechny”, 27. 04.; [1997b] *Noc z Kleopatry* (rozmawiał Jarosław Knap). „Wprost”, 08.06.; [1997c] *O Leśmianie z dywagacjami*, w: B. Leśmian: *Gad i inne wiersze. Lekcja literatury ze Stanisławem Lemem*. Kraków; [1997d] *O wiedzy i ignorancji* (rozmawiali Katarzyna Janowska i Piotr Mucharski), w: *Rozmowy na koniec wieku*. Kraków; [1997e] *Reflections on Literature, Philosophy, and Science* (rozmawiał Peter Swirski), w: Peter Swirski: *A Stanisław Lem Reader*. Evanston; [1998] *Lubię albo muszę* (wypowiedź nt. zła). „Znak”, nr 5; [1998a] *Der ganze Kram der Philosophie* (wywiad), w: D. Borchers, O. Brill, U. Czaniara: *Einladung zum Denken. Ein kleiner Streifzug durch die Analytische Philosophie*. Wien; [2000a] *Małpa w podróży* (rozmawiał Jacek Żakowski). „Gazeta Wyborcza”, 06-07. 05.; [2001a] *Wszystko ma swój koniec* (rozmawiała Ewa Likowska). „Przegląd”, 22. 10.; [2001b] *Nieludzkie przyspieszenie* (rozmawiał Stanisław Bereś). „Nowa Fantastyka”, nr 9; [2003b] *Między czasem a wiecznością* (rozmawiali Ewa Lipska i Stanisław Lem). „Gazeta Wyborcza”, 16-17. 08.; [2003c] *Przedłużanie życia: iluzje i fakty*. „Znak”, nr 9.

II. WAŻNIEJSZE OPRACOWANIA. (Do dziś brak całościowej monografii twórczości Lema i monografii jego filozofii).

I. Książki: [1] Ewa Balcerzak: *Stanisław Lem*. Warszawa 1973; [2] Piotr Krywak: *Stanisław Lem*. Kraków 1974; [3] *Über Stanisław Lem*. Herausgegeben von Werner Berthel, Frankfurt/Main 1981; [4] Andrzej Stoff: *Powieści fantastyczno-naukowe Stanisława Lema*. Toruń 1983; [5] Richard E. Ziegfeld: *Stanisław Lem*. New York 1985; [6] Jerzy Jarzębski: *Zufall und Ordnung. Zum Werk Stanisław Lems*. Frankfurt/Main 1986; [7] Andrzej Wójcik: *Wizjonerzy i szarlatani*. Warszawa 1987; [8] *Lem w oczach krytyki światowej* (red. J. Jarzębski). Kraków 1989; [9] Andrzej Stoff: *Lem i inni. Szkice o polskiej science fiction*. Bydgoszcz 1990; [10] Ryszard Handke: *Ze Stanisławem Lemem na szlakach fantastyki naukowej*. Warszawa 1991; [11] Piotr Krywak: *Fantastyka Lema: droga do „Fiaska”*. Kraków 1994; [12] Antoni Smuszkiewicz: *Stanisław Lem*. Poznań 1995; [13] Małgorzata Szpakowska: *Dyskusje ze Stanisławem Lemem*. Warszawa 1996; [14] Berndt Graefrath: *Lems Golem. Parerga und Paralipomena*. Frankfurt am Main 1996; [15] Mariusz M. Leś: *Stanisław Lem wobec utopii*. Białystok 1998; [16] Berndt Graefrath: *Es fällt nicht leicht, ein Gott zu sein. Ethik für Weltenschöpfer von Leibniz bis Lem*. München 1998; [17] Holger Arndt: *Stanisław Lems Prognose des Epochenendes*. Darmstadt 2000; [18] Jerzy Jarzębski: *Wszechświat Lema*. Kraków 2002; [19] *Stanisław Lem - pisarz, myśliciel, człowiek* (praca zbior, pod red. J. Jarzębskiego i A. Sulikowskiego). Kraków 2003.

2. Artykuły: [20] Leszek Kołakowski: *Informacja i utopia*. „Twórczość” 1964, nr 11 (przestr. w: tegoż: *Pochwała niekonsekwencji*. Warszawa 1989); [21] Stanisław Grochowiak: *Jaki śmieszny Lem*. „Kultura” 1965, nr 39; [22] „Studia Filozoficzne” 1965, nr 2 - dyskusja redakcyjna wokół *Summy*, [23] Nelly Pośpieszalska (Helena Eilstein): „*Głos Pana*”, czyli *Zwierciadło z Nieba*. „Nurt” 1969, nr 7 i 8; [24] „Pamiętnik Literacki” 1971, nr 1 - dyskusja redakcyjna wokół *Filozofii przypadku*, [25] „Nurt” 1972, nr 8 - poświęcony Lemowi; [26] Edward Balcerzan: *Nic - oprócz ludzi*. „Teksty” 1973, nr 4; [27] Henryk Markiewicz: „*Summa litteraturae*” Stanisława Lema sposobem niecybernetycznym wyłożona, w: *Nowe przekroje i zbliżenia. Rozprawy i szkice z wiedzy o literaturze*. Warszawa 1974; [28] Jakub Lichański: *Advocatus Laboratoris*. „Miesięcznik Literacki” 1975, nr 3; [29] Jerzy Jarzębski: *Racjonalista i zmyśły*. „Ruch Literacki” 1977, nr 2; [30] Franciszek Ryszka: *Krótką historią hitleryzmu, czyli głosa do Stanisława Lema*. „Odra” 1980, nr 11; [31] Włodzimierz Maciąg: *Lem Stanisław* (hasło), w: *Mały słownik pisarzy polskich*, cz. II. Warszawa 1981; [32] tenże: *Lem Stanisław* (hasło), w: *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*. Warszawa 1984; [33] Andrzej Niewiadowski: *Szansa samookreślenia. Rzecz o Stanisławie Lemie*. „Miesięcznik Literacki” 1983, nr 10; [34] Stefan Symotiuik: *Kopernikowski przewrót w antropologii zła*. „Miesięcznik Literacki” 1985, nr 8; [35] Stanisław Bereś: *Socrealistyczne przypadki Stanisława Lema*. „Puls” 1990, nr 45; [36] „Teksty Drugie” 1992, nr 3 pt. *Lem w rękach lemologów*, [37] Paweł Okołowski: *Futurologia Lema*. „Nowe Książki” 1996, nr 10; [38] *Stanisławowi Lemowi na jubileusz* (wypowiedzi J. Jarzębskiego, J. Błońskiego, St. Barańczaka i J. J. Szczepańskiego). „Tygodnik Powszechny” 1996, nr 37; [39] Berndt Graefrath: *Lem Stanisław* (hasło), w: *Grosse Werke Lexicon der Philosophie*. Stuttgart 1999; [40] Przemysław Czapliński: *Stanisław Lem - spirala pesymizmu*. „Teksty Drugie” 2001, nr 6; [41] Jerzy Jarzębski: *Lem, Stanisław* (hasło), w: *Wielka Encyklopedia PWN*, t. 15. Warszawa 2003.

III. INFORMACJE BIOGRAFICZNE. 1. Życie. Stanisław Lem urodził się 12 września 1921 r. we Lwowie - w domu należącym wcześniej do dziadków po mieczu. Spędził w nim całe dzieciństwo i młodość. Jego przodkami byli zasymilowani Żydzi. Ojciec, Samuel (1879-1954), agnostyk, zamężny lekarz laryngolog (który pisywał i drukował w młodości utwory literackie) miał wielki wpływ na syna. On też, nie matka, był jego powiernikiem. Bratem ciotecznym Stanisława był poeta Marian Hemar. Matka, Sabina z Wollnerów (ur. 1892), katoliczka pochodząca z ubogiej rodziny z Przemysła zajmowała się domem.

Sielskie dzieciństwo „w epoce niewzruszonego ładu” (które opisał w [1966]²) upłynęło Lemowi przede wszystkim na lekturach (głównie przy-

rodniczych), kolekcjonerstwie i majsterkowaniu; także platonicznych miłościach. W wieku czterech lat umiał już czytać; jego intensywne życie wewnętrzne było samotnicze, choć - jak sam relacjonuje - radosne. W siódmej dekadzie życia napisze: „najważniejsze w mej biografii są zmagania intelektualne, a reszta ma raczej charakter anegdotyczny” [1983]. W 1932 r. rozpoczął naukę w II Państwowym Gimnazjum im. K. Szajnochy we Lwowie. Był (tylko) dobrym uczniem, ale jego iloraz inteligencji (w powszechnym badaniu wychowanków gimnazjów z 1936/1937 r.) oszacowano na 180 punktów. Stał się wtedy mołem książkowym, czytał „wszystko” - od poematów narodowych do dzieł z astrofizyki (np. Eddingtona); grywał też w piłkę nożną. Tuż po maturze przyszła wojna i osiemnastolatek „widział na własne oczy jak Polska upada”. Przeżył dwukrotną niemiecką i dwukrotną sowiecką okupację wierząc w Polskę (co zrelacjonował w [2001] i [2002b]). Zdał egzamin na politechnikę, lecz nie został przyjęty ze względu na burżuazyjne pochodzenie. Dzięki koligacjom ojca jeszcze w 1939 r. rozpoczął (bez entuzjazmu) studia na Uniwersytecie Medycznym we Lwowie (alternatywą była Armia Czerwona). Od 1941 r., po drugim wkroczeniu Niemców, zatrudniony był w charakterze pomocnika mechanika oraz spawacza w garażach firmy Rohstofffassung; kategorycznie chciał uniknąć pracy urzędniczej. Zakochał się wówczas w poezji Rilkego i zetknął z polską organizacją podziemną, której dostarczał - bez jakiegokolwiek wtajemniczenia - „materiały do walki z Niemcami”. Ukrywał też żydowskiego kolegę i w 1943 r. sam musiał porzucić pracę i chronić się. Napisał wtedy pierwszą powieść pt. *Człowiek z Marsa* (pod wpływem H. G. Wellsa). Po wycofaniu się Niemców Lem zaliczył jeszcze drugi rok medycyny. Poznał wówczas prof. Worobio-wa, ucznia Pawłowa. W 1946 r. jego rodzina, nie chcąc przyjąć paszportów ZSRR, musiała wyjechać do Polski Ludowej - zostawiając dwie kamienice, „na które ojciec przez całe życie pracował”. Trafił z rodzicami do Krakowa; zamieszkali w jednym pokoju. Nastąpiły dla nich lata biedy.

Na 1946 r. przypada debiut literacki Lema - opublikował *Człowieka z Marsa* w „Nowym Świecie Przygód”, w odcinkach; zrobił to wyłącznie „dla chleba”. Rozpoczął w celach zarobkowych współpracę z „Tygodnikiem Powszechnym” (do 1948; później powie: „dumny jestem, że właśnie na Wiślniej dostąpiłem pisarskiej inicjacji” [1995, 124]), „Żołnierzem Polskim” (do 1947), „Kuźnicą” (do 1947), dla których pisał wiersze i opowiadania nie traktując tego całkiem serio, a na pewno traktując apolitycznie. Pisywał też rubaszne fraszki do „Kocyn dra Śląskiego” (dzięki Wiśławie Szymborskiej).

Za namową ojca podjął studia na trzecim roku wydziału medycznego UJ. W 1947 r. publikował artykuły z zakresu medycyny w „Polskim Tygodniku

² W nawiasie kwadratowym podajemy przyjęty wyżej symbol tekstu źródłowego, ewent. też nr tomu i stronę.

Lekarskim”, a do 1949 sporządzał przeglądy zagranicznych periodyków naukowych dla „Życia Nauki” (skrytykował w nim - anonimowo - teorię Łysenki, czym przyczynił się do zamknięcia pisma w Krakowie). W 1948 r. Lem uzyskał absolutorium, lecz nie przystąpił do ostatnich egzaminów chcąc uniknąć pracy lekarza wojskowego. Dyplomu lekarskiego nigdy nie zdobył. Pracował (do 1950) na stanowisku młodszego asystenta w Konwersatorium Naukoznawczym prowadzonym przez dr psychologii Mieczysława Choynowskiego. Spotkanie go było dla Lema „przełomowym momentem w rozwoju umysłowym”. Miał wtedy dostęp do najnowszych i najważniejszych prac naukowych, przysyłanych głównie z USA. Preceptor mówił, co czytać, a Lem pochłaniał jedną książkę po drugiej (m.in. *Cybernetykę* Wienera i *Teorię informacji* Shannona) „ze słownikiem przedzierając się przez nie całymi nocami”. Nie bez wpływu na późniejszą twórczość Lema był też fakt, że jego nauczyciel był „skończonym weredykiem”. Choynowski sam nie był wybitnym uczonym, ale był genialnym organizatorem i wprowadził swego ucznia „na tory prawdziwej nauki i prawdziwego widzenia świata”. W czasie trwania Konwersatorium Lem ułożył także (z mgr Oświęcimskim) pierwszy dialog swych późniejszych *Dialogów*. Okres stalinizmu przerwał tę działalność i znajomość oraz możliwość profesjonalnego zajmowania się przez Lema biologią (o czym wówczas myślał).

W 1948 r. Lem napisał dojrzałą powieść współczesną *Szpital Przemienienia*. Mimo usiłowań nie udało się jej wydać aż do 1955 r. Uznana przez urzędników za *chybioną ideologicznie* została przez autora poszerzona o dwie dalsze części (*Wśród umarłych* i *Powrót*), do napisania których go skłoniono (wydane jako tryptyk *Czas nieutracony*). W 1951 r. ukazała się pierwsza książka Lema, powieść *Astronauci*, oraz sztuka (napisana z Romanem Hussarskim) *Jacht „Paradise”*. Obok opowiadań *Sezam* - z 1954- i „czerwonej utopii” *Obłok Magellana* - z 1955 - także dopisanych tomów *Szpitala* utwory te u późniejszego Lema „wywoływały niesmak”; nie zezwala też na ich wznowienia. Lem nie dał się wtedy Putramentowi skaptować do partii. Zetknął się zaś w tamtym czasie ze środowiskiem plastyków i sztuką sakralną (przez Hussarskich) oraz poznał Jana Józefa Szczepańskiego, który stał się najbliższym przyjacielem; drugim jest Sławomir Mrożek.

W 1953 r.- po kilku latach narzeczeństwa - Lem poślubił Barbarę Leśniak, studentkę medycyny (ślub kościelny odbył się w roku następnym w kościele św. św. Piotra i Pawła). Pod koniec lat 50. Lemowie mieli już mały domek na obrzeżach Krakowa; ona pracowała jako lekarz radiolog, on był członkiem Związku Literatów. Lem nie starał się nigdy o zapomogi i stypendia, a utrzymywał z honorariów (w 1954 r. poznał F. Rottensteinera - przyszłego swego agenta literackiego z Wiednia). Po odwilży jego twórczość literacka eksplodowała. Będąc w sile wieku - pomiędzy 30 a 60 rokiem życia

- Lem poświęcił się przede wszystkim pisarstwu. Ukazały się: opowiadania *Dzienniki gwiazdowe* (1957); *Inwazja z Aldebarana* (1959), *Księga robotów* (1961); *Bajki robotów* (1964); powieści *Eden* i *Śledztwo* (1959); *Pamiętnik znaleziony w wannie* oraz *Powrót z gwiazd* (1961); dwie najlepsze powieści Lema *Solaris* (1961) i *Niezwycięzony* (1964); najwybitniejszy tom opowiadań *Cyberiada* (1965). Dzięki ezopowemu językowi cenzura nie dostrzegała zawartej w nich krytyki współczesności, a ich popularność czytelnicza, głównie dzięki szacie *science-fiction*, stale rosła. Równolegle z beletrystyką pisarz uprawiał eseistykę. W 1957 r. wydał szkice o cybernetyce *Dialogi* (będące wyrazem wiary w naukę oraz - co zignorowano w Polsce - analizą ustrojów politycznych, w tym stalinowskiego); w 1964r. opublikowano zaś „księgę prorocत्व” *Summa technologiae* najślawniejsze dzieło dyskursywne Lema. W 1953 r. wznowił też współpracę z czasopismami literackimi: „Nową Kulturą”, „Przekrojem”, „Życiem Literackim”; od 1957 ponownie z „Tygodnikiem Powszechnym”; z „Twórczością”. Od 1967 r. pisał także dla „Miesięcznika Literackiego”, „Nurtu”, „Studiów Filozoficznych” oraz wiedeńskiego „Quarber Merkur”; w latach 70. również dla australijskiego „Science Fiction Commentary”, kanadyjskich „Science Fiction Studies”, „Tekstów”, warszawskiej „Kultury”, „Ltd.” oraz dla „Kultury” paryskiej (pod ps. „Chochół”). W zakresie beletrystyki Lem wydał jeszcze opowiadania: *Polowanie* (1965); *Ratujmy kosmos* (1966); *Opowieści o pilocie Pirxie* (1968); *Bezsensowność* (1971); *Maska* (1976); oraz powieści: *Głos Pana* (1968); *Katar* (1976) i *Wizja lokalna* (1982).

Już w 1973 r. książki Lema przełożono na 25 języków, a ich łączny nakład wyniósł 7 mln egzemplarzy (por.: [1]). Pierwszą książką wydaną za granicą w NRD w 1954 r. byli *Astronaucci* (*Der Planet des To des*). Trzydzieści lat później Lem najprawdopodobniej „przegonił Sienkiewicza” stając się najbardziej znanym w świecie polskim pisarzem. Bilans jego dokonań to ponad 40 tomów prozy, w 37 językach i nakładzie ponad 28 mln egzemplarzy; w samych Niemczech i Rosji po prawie 7 mln; tylko powieści *Solaris* wydano 6 mln (por.: [2001a] i [2002b]).

Lem-pisarz był wielokrotnie nagradzany. W 1955 otrzymał Złoty Krzyż Zasługi; w 1959 Krzyż Oficerski Orderu Odrodzenia Polski; w 1970 Krzyż Komandorski i nagrodę Ministra Spraw Zagranicznych za popularyzację polskiej kultury za granicą; w 1973 nagrodę literacką Ministra Kultury i Sztuki I stopnia; w 1976 Nagrodę Państwową I stopnia; w 1979 Order Sztandaru Pracy II klasy; w 1996 order Orła Białego. Przyznano mu też doktoraty honorowe: Politechniki Wrocławskiej (1981), Uniwersytetów Opolskiego i Jagiellońskiego (1998); został członkiem Komisji PAN „Polska 2000” (1972) i Polskiej Akademii Umiejętności (1994); nagrodę przyznał mu też Polski PEN Club (1995), a Nagrodę Wielką - Fundacja Kultury

(1996). Mimo formalnego uznania w kraju (głównie za nakłady jego książek na świecie) Lem pozostawał bardziej doceniany za granicą; zwłaszcza jego myśl (szczególnie w ZSRR, gdzie podejmowali go fizycy-nobliści I. Frank i P. Kapica, twórca programu kosmicznego S. Korolow, radioastronom I. Szklowski czy kosmonauci W. Komarow, B. Jegorow i K. Feoktistow). Wśród Rosjan uchodził za „superracjonalistycznego herezjarchę-wizjonera” [1996a, 224],

Lem od dawna cieszy się światową estymą. Został członkiem Science Fiction Research Association (1971) i honorowym członkiem Science Fiction Writers of America (w 1973, skąd w 1976 go usunięto z powodu krytyki amerykańskiej literatury s.f.); otrzymał Nagrodę Europejskiego Kongresu Science Fiction EUROCON w 1976 i 1980 r.; austriacką nagrodę państwową w dziedzinie kultury europejskiej (1986) i austriacką nagrodę państwową im. Franza Kafki (1991); nagrodę Fundacji A. Jurzykowskiego w Nowym Jorku (1986); medal międzynarodowego Stowarzyszenia Uczestników Lotów Kosmicznych (1995). W 1992 r. planetoida nr 3836 otrzymała imię Stanisława Lema nadane przez Międzynarodową Unię Astronomiczną. Lem był kilkakrotnie nominowany do literackiej Nagrody Nobla. (Uzyskał też, w 1998 r., doktorat *honoris causa* Lwowskiego Państwowego Uniwersytetu Medycznego).

W 1982 r. Lem opuścił Polskę. Po wprowadzeniu stanu wojennego, będąc zupełnie odcięty od swoich spraw wydawniczych za granicą, udało mu się wyjechać do Berlina Zachodniego. Dzięki wydawcy S. Unseldowi, szefowi Suhrkamp Verlag (które wydało prawie wszystkie książki Lema), uzyskał roczne stypendium (1982/1983) w Wissenschaftskolleg w Berlinie Zachodnim (jako *visiting fellow*). Po pół roku pozwolono mu sprowadzić żonę i syna (Tomasza, ur. 1968). Na pogłoski, że Lem „wybrał wolność” odpowiedział w "Die Welt", iż pozostaje nadal obywatelem polskim. Z Władysławem Bartoszewskim zamieścił też, w miejscowej "Tagesspiegel", list otwarty biorący w obronę J. J. Szczepańskiego - wówczas szykanowanego przez polskie władze. Lem pracował intensywnie: korzystał z niemieckich bibliotek i pisał. Publikował artykuły - jako „P. Znamca” - w paryskiej „Kulturze”. Wkrótce też w kraju ukazały się jego: eseje [1984] i [1986]; ocenzone „wywiad-rzeka” [1987] oraz dwie ostatnie powieści - *Fiasko* i *Pokój na Ziemi* (1987).

W latach 1983-1988 Lemowie mieszkali w Wiedniu (zaproszeni przez Austriacki Instytut Literatury). Jako emigranci czuli się źle, poza tym Lem miał kłopoty ze zdrowiem - przeszedł kilka operacji. Już za Gorbaczowa, jesienią 1988 r. wraz z żoną wrócił do Polski; zbudowali wtedy nowy, piękny dom. Syn studiował w Princeton fizykę teoretyczną; po studiach powrócił z USA do kraju.

Od 1989 r. Stanisław Lem zaprzestał uprawiać beletrystykę. W III Rzeczypospolitej jego twórczość ma wyłącznie charakter eseistyczno-publicystyczny. Lem czyta prawie wyłącznie najnowszą literaturę naukową, a zdobywcze nauki uprzątnia i komentuje; zabiera też głos w sprawach publicznych. Pisywał eseje w „Tekstach Drugich” i „Dekadzie Literackiej” (1990-1992); od 1992 r. - felietony w „Tygodniku Powszechnym” (ulubiona rubryka czytelników, według ankiety z 05. 01. 1997.; ich wybór: [1995] i [1997]) i eseje w „Odrze” (wybór w: [1996a]), oraz w "PC Magazine" (wydane później jako [1996b] oraz [1999]). Obecnie zamieszcza też felietony w „Przeglądzie” (które - m.in. - złożyły się na [2003]). Książkę [2000] Lem, nie mogąc pisać samemu, podyktował swemu sekretarzowi. Przestał już oglądać telewizję, nie korzysta też osobiście z Internetu (www.lem.pl - redaguje syn). Oto jego racje: „Zabijać czas to zupełnie tak, jakby zabijać żonę czy dziecko. Nie mam cenniejszej substancji niż czas” [2002, 205]. (Na temat życia Lema por. też: film dokumentalny Tomasza Kamińskiego pt. *Stanisław Lem*. TVP 1996).

2. Twórczość. Lem uprawiał: powieść współczesną; fantastykę naukową w stylu realistycznym (np. opowiadania o Pirxie); groteskę fantastyczną w dwóch odmianach - w konwencji oświeceniowej powiastki (z bohaterem Ijonem Tichym) oraz w konwencji baśni (np. *Cyberiada*, „platońsko-berkeleyowskie” dialogi; szkice paraliterackie - apokryfy (stylizowane na recenzje i wstępy do „książek nienapisanych”); prozę sylwiczną („las rzeczy”) skomponowaną z luźnych fragmentów - notatek, komentarzy, anegdot; „właściwe” rozprawy, eseje i felietony. Szczególnym gatunkiem, pokrewnym dialogom, są żywe rozmowy (dwie książki oraz liczne wywiady prasowe) uderzające artyzmem słowa. Krótko mówiąc: Lem jako pisarz parał się realistyczną prozą fabularną, groteską i prozą eseistyczną. We wszystkich trzech stworzył arcydzieła; nie uniknął też, jak sam o tym mówi, utworów nieudanych. Pisarstwo jego charakteryzują: twórczy rozmach, erudycja, ludyczność (niezrównana fantazja, poczucie humoru, dydaktyzm) oraz głębia myśli. Zasłynął z krzyżowania konwencji literackich i bajecznego, średnio-wieczno-informatycznego słowotwórstwa. Słownik Lema jest największy w całej polskiej literaturze, a wynalazczość leksykograficzna - klasy Witkiewicza i Leśmiana. Oto maleńka próbka. „Smoki urojone i zerowe, przez fachowców zwane urojakami i zerowcami, nie istnieją w sposób znacznie mniej ciekawy aniżeli ujemne. Od dawna znany był w smokologii paradoks, polegający na tym, że kiedy dwa ujemne herboryzuje się (działanie odpowiadające w algebrze smoków mnożeniu w zwykłej arytmetyce), w rezultacie powstaje niedosmok w ilości około 0,6” (*Cyberiada*).

Narracyjnie Lem nawiązuje do najlepszej rodzimej tradycji: Paska, Prusa, ale przede wszystkim Sienkiewicza. Niedosięglym wzorem prozy jest

dla niego *Trylogia*: losy i przygody Pirxów przypominają Kmicicowe, jest w nich coś sarmackiego. „Połączenie stylu narracji „Trylogii” z elementami cybernetyki jest wielkim dziwactwem, ale zawsze mnie to bardzo pociągało” - powiada autor. Liczne scjentopochodne makaronizmy (np. „empiria”, „industria”, „sensorium”, „dystopia”, „żrnalia”) przypominające jakoś łacinę Zagłoby; także archaizmy i kolokwializmy stanowią jego *licentia poetica*. Wiele wersetów Lema, uderzających oryginalnością i celnością, należy do kanonu aforystyki polskiej. Gdyby tylko zadać sobie trud ich wypreparowania z całości dzieła, można śmiało stawiać Lema obok Leć. Do jawnych antenatów pisarza należą też: Wolter, J. Swift, L. Carroll i J. Żuławski. W literaturze XX w. proza Lema wykazuje pewne powinowactwo formalne z dziełami J. L. Borgesa i W. Nabokova. Twórczość jego doczekała się sławnych ekranizacji. W 1969 r. A. Wajda wyreżyserował *Przekładanica* z Bogumiłem Kobielą (film w zupełnie niedzisiejszym, satyrycznym duchu przedstawia zagadnienie transplantacji); w 1972 A. Tarkowski nakręcił wysokobudżetowy *Solaris* (który miał być radziecką ripostą na *Odyseję* S. Kubricka; film nagrodzono w Cannes); w 2002 powstał hollywoodzki *Solaris* S. Soderbergha; w 1978 E. Żebrowski zrealizował *Szpital przemienienia*. Poza tym na świecie wykonano mnóstwo innych przedstawień, słuchowisk, filmów, a nawet operę i balet według Lema.

Mimo różnaitości stylów i różnorodności gatunkowej w pismach Lema panuje jednorodność myślowa: proza dyskursywna stanowi autokomentarz do beletrystyki, druga zaś ilustrację pierwszej. Obie odzwierciedlają ten sam świat realny, niejako z różnych niesprzecznych punktów widzenia (Lem mówi tu o „różnym stopniu asercji” swoich wypowiedzi). W podziale na eseistykę i beletrystykę uwidacznia się też ewolucja filozoficzna autora: do czasu zaprzestania tej drugiej, która często obnażała ciemne strony natury ludzkiej, pierwsza prezentowała raczej jej strony jasne. W późnej eseistyce nastąpiło przesunięcie w kierunku pesymizmu. Proza Lema wyrasta wprost z dokonań nauk przyrodniczych XX w. O swojej metodzie pisarskiej autor mówi: „muszę pochłaniać duże ilości prawdziwej literatury naukowej wszelkiego rodzaju, a produkt końcowy, moje powieści, tak różni się od pożywki intelektualnej jak trawa od mleka” [1983]. Literatura piękna u Lema jawi się zatem jako wehikuł myśli, a myśl odarta z literackiej formy grzęźnie. (Sam autor poruszał się też ślepyimi torami, o czym świadczy scjentyczno-akademicki żargon niektórych jego esejów).

Wbrew panującej opinii (wyrażonej dobitnie przez Jana Błońskiego), że dla Lema w literaturze polskiej „nie ma uchwytu”, on sam stwierdza: „Należę do literatury polskiej integralnie, ale cała paradygmatyka mojej twórczości (...) idzie (...) od tego, co jest dwudziestowiecznym dorobkiem myślowym ludzkości [2002b, 215]. Na tym się zasadza Lema nieprzeciętność, że

mocno tkwiąc w tradycji jest absolutnie oryginalny (inaczej niż współcześni „nowatorzy”). Ze względu na schematyczność myślenia „podczepia się” go pod prozę SF, a tę badacze kultury narodowej ignorują, traktując jako zjawisko trzeciorzędne. Dlatego w opracowaniach przekrojowych literatury polskiej Lema zwykle się pomija, co jest wielce krzywdzące. Pozostaje on rzekomo „samotną nietykalną gwiazdą”, nie dającą się wpisać w konstelację polskich pisarzy - co oznacza w rzeczywistości ostracyzm. W istocie sprawa jest prosta. Multiinstrumentalistów w kulturze klasyfikuje się według ich szczytów intelektualnych. (Inna rzecz, że nie od razu są one widoczne). Sam autor pisze: „wybrałem fantastykę naukową, ponieważ zajmuję się ludźmi jako gatunkiem” [1983].

Lem jest filozofem - piszącym też wspaniałe powieści, a nie powieściopisarzem, który dysponuje jakąś własną, jak wielu, filozofią. Stoi on w jednym szeregu z Kotarbińskim i Elzenbergiem.

3. Osobowość. Lem jest heterocentrykiem i to wzorcowym. Ośrodek jego świata ewidentnie mieści się poza nim, a wola skierowana jest na zewnątrz. Oto autodiagnoza: „Żona moja odpowiedziała mu (synowi - P. O.): życiem wewnętrznym twojego ojca są właśnie czarne dziury i galaktyki” [2000, 7]. Lemowy sposób na życie wyrasta z pytania: co jest do zrobienia?, a nie: co mam robić? Sam stwierdza: Jestem z tych wariatów, którzy patrzą poza granice osobistego żywota” [2003,160], Autocentryków Lem nie lubi: „większość pisarzy zajmuje się chodzeniem ze zwierciadłem po gościńcu. Mnie to nie interesuje” [2002b, 458], Osobowość Lema kształtowała się wolno zanim osiągnęła stan *imago*; długo nasiąkała wszechstronnym doświadczeniem. Z punktu widzenia dojrzałości powie później - czas umysłowej inkubacji, choćby nieszczęsny, jest zawsze „czasem nieutraconym”. Lem latami imał się rozmaitych celów nie mając pojęcia „do czego jest stworzony i które miejsca są w nim silniejsze”. Tkwią w nim bowiem rozmaite i równie silne talenty. Działał intensywnie na wielu frontach jednocześnie - w naukowstwie, biologii, literaturze pięknej - aż się te profesje niejako stopiły w jedno. Pisarstwo uprawia zaś ekstensywnie - metodą prób i błędów (z czasem „trwonioną łatwość pisanie” zastąpił jego trud). Sam mówi, że jest „płodem preformistycznym”, w którym od początku tkwiły w załączku konkretne dokonania, lecz „bardzo losowym” - te, a nie inne się zrealizowały w wyniku zbiegów okoliczności.

O inteligencji Lema mówić nie trzeba. Warto jedynie podkreślić wielkie jego poczucie humoru - będące przecież znamieniem intelektu. (Bereś powiada, że z żadnym z pisarzy tak wiele się nie śmiał). Z usposobienia Lem jest - *tout court*- „naukożerny”. Zawsze interesowało go wszystko - tzn. jak działa wszystko, głównie więc rezultaty fizyki i biologii. Rzec można, jego dusza ustawiona jest stale w stronę mechanizmu świata, a mniej jest czuła na

świata poszycie - np. dźwięki i obrazy (barwy, kształty, gesty). Pomaga jej w tym *dar zapominania*. Wyjątkowo zaś wrażliwa jest na język- tj. na zdania sensowne. Ze światowej prozy Lem najwyżej ceni: Dostojewskiego, Conrada i Manna; z poezji obok Rilkego - Kochanowskiego i Morsztyna, Mickiewicza i Norwida, Leśmiana i Miłosza; z filozofów - Schopenhauera i Russella. Ceni rzeczowość i styl. W muzyce, plastyce, filmie i dramacie nie przejawia wielkiej wrażliwości. Mówi o sobie, że nie jest *wzrokowcem*, tylko *motorykiem* - nie wizualizuje uświadomionych treści, lecz sprawdza, czy cokolwiek w świecie one tłumaczą. Cechuje go, co zauważył Mroźek-przyjaciół, „golemowatość” - zimny głód prawdy.

Lem przejawia wyjątkową wrażliwość na majestat śmierci. Mówi,,: Jesteśmy śmiertelni po to, żebyśmy tworzyli to, co śmiertelne” [2002b, 564]. Dlatego można go uznać za człowieka religijnego (jak L. Wittgensteina lub B. Malinowskiego). Przeraża go utrata bliskich, a jakkolwiek pociechę znajduje jedynie w ogromie Kosmosu, który nas wydał. W jego obliczu całe dzieje człowieka jawią się niczym *jętka jednodniówka*. W rozumieniu potocznym Lem jest niewierzący (agnostyk), chociaż jest związany duchowo z katolicyzmem. Pozorny jest także jego indywidualizm. Powiada wprawdzie: „zawsze byłem wolnym ptakiem”, ale też: „znacznie przyjemniej jest być rozpoznanym przez rodaków aniżeli przez obcych” [2002b, 245;227], Nazywa siebie *kosmopolitą*, co oznacza, po pierwsze, że intelektualnie bardziej jest zainteresowany ludzkością niż własnym narodem; po drugie, że bezpowrotnie utracił *Leopolis* i w tym sensie wszędzie czuje się nie u siebie.

Pod względem temperamentu można by Lema określić, na podstawie tego co sam o sobie mówi, jako refleksyjnego sangwinika. Jest to typ stale ożywiony, choć niezbyt wytrwały w konkretnych przedsięwzięciach; energiczny i zrównoważony jednocześnie. Hazard jest mu obcy, skory jest za to do gniewu (znane są przypadki zerwania z Beresiem po artykule [35] czy z „Tygodnikiem Powszechnym” po krytyce jego felietonu nt. aborcji [1997a]); nie nosi jednak urazy długo. Jest człowiekiem pogodnym, chociaż mizantropem. Jego wstrzemięźliwość wobec ruchów społecznych i perspektywy szczęścia powszechnego oraz dystans do ludzi (poza rodziną i przyjaciółmi) wyrasta z pogłębiającego się antropologicznego pesymizmu. W młodości marzył jeszcze o tym, „żeby ludzkość była inna” [1995,39], dziś już tylko - żeby jego „wnuczka wyrosła na ludzi” [2001a]; [2003b].

IV. POGŁĄDY - GŁÓWNE IDEE. 1. Teza główna. Determinizm społeczny. Jakkolwiek poglądy filozoficzne Lema podlegały ewolucji, istnieje ich trzon stały. Teza główna, powtarzana wielokrotnie i od lat, głosi, że „*t e c h n o l o g i a j e s t z m i e n n ą n i e z a l e ż n ą c y w i l i z a c j i*” [1968, II, 40]; [1970,1, 223]; [1987, 285]; [1995, 91]; [1996a, 125]; [1996b, 86]; [1997, 7]; [1999, 46]; [2003, 258]. Lem postawił pytanie: „ Kto

powoduje kim? Technologia nami, czy też my nią?" [1964, 13]; [1957, 166]. Odtąd udziela na nie jednoznacznej odpowiedzi. Technologia rozumiana jest jako „warunkowane stanem wiedzy i sprawności społecznej sposoby realizowania celów”. Cywilizacja zaś to wspólnota cywilizacyjna, tj. najszersza zbiorowość powiązana duchowo.

Zdaniem Lema, w obrębie dziejów cywilizacji Zachodu - od jakiegoś punktu krytycznego - sposoby realizowania jej celów nie zależą od woli jednostek, a rozwijają się niejako same („postęp jest autokataliczny”). Dawniej technologia doskonaliła się wszędzie bardzo wolno, zmiany zachodzące w jednym pokoleniu bliskie były lub równe zeru. W takim tempie odbyła się też „rewolucja paleolityczna” - ukonstytuowanie się rolnictwa. W cywilizacji naukowo-technicznej natomiast sytuacja jest bezprecedensowa (były w dziejach cywilizacji techniczne, naukowo-technicznej dotąd nie było). Uzasadnieniem tezy głównej jest filozoficzna teoria wyłaniająca się z pism Lema; prostej odpowiedzi na pytanie dlaczego jest tak jak owa teza głosi nie ma.

Na pierwszy rzut oka już widać, że idea Lema jest silnie uwikłana w antropologię filozoficzną, czyli tę część metafizyki, która zajmuje się naturą ludzką. W niej bowiem tkwią jakoś cele technologii. Z natury ludzkiej wypływa też fakt, że populacja człowieka zawsze rozpada się na odrębne, zintegrowane grupy, czyli wspólnoty. Mówi Lem: „ludzkość nigdy się nie zjednoczy, a to byłby konieczny warunek (...) skonstruowania «maszyny do rządzenia całym światem»” [1999, 218]. Ponieważ wspólnoty wydają z siebie kultury, autor stwierdza: „wielość kultur (...) jest skutkiem natury świata” [1968, II, 50]. Wspólnoty żyją własnym życiem, którego nie da się wydedukować z cech samych jednostek (emergentyzm społeczny). Konsekwencją jest więc to, że „świat sam się toczy” - podmiotami dziejów są zbiorowości, nie jednostki. „Wierzyłem niegdyś, że można odrobinę chociaż poprawić świat, nawet pisaniem, ale już nie wierzę” [1996a, 207] - powiada autor. Można określić to stanowisko mianem determinizmu społecznego: jest to jakiś fatalizm, nie woluntaryzm (Lem jest za to „woluntarystą” w sensie schopenhauerowskim: fatalizm świata społecznego bierze się stąd, że „ślepa wola” ma w nim przewagę nad świadomymi celami ludzi). Pogląd ten jest bliski marksowskiego materializmu historycznego, tyle że osadzony jest na absolutnie odmiennej metafizyce niż heglowska.

Marks twierdził, odrzucając oświeceniowe złudzenia, że procesy napędzające zbiorowości nie zależą od naszych pragnień i chęci; bliżej im do ślepych przemian przyrody niż dalekowzrocznych manipulacji osób. Mówił ponadto, że jeżeli uległy przemianie społeczne sposoby myślenia - n a d - b u d o w a , to ulec wpierw musiały kolektywne sposoby życia - b a z a . Lem przystaje na to, że „byt społeczny określa świadomość” [1957, 196] oraz, że „mentalność zmienia się najwolniej i o dekady potrafi przetrwać upadek

ustroju” [2001, 97]. Inaczej jednak niż Marks, który nie tłumaczy zmienności bazy, przyjmuje istnienie sprzężenia zwrotnego pomiędzy obydwoma sferami. Baza nie zmienia się nie wiadomo jak i skąd. Otóż wspólną częścią obu sfer bywa nauka: ta „czysta” częścią „świadomości”, a „stosowana” - „bytu”. Postępy nauki w *badaniach podstawowych*, społeczna akumulacja wiedzy teoretycznej zmieniają sposoby życia zbiorowości, bo podnoszą jej umiejętności techniczne i doskonałą narzędzia produkcji. Ale dzieje się tak w szczególnych warunkach, w których istnieje w ogóle nauka. Zdaniem Lema - inaczej niż Marksa - tylko szczególny typ nadbudowy, tj. kultury - wraz z odpowiednim kształtem magii, religii, filozofii i sztuki, sprzyja nauce czystej. Taką była dotąd jedynie kultura Zachodu. Czytamy: „Cywilizacje, które zatrzymywały się w historycznym pochodzie rozwojowym, były potem i są jeszcze dzisiaj zmuszone do importowania technologii, jakie załęgły się najpierw wokół pierścienia śródziemnomorskiego, zanim wtargnęły na kontynent europejski, a z niego przeskoczyły na lądy amerykańskie. (...) żadna konieczność rozwojowa, żadna cywilizacyjna progresja bynajmniej nie musi prowadzić do fazy potencjału technologicznego” [2000, 47]. Skąd się ów technogeny typ kultury czy nadbudowy bierze i na czym polega, tego Lem dokładnie nie tłumaczy. Zostawia to działaniu przypadku. Kultuрами rządzą procesy stochastyczne. „Proces, w którego wyniku powstają kultury raz rozluźnione i łagodne, innym razem srogie i restrykcyjne, a jeszcze innym razem nawet częściowo samopożerające się, jest losowy” [2002b, 383]. Dopiero odpowiedni kształt kultury w danej zbiorowości umożliwia *autokatalizację* technologii.

Według Marksa, przełomy rewolucyjne zachodzą na wyższym poziomie bazy - nie materialnych sił wytwórczych, tylko obiektywnych stosunków produkcji (np. komunizm). Dla Lema są one lokalne i wtórne (raz na zawsze i szybko poniechał utopii w rodzaju *Obłoku Magellana*, a pewnie też nigdy się do niej nie zapalił). U niego rewolucja, też o przełomowym charakterze, pojawia się na poziomie sił wytwórczych - w postaci eksplozji technologii. Technologia raz wtedy uwolniona, jak dzin z butelki, sama się rozwija nas niejako za sobą wlokąc. Nie można zakryć odkryć. „Żadnej tamy «postępowi» nie da się postawić. (...) Realizowało się zawsze to, co było możliwe” (co było w naszej mocy - P. O.) [1996a, 93].

Technologia jest domeną środków, tj. wartości instrumentalnych, sama w sobie zatem powinna być aksjologicznie neutralna. Charakteryzuje ją co najwyżej *obosieczność* - w sposób oczywisty bowiem wykorzystana być może do dobrego i do złego - jak każde narzędzie. Taki pogląd Lem wyznawał jeszcze w latach 60. Lecz technologia stwarza nowe środowisko natury ludzkiej - jak terytoria i nisze pokarmowe dla zwierząt. A natura ludzka neutralna nie jest. Lema i Marksa dzieli wyraźnie pogląd na tę ostatnią, różni

ich - i to przepastnie - antropologia filozoficzna. Lem stwierdza dosadnie: „człowiek, którego sobie Marks wymyślił, nigdy nie istniał. Nigdy nie było żadnego wyalienowanego rozmaitymi feudalizmami i kapitalizmami anioła, którego wystarczyło pozbawić wszelkiej własności, zwłaszcza prywatnej, by odzyskał pełnię anielskich cnót” [1997, 38]. (Por.: [2002b, 368]).

W późniejszym okresie Lem twierdzi, że technologia neutralna względem wartości nie jest. Głosi teraz pogląd, który niegdyś zwalczał, mianowicie: „Technoewolucja niesie więcej zła niż dobra; człowiek okazuje się więźniem tego, co sam stworzył, istotą, która w miarę zwiększania swej wiedzy, w coraz mniejszym stopniu może decydować o swoim losie” [1964, 27]. Albo najkrócej: „Świat nasz idzie w złą stronę” [1996a, 124], Technologia nie jest „narzędziem homeostazy gatunkowej” [1964, 6]. Jest nim technologia i kultura, łącznie. Pierwsza określa, co jest możliwe do realizacji i realizuje to; druga co wolno realizować, i co warto. („Technologia i etyka stanowią (...) zmienne losowe zależne” [1957, 364]. Obie są natury stochastycznej, ale sprzężone zwrotnie).

Lem kiedyś sądził, że technologia jest neutralna moralnie (choć przyjmował, że kształtuje postawy), bo nowa odmieniona moralność pełni analogiczną rolę, co tradycyjna, tzn. nadzoruje ludzkie cele ostateczne. Ale tak nie jest - uważa dzisiaj. Można zatem rzecz ująć następująco. Technologia służy naturze ludzkiej, wspiera ją, a kultura naturę ludzką krępuje i hamuje. Dopiero ten dynamiczny układ - w jakichś ramowych warunkach życia - służy naszemu gatunkowi (czy jak woli mówić Lem: „propagacji naszego kodu DNA”). Otóż w cywilizacji naukowo-technicznej pojawia się - na stałe-nadmiar środków, który sprawia, że wykraczamy poza wspomnianą ramę. Autor zauważa: „my, ludzie, możemy żyć tylko w dość wąskim diapazonie temperatur, także i społecznych (...). Mamy zbyt dużo stopni swobody, jak to się nazywa w fizyce” [1995, 66; 141]. Nadmiarów powoduje, że w naturze ludzkiej pewne siły biorą górę nad innymi, wygrywają zakłęte w niej silniejsze dążenia. Rzec można: technologia jest dla natury ludzkiej pożywką jak cukier dla drożdży, tyle że dwa rodzaje grzybów w nas żerują - mniej i bardziej żarłoczne, a równowaga między nimi jest chwiejna. Lem pisze, że technologia „zależy (*tylko*) od materialnej natury świata” [1968, II, 35]; albo innymi słowy - Jest niepozbywalną własnością człowieka, stałą kosmiczną” [1996b, 63]. Znaczy to, że zależy ona od fizyki Kosmosu i od biologii człowieka - w tym od potencji tkwiących w naszym DNA.

2. Asymetria dobra i zła. Lem dawno zauważył, nie łącząc tego z tezą główną, że naturę ludzką charakteryzuje szczególna asymetria. W [1964, 296] przytaczając pogląd Raymonda Darta, odkrywcy australopiteków, powiada: „odznaczamy się «asymetrią» dążeń do «zła» i «dobra»”. Od siebie dodaje zaś, że asymetria ta objawia się też w dziejach: „dobre zamierzenia

obracały się w nich w zło, odwrotnie nie”. Lem uznaje w końcu asymetrię dobra i zła za cechę uniwersalną Kosmosu powołując się przy tym na II zasadę termodynamiki. Kosmos jest bowiem stronny. Powiada Lem: „Świat jest nieżyczliwy, bo: łatwiej w nim niszczyć, niż tworzyć; łatwiej dręczyć, niż uszczęśliwiać; łatwiej zgubić, niż ocalić; łatwiej zabić, niż ożywić. (...) trudno obalić to rozumowanie. (...) to jest strzałka entropii. (...) Taka jest przyroda świata. Nawet Pan Bóg rozkłada ręce” [2002b, 401-402].

Rozumiemy tu Lema następująco. Kwestię różnorodności celów ludzkich można rozjaśnić tak: istnieją dwojakiego typu, ślepe, tkwiące w naturze ludzkiej dążenia do ostatecznych celów: autocentryczne i heterocentryczne. Pierwsze odnoszą się do celów własnych (są „osobiste”, „prywatne”); drugie do cudzych - są to dążenia wspólnotowe. „Prywatne” drzemią w nas niejako w stałym pogotowiu - w postaci instynktów oraz nadbudowanych nad nimi pragnień. Dwa najpotężniejsze popędy - płciowy i samozachowawczy - stanowią niewyczerpany rezerwuuar energii dla niezliczonych pragnień: seksualnego spełnienia oraz wygody, urody i „nieśmiertelności”. Stają się autonomiczne i bywają wzajemnie sprzeczne, dlatego zaspokajając je (tzn. „siebie”) ludzie często zadają innym cierpienie (zło). (Lem dopuszcza jednak także pragnienie krzywdzenia - bezinteresowne, bez związku z instynktami). Dążenia heterocentryczne natomiast tkwią w nas jako potencje dalszego rzędu - jako możliwości zachowań w możliwych dopiero wspólnotach. Mogą one być dobre albo złe; są jednak zawsze bezosobiste - narzuca je kultura. Otóż, kosmiczna asymetria przejawia się także nierównością dążeń auto- i heterocentrycznych. Dynamika pierwszych jest większa. Bez presji kultury „naga” natura ludzka objawia czysty autocentryzm. Istotę asymetrii dobra i zła Lem przywołuje stale: „(...) Łączna liczba zachowań, (...), które rodzą złe skutki, jest u ludzi większa niż liczba tych, które rodzą skutki dobre. Może dzieje się tak ze względu na większą różnorodność działań złych. Kiedy ktoś daje jałmużnę - to po prostu daje jałmużnę i koniec, a jak ktoś morduje dzieci (...), wtedy otwiera się przed nim koszmarna, wielowymiarowa przestrzeń możliwości. Ludzie zacięci często nie chcą o tym wiedzieć [2000, 178]. Albo powiada: „Istnieje taka ogromna ilość rodzajów ohydy” [2000, 142]; „o ile bardziej wielopostaciowe jest zło od dobra” [1984, 80].

Technologia jest neutralna, dokąd pośród ludzkich celów ostatecznych panuje równowaga; dokąd kultura wysiłkiem wspólnot koryguje jakoś ich asymetrię. „Opór stawiany przez kulturę postępowi sam jest częścią owego postępu” - pisze Lem [1968, II, 40]. Nadaje mu bowiem kierunek. Kiedy technologia ma już własne cele, przemawia przez jej dynamikę niesymetryczna natura ludzka. Czytamy: „kultura broniła człowieka przed światem i jednocześnie świat przed człowiekiem” [tamże, 34]. A w innym miejscu: „Cywilizacje historii były dziejami walki z naszym złem; były to walki zaw-

sze kończące się porażką” [1996a, 52]. Wspólnoty tradycyjne, które stawiały postępowi opór to wspólnoty rygorystyczne - takie, które spontanicznie wyrastają i trwają w trudnych przyrodniczo warunkach życia. „Nadmiar środków” im nie sprzyja. Zastępują je wtedy - o czym Lem pisał często - „społeczeństwa permissywne” (czy ogólniej: wspólnoty szalbierskie, w których kwitnie autocentryzm pod przykrywką wzniosłych haseł).

Spuszczone z uwięzi w cywilizacji naukowo-technicznej dążenia autocentryczne sprawiają, że technologia dryfuje w stronę destrukcji. Niszczy ona całkowicie tradycyjną kulturę nie stwarzając nic na jej miejsce. Lem kwituje rzecz krótko: „Cywilizacja Białych ustępuje” - zostają jej męty” [1995, 92],

3. Dewastacja kultury. Lem powiada: „Jedynym sposobem na technologię jest inna technologia” [1964, 7]. Globalne zagrożenia, które niesie są dobrze znane (i opisywane nie tylko przez Lema). Nazywane są nawet Jeźdźcami Apokalipsy”. Oto one: 1) masowe i strukturalne bezrobocie; 2) przeludnienie Ziemi; 3) zniszczenie środowiska naturalnego, w tym - wyczerpywanie się surowców; 4) nowe bronie - głównie atomowa, biologiczna i chemiczna; 5) międzynarodowy terroryzm (zdolny te bronie przejąć); 6) rosnące napięcie biedni - bogaci; 7) manipulacje genetyczne; i w końcu 8) rozpad wiar, pojęć i norm. Punkty 1-7 to bezpośrednie konsekwencje rozwoju techniki; ostatni jest rezultatem pośrednim, choć niepodważalnym. Otóż - jak twierdzi Lem - nie robi się w obliczu tych zagrożeń nic; nic skutecznego. Technologii przeciw technologiom nie wytwarza się. A to znaczy, że ludzkie cele ostateczne są dziś inne. Mamy „coraz potężniejsze środki i coraz mętniejsze cele” - mówi Lem [1964, 327], Człowiek dzisiejszy nastawiony jest na doraźność. „Żyjemy w cywilizacji jednorazowego użytku” [1997d, 71], którą Lem nazywa krótko i dosadnie „psywilizacją”. Ogrom miejsca w esyście i publicystyce Lem poświęca jej krytykowaniu. Nie sposób przytoczyć tu wszystkich punktów krytyki. Najogólniej mówiąc, godzi ona: w rozkiełznany egalitaryzm, otepiającą rolę mediów a zwłaszcza Internetu, i eskapizm - otaczanie się „sztuczną rzeczywistością”. Przewiduje, stanowczo, potężne zderzenia siłowe w świecie - także militarne [2002b, 471] [2001, 257; [2003, 22].

Nauka i technologia rozwijają się dziś na samorzutnie powstających przyczółkach, których nie da się planować. O wdrożeniach decyduje wyłącznie wielki kapitał, coraz częściej ponadnarodowy, kierujący się krótkofalowym zyskiem (por.: [1995, 149]; [2000, 119]; [2001, 243]). Prze on, za zasłoną ideologii, do celów autocentrycznych - a to musi rodzić destrukcję. „Wszystko to się kończy na połączeniu dwóch diabłów: diabła finansowego z diabłem libidinalnym pożądliwości” - pisze Lem [2001, 153]. Tradycyjne wspólnoty są za słabe, żeby się temu wewnątrzcywilizacyjnemu pędowi przeciwstawić. Rozwój technologii może zatrzymać tylko katastrofa - po-

wiada Lem, wprowadzając pojęcie *pułapki technologicznej* - bez wyjścia. Na pytanie czy już w nią wpadliśmy, czy jeszcze nie; czy katastrofa nastąpi szybko, czy będzie trwać setki lat, czy da się jej uniknąć? - nie ma odpowiedzi. Przyszłość jest nieprzewidywalna - mówi najgłębszy futurolog współczesności.

Lem nazywa siebie *optysemistą* [1997d]: wie, że brniemy ku przepaści, wierzy jednocześnie w cywilizację naukowo-techniczną. Nie w człowieka, tylko w cywilizację, która jest jakąś pojętną namiastką potęgi Kosmosu.

Największym zagrożeniem dla ludzkości staje się autoewolucja. Zbliża się ona krok po kroku, dlatego niezauważalnie - dzięki postępom inżynierii genetycznej. Ingerencja w niezmienną dotąd biologię człowieka, stanowiącą ostatnią podporę wszelkiej kultury, unicestwi nas jako ludzi - co Lem przedstawił w szkicu *Empiria i kultura* [1970, I, 215-224].

4. Natywizm antropologiczny. Lem sądzi, że człowiek jako gatunek zachowuje się w sposób szczególny. Charakteryzują go zachowania jakoś specyficzne, a w jego życiu obecne są elementy zachowań stałe. Na pytanie: „dlaczego dzieje się tak (a tak P.O.) zawsze», od eolitu po kosmolit, niech nam starczy skrótna odpowiedź: «ponieważ tak właśnie zachowują się ludzie»” [1999, 169]. Jesteśmy obdaizeni naturą ludzką, która według Lema i tradycyjnie, jest wrodzona i niezmienna. Nie da się jej „poprawić” [1996b, 121]. Zapisana jest w naszym genotypie, który trwa od ok. 200 tys. lat. Człowiek stanowi gatunek ze znanych najbardziej skomplikowany, dlatego i natura jego musi być złożona. Pojęcie natury ludzkiej jest trudno uchwytne, gdyż zbudowana jest ona nie z prostych cech, tylko z potencji, tj. możliwości zachowań - i to różnego rzędu, czy różnych „pięter”. „Co się tyczy cech «stałych» natury ludzkiej, to należy odróżnić to, co wrodzone, od tego, co może być nabyte” - pisze Lem [1957, 240]. Ale „nabyć” możemy tylko to, co przesądzone już jakoś w DNA; nic więcej. Zdolność do wychowania jednostki, do kształtowania się jej w kulturze (oraz do tworzenia wspólnot i ich kultur) też jest, według Lema, wrodzona. Jesteśmy przy tym gatunkiem najbardziej osobniczo zróżnicowanym: „Bytowa nierówność jest wbudowana w naszą naturę” [2000, 75].

„Być osobą - mówi Lem - to tyle, co posiadać zborną pamięć własnej przeszłości z jej zwrotnymi punktami” [1968, II, 63]. O osobowości (bo o indywidualną część osoby chodzi) decydują zadatki, z którymi przychodzimy na świat. Powiada Lem: „różniący się od siebie charakterem, tempem procesów psychicznych, uczuciowością, a także intelektem ludzie - różni ludzie - muszą współżyć”. W jednym społeczeństwie - dodaje - które nigdy „niezdolnych” nie uczyni „utalentowanymi” [1957, 286].

Natywizm antropologiczny głosi, że istnieją cechy osobowości wrodzone. Według Lema są to wymienione już: charakter, temperament, uczucio-

wość (bierna wrażliwość) oraz intelekt. To o nich mówi: „człowiek «w środku* w istocie się nie zmienia» [2002b, 129/130]. To one stanowią o naszych talentach.

Czytamy: „Można by (...) w oparciu o dokładną znajomość «genowych kodów», które w mózgu realizują określone «talenty», masowo produkować «matryce uzdolnień»” [1964, 156]. Jednak mimo sporządzenia „mapy ludzkiego genomu”: „Do dziś nie wiadomo, w jaki sposób geny zawiadują dziedziczeniem inteligencji czy charakteru” [1997, 9]. (Por.: [1996b, 103-104]; [2002b, 333]). Wszystko wskazuje na to, pisze Lem, że w tym wypadku „musi współdziałać duża ich (genów - P. O.) liczba. Są one przy tym nastawione środowiskowo: na pytanie «nature or nurture», natura czy wychowanie, nie ma jednoznacznej odpowiedzi (...). Jedno bez drugiego na nic” [2003, 247]. Natyvizm przyjmuje „przewagę” czynnika pierwszego i widąc to bardzo wyraźnie u Lema: bez wychowania talenty zostaną niewyzyskane, jednak bez określonych predyspozycji edukacja jest całkowicie bezsilna. Dlatego czytamy: „Dzięki badaniu bliźniąt jednojajowych (...) wiemy już, że dziedziczność wyznacza w siedemdziesięciu i więcej procentach - liczby są oczywiście chwiejne - los jednostki” [1995, 100]. I dalej: „Podejrzliwość względem szans doskonalenia ludzi jest bardziej rozsądna niż ufność meliorystów, zwalających winę za wszystkie okropieństwa historii na «przejściowe okoliczności»” [1968, II, 53]. Nie oznacza to, twierdzi stanowczo Lem, że samo (odpowiednie) DNA gwarantuje kulturowe osiągnięcia: nie ma geniuszu bez wychowania. W paleolicie istnieli zapewne genetyczni odpowiednicy Einsteina czy Newtona; wielkiej fizyki nie mogli jednak stworzyć, gdyż „brak było gleby, warunków, zbiorowego rezonansu” [1964, 31]. Ich geniusz, mimo to, odcisnął się zapewne jakoś w życiu zbiorowości - np. odkryciem koła.

Godne uwagi tezy głosi Lem w zakresie dziedziczenia intelektu. Rozkład inteligencji w społeczeństwie odpowiada krzywej normalnej Gaussa - z największą ilością osobników o inteligencji przeciętnej. Poza tym, mówi: „im bardziej równy i jednakowy jest start życiowy wszystkich (...), tym bardziej (...) czynniki środowiskowe pizestają wpływać na rozkład statystyczny. To samo dotyczy każdej większej zbiorowości. Dlatego zdarzają się nie tylko głupi szewcy, ale i głupi intelektualiści, przy noszący swą działalnością często dużo więcej złego niż ci pierwsi” [1957, 246; 250; 286]; [2002b, 223]. Stąd we współczesnych demokracjach, w których zwiększyła się ogromnie ilość osób wykształconych (istnieje już 270 tys. pism naukowych!) tak dużo pseudonauki, pseudosztuki, „«pożytecznych idiotów*» oraz „ludzi niepouczalnych, science-proof and knowledge resistant” [2001, 229; 234].

Dziedziczenie charakteru to idea Lema antycypowana u Schopenhauera. Według niej: „szlachetne odruchy ludzkie, wraz ze wszystkimi innymi, są

zaprogramowane genetycznie” [2002b, 387]. To stawia antropologię Lema blisko św. Augustyna: czyjeś DNA to kwestia łaski.

5. Antropologiczny manicheizm. Lem odrzuca zasadę Sokratesa głoszącą, że ktokolwiek widzi dobro, pragnie go. Zdaniem Lema, można dobro trzeźwo postrzegać i nie pragnąć go. Nie jest w tym wypadku istotne czy dobro jest absolutne, czy tylko relatywne. Ważne jest, że istnieją dwie władze duszy - intelekt i wola - które nie muszą iść w parze. „Nie pragnąć dobra” Lem rozumie szeroko, także po manichejsku - jako „pragnąć jego zniszczenia”. To stawia go filozoficznie znów w tradycji św. Augustyna: jest z nami „dużo gorzej niż głosi dewiza *homo homini lupus*” [1994a]. Gorszy niż wilk jest człowiek.

„Zło mieszka w nas” - mówi Lem [1994a]. Moralne, nie tylko fizyczne jak w świecie przyrody. Zło w ogóle „może iść albo z osoby, albo z rachuby” [2002b, 140]. To pierwsze tkwi w nas: Jest tylko jeden rodzaj monstrów na tej planecie - są to ludzie, a te wszystkie inne monstra to jest lipa i zawracanie głowy” [1994b]. W innym miejscu czytamy: „Bezinteresowne mordowanie i zadawanie cierpienia, któremu nie towarzyszy pożeranie, jest wyłącznie specjalnością człowieka” [1994a]. Albo: „bezinteresowne zło to *specialite de la maison humaine*” [1996a, 207]. Są u Lema dziesiątki analogicznych cytatów. Mało kto w XX w. równie silnie manifestował antropologiczny manicheizm (w świecie Bierdiajew i Brodski; w Polsce Herling-Grudziński, Miłosz, Nowosielski, Wolniewicz i Zdziechowski).

„Zło (...) istnieje potencjalnie w nas samych” - powiada Lem [1996a, 48]. Tkwi ono w naturze ludzkiej: „bardzo dużo jakiegoś diabelnego nasienia w ludziach siedzi” [1995, 66]. I chociaż autor stwierdza sztygając z meliorystycznej psychologii: Jeżeli to (skłonność do zła - P. O.) jest chorobą, to chorują na nią prawie wszyscy” [1994b], nie oznacza to jednak, że każdy jest zły. Ludzie czyniący zło dzielą się na dwie kategorie: tych, którzy robić to „mogą i lubią oraz tych, co muszą lub wydaje im się, że muszą” [1998] - jako członkowie pewnej organizacji. O tych drugich Lem pisze: „może i nie lubią, ale podporządkowują się” [2001, 115]. Pierwsza grupa natomiast to tamtych przywódcy oraz spontaniczni mordercy. Tylko do nich odnosi się pojęcie piekła - „stanu rozjątrzonego nienasycenia” w którym nie można czynić tego, do czego zostało się stworzonym, czyli czerpania uciech z cudzej krzywdy [1996a, 78].

O całej ludzkiej populacji można powiedzieć, że rozpada się na ludzi z gruntu złych - tj. pozbawionych sumienia; na „moralnie ambiwalentnych” (co *nie lubią*, ale niekiedy *muszą*) oraz takich, którzy w żadnych okolicznościach zła nie czynią.

Lem odrzuca pogląd K. Lorenza utożsamiający zło z agresją. Powiada: „Jest bardzo wielu ludzi, którzy wcale nie są agresywni, ale za to są ewident-

nie zli” [2002b, 377]. Odrzuca też Augustyńską interpretację zła jako braku dobra: - „tam jest coś więcej - intencja, aktywna intencja”, mówi [tamże, 378]. Choć zło tkwi w indywidualnym charakterze człowieka, jest ono modyfikowalne przez kontekst społeczny. Według Lema, „dystrybucja (zła) jest nierównomierna w populacjach” [2002b, 399]. W tym sensie istnieją w dziejach lepsze i gorsze czasy, a w świecie lepsze i gorsze miejsca. Dzieje się tak dlatego, że przyrodzoną skłonność do zła może temperować bądź amplifikować kultura. W różnych wspólnotach występuje różne nasycenie złem. Lem zauważa: „najbardziej lubie niszczenie i zabijanie odbywa się w majestacie ideologii, religii, prawa i zbiorowości, bo wtedy nie tylko zaspokajają się «tajemną chuć», ale jeszcze można domagać się nagród i pochwał” [1994a], Istnieją zatem wspólnoty kulturowe sprzyjające zbrodni. Ale istnieją też takie, które jej nie sprzyjają. Lem stwierdza to wprost: „w dużej skali (czasowej) nie znajdzie się pozytywnej więzi między okrucieństwem a ideologią” [tamże],

W eseju *Prowokacja* Lem przytacza pogląd, wedle którego dokonane przez Niemców ludobójstwo na Żydach było wynikiem „diabolicznego celu”, który im przyświecał. Później uznał to za błąd [1995, 13]. W istocie nikt nigdy afirmacji zła - jako kolektywnego celu - nie wyraża wprost. Nie czyni tak żadna wspólnota. Czytamy: „Nie istnieje etyka zła, w której zło jest auto-afirmacją zła” [2002b, 400]; „piewcy gwałtu (...) lokowali zawsze w centrum swego systemu (...) inną wartość” [1996a, 84]. Ważna konkluzja jest tu taka: „każda wygłoszona pochwała zła, pretendująca do rangi dyrektywy powszechnej, musi stać na kłamstwie” [tamże]. Istnieją wspólnoty rodzące zło - i te muszą być zawsze szalbierskie. Tłumaczy to dobrze słowa św. Jana na temat diabła: „Gdy wypowiada kłamstwo, mówi od siebie, bo kłamcą jest i ojcem kłamstwa” (J, 8, 44). Lem, który niezbyt chętnie odnosi się do teologii, w tym wypadku sam się do niej ucieka. Czytamy: „O socjologii piekła, co się tyczy etyki diabłów w ich sferze (...), jakoś nic nie wiadomo. Sami musimy tu ruszyć konceptem. (...) Koalicje złych mogą powstawać, zawsze jednak będą podszyte zdradą. (...) Silne zło musi prędzej czy później wziąć za gardło słabsze” [1996a, 79], I w tym cała nasza nadzieja: że zło z natury swej musi być zawsze wewnętrznie skłócone, a to nie wróży trwałości jego dziełom.

6. Paulinizm antropologiczny. Lema religia. Lem podziela pogląd św. Pawła, że człowiek jako istota społeczna może zwalczać zło wyłącznie w szczególnej wspólnocie. Apostoł mówił, rzecz jasna, o Kościele: „Wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, (aby stanowić) jedno Ciało (...). wprawdzie liczne są członki, ale ciało jedno” (1 Kor, 12, 13; 20). I dalej powiada: (wspólnie) „toczymy walkę (...) przeciw pierwiastkom duchowym zła - biorąc wiarę jako tarczę” (Ef, 6, 12; 16). Podobnie według

Lema - człowiek jest istotą kolektywną - „płodem Natury oraz samourobień społecznych” [1996a, 71], Nie tylko życiowo - jak termyty, lecz i duchowo. Jednostka bez wspólnoty nie potrafi żyć, potrafi za to własne życie dla niej poświęcić, gdyż „sensem życia obdarza jednostkę społeczeństwo” - mówi Lem [1964, 34]. Poczucie, że życie ma sens bierze się stąd, że „człowiek żyje przyszłością” - a ta przyszłość to jutro jego wspólnoty, od niego trwalszej. Z pewną przesadą Lem oświadcza: „jak się nie ma przyszłości, nie ma się w ogóle niczego” [2003, 109].

Lem stwierdza: „człowiek wytworzył instytucje, czyli uzewnętrznione struktury wartości i celów, które przekraczają jednostkę i pokolenia” [1996b, 272]. One składają się na kulturę - „przeżywalnościową strategię istot rozumnych” - dostarczając nam „dyrektyw na rozdrożach działania” [1968, II, 45; 64]. Dalej czytamy: „Pewne wzorce zachowania mają w naszej kulturze charakter, jak to się mówi w fizyce, niezmienniczy” [2003, 145]. One właśnie - stabilne w danych warunkach życia instytucje zdaniem Lema służą na długą metę przetrwaniu gatunku. Absolutyzm aksjologiczny nie musi się kłócić z naturalizmem: „absolutne wartości” to są na jego gruncie te, które najlepiej służą przetrwaniu ludzkości.

Rdzeniem czy kolebką kultury - z jednej strony, a konstytutywnym aspektem każdej wspólnoty - z drugiej, jest według Lema religia. Czytamy: „Każdy system typu religijnego (...) powstawał wysiłkiem zbiorowym, poprzez transformatywną i kumulatywną robotę jednostek oraz zbiorowości, aż krzepł” [2002b, 273]. Religia nie jest ani zabobonem - jak dla Woltera, ani opium ludu - jak dla Marksa. Lem idzie w tej kwestii za Fouerbachem: religijność to nieusuwalna potrzeba duszy. „Jest rzeczą niemożliwą nie dysponować żadną wiarą” [1997, 69] - czytamy. A dalej: „Mamy dziś do czynienia z odchodzeniem od tradycyjnych Kościołów, ale nie w ateizm czy masowy agnostycyzm, tylko ku sektom” [1995, 11]. Skąd się ta potrzeba duszy bierze? W tej sprawie filozofia religii Lema ma jasną odpowiedź, podobną jak u Wolniewicza: źródłem religii jest poruszenie duszy ludzkiej fenomenem śmierci. Powiada się w niej mianowicie: „człowiek myślący powstał wtedy, gdy zaczęto zwłoki zmarłych (...) grzebać w zrytualizowanej pozycji (...). Tak powstawały wiary religijne. Nie tyle (...) ze zwyczajnego strachu przed nicością (...), ile z poczucia, jakby tu rzecz, nadzwyczajnej niegodziwości, nieuczciwości i gorszącego wprost pomiatania indywidualną godnością czleczą, którą śmierć w sobie zawiera i sobą spełnia [1996a, 254]. W innym miejscu Lem stwierdza: „Śmierć jest centralną sprawą w życiu człowieka” [2002b, 265]; albo: „Śmiertelność to niewątpliwie najbardziej dominujący problem ludzkości” [2000, 28], Współczesna cywilizacja z fenomenem śmierci sobie nie radzi, gdyż dzisiaj „nie widać żadnej wiary” [2001, 140]. Żadnej, która miałaby społeczną moc. Wierzenia tradycyjne,

które Lem uważa, wypierane są dziś przez wierzenia sekciarskie, tandetne i z ogromną domieszką okultyzmu [2002b, 205].

Zdaniem Lema, religia religii nie równa [tamże, 431]. Chrześcijaństwo stoi najwyżej. Stało się bowiem fundamentem cywilizacji, która wytworzyła naukę i technikę. Powiada też: „*Dekalog* jest najpotężniejszym sprzeciwem wobec (...) ludzkiej natury” [1994a], a w dziejach - *Ewangelia* „była najbardziej dramatycznym i rozpaczliwym wysiłkiem przeciwstawienia się złu” [1996a, 54]. Ale Lem chrześcijańską nadzieję odrzuca: „po śmierci niczego nie ma” [2001, 131]. Jest on naturą *kacerską* i skoro istnieje *swoista gmina wyznaniowa* jego czytelników, to zapewne nadzieje żywione przez Lema też mają wspólnotowy charakter.

7. Naturalizm. Naturalizm jest stanowiskiem filozoficznym, wedle którego przyroda (=Natura) to wszystko. Jego konsekwencją jest teza, że człowiek jest w całości częścią przyrody. (Według antynaturalistów zaś - jakoś poza nią wykracza - *transcenduje*). Lem jest zdeklarowanym naturalistą. Powiada: „mniemanie, że umysł ludzki ma coś wspólnego z Absolutem lub stanowi wzorec «rozumu w ogóle*, traktować należy jako bezzasadne uroszczenie” [2002b, 347]. Punktem wyjścia dla jego rozważań jest ewolucjonizm, a ściślej: naukowa teoria antropogenezy.

Teza naturalistyczna jest niezależna od manichejskiej i paulińskiej - są to trzy antropologiczne aksjomaty, które można uznawać łącznie, bądź nie.

Według Lema *bezinteresowne zło* jest wprawdzie cechą w przyrodzie nową, lecz jest ono tylko przejawem (*przerostem, nadmiarem*) sposobów adaptacyjnych gatunku (jak np. „hiperozdoby” u zwierząt). Nie jest niezbędne dla jego przeżycia i w tym sensie jest „bezczelowe”, ale wyrosło na tej samej drodze, co pozostałe cechy organizmów i jest ewolucyjnie korzystne jak agresja. Lem uzgadnia tu aksjomaty naturalistyczny i manichejski, choć na ogół nie są one łączone. (Podobnie, idą zazwyczaj w parze naturalizm i aksjologiczny relatywizm, u Lema nie).

Właściwe Lemowi jest przeświadczenie o znikomości człowieka w obliczu potęgi Kosmosu. Tej sprawy generalnie dotyczy cała Lemowa beletrystyka. W szczególności: „nie jest prawdą, jakoby organizmy wyższe doprawdy lepiej funkcjonowały jako homeostaty od organizmów niższych” [1957, 490]. Nasz organizm, mimo że złożony, technologicznie stoi dużo niżej niż bakterii - dalej mu do *perpetum mobile*. W swoich książkach Lem wskazywał na zupełnie przypadkowe i „ordynarne”, rozwiązania konstrukcyjne człowieka. Mówi on, chyba trochę pochopnie, że „siedlisko rozumu można było zbudować lepiej” [1964, 351]. „Protezą” dla ułomności biologicznej konstrukcji człowieka jest kultura.

W eseju *Lukrecjusz i materializm* Henryk Elzenberg przypominając stary i bardzo rzadki typ religijności stawia tezę, że istnieje „pewna *civitas aeter-*

na myśli ludzkiej, w której wieki są niczym (...), pewne ponadczasowe braterstwo dusz” (w: H. Elzenberg: *Z filozofii kultury*. Kraków 1991, s. 145). Gdyby w eseju tym imię bohatera zastąpić słowem „Lem” (zmieniając też oczywiście cytaty), to okazałoby się, że wywody Elzenberga można - niemal bez zmian - odnieść także do myśli Lema. Zróbmy małą próbę. Czytamy u Elzenberga: „ ducha ponad naturę L. nie wywyższa, wartości istnienia dopatrywać się w nim nie próbuje. Wartości tej (...) szuka po stronie przeciwnej, we wrogim obozie natury. (...) Czczy on religijnie naturę czysto materialną naturę za jej wieczność, wielkość i siłę. (...) Najstraszliwszą jednak potęgą są same prawa natury, (...) wobec których się nic nie osto. Z rozkoszą je nam stawia przed oczy. (...) Zamiast cierpieć nad klęską człowieka, wielbi przemoc i przewagę natury. (...) I w imię czego się skarżyć? kto jest niczym, ten i praw nie ma”. I czyż to „L.” nie może być tu czytane podwójnie?

U Lema, jak u Lukrecjusza, obecna jest przede wszystkim zatrwajająca potęga Kosmosu, a na jej tle znikomość człowieka wraz z jego śmiertelnością. Śmiertelność ta jednak czerpie jakąś osobliwą pociechę z rozpościerającej się przed jej oczyma panoramy tego ogromu - czasowego, przestrzennego i niczym nie wzruszonego. Mówi Lem: „Ludziom są wierzenia typu religijnego (...) na pewno konieczne do życia, inaczej może niż serca i jelita, ale konieczne są, i ja też jakieś takie nieempiryczne i do empirii nieredukowalne przekonania żywię” [2002, 188]. W innym miejscu spontanicznie i wyraziście stwierdza: „Zawsze robiłem w Kosmosie i właściwie głównie tam siedzę ze swoimi emocjami” [1994aJ. Językiem, w którym ogrom Kosmosu przemówił jest kod genetyczny, DNA. Eschatologia Lema znajduje dosadny wyraz w sławnym zdaniu kończącym *Summę*-. „Doprawdy, warto nauczyć się takiego języka, który stwarza filozofów, gdy nasz - tylko filozofie”.

Lem uosabia kosmocentryzm; antropomorfizm i antropocentryzm zawsze były przez niego zwalczane. Odrzuca też panteizm: „Kiedy się uważa, że *sacrum* kryje się w materii (...) - nie mamy już w ogóle o czym gadać” [2001, 128]. Zbliża go to nieoczekiwanie - jako antropologicznego naturalistę - do katolicyzmu. Istota tej religii polega, jak sądził np. Bierdiajew, na „mistycznym głodzie” - ciągłym łaknieniu i dążeniu niedoskonałego człowieka do niepojętej Doskonałości.

Naturalizm Lema ma swą eschatologię; przejawia się on także w stanowczym przeświadczeniu o wyższości fizyki nad logiką. Czytamy, co jest wielce dyskusyjne: „Żaden sylogizm nie ma tej mocy zniewalającej, jaką ma na przykład grawitacja” [2002b, 372]. Osnowa świata nie jest logiczna, tylko fizyczna. „To, co możliwe” - dla Lema równa się temu, co fizykalnie możliwe. Sprzeczności omija, jednak sama możliwość logiczna nie zajmuje go. „Nie interesują mnie problemy takich własności świata, których on nie posiada” [2002b, 129]. Według Lema, logika i matematyka mają charakter

wtórny i względny (np. w świecie kwantów prawa logiki przestają obowiązywać); nie są odkrywane przez ludzi, lecz przez nich konstruowane. Lem jest naturalistą, a zatem antypitagorejczykiem i antyplatonikiem. Odrzuca „dziwaczną przedustawność wszystkiego” [2000, 132]; [1999, 29].

8. Inne idee. Na koniec wskażemy jeszcze krótko trzy inne grupy zagadnień poruszanych przez Lema.

W metafizyce, obok (naukopochodnej) ontologii i antropologii, a zamiast teologii racjonalnej, Lem uprawia - można rzec - noologię skończoną. Rozważa ewentualność bytów rozumnych i skończonych, a potężniejszych od człowieka. Literackim ucieleśnieniem takiego stworu jest jego Golem XIV [1981]. Nasz rozum nie jest uniwersalny; inne mogą różnić się od niego materialnym podłożem (np. krzem zamiast białka), mocą, a nawet strukturą logiczną; mogą być niezłośliwe i bezosobowościowe.

W aksjologii merytorycznej Lem jest heterocentrykiem-eudajmonistą, podobnie jak Kotarbiński. Znamienne są jego słowa: „gdybym miał do wyboru sytuację, w której dużo ludzi cierpi, lecz tworzy się z tego wspaniała emanacja kultury, i sytuację (...) (w której) panuje ogłupiający błogostan, ale kultura zdycha, to powiadam jednoznacznie: lepiej niech zdycha kultura niż ludzie” [2002b, 376]. Jest przy tym rygorystą: zwolennikiem kary głównej; rzecznikiem mniejszego zła jako opcji w tragicznym zderzeniu wartości - np. w kwestii aborcji albo wojny; jest przeciwnikiem klonowania i autowoiucji, chociaż trzeźwym ich zwiastunem. Wybory te uzasadnia krótko: „sankcja kultury nie powinna być umieszczona w pomysłowości ludzkiej, lecz w transcendencji” [tamże, 120]. Ostatni cytat zdumiewa, wskazuje bowiem - czego skądinąd można było się spodziewać - że naturalizm konsekwentnie przemyślany musi się obrócić w swe przeciwieństwo: w uznanie w świecie czegoś, co naturą nie jest, a co Lem nazywa tutaj *transcendencją*.

W metafizologii Lem głosi pogląd, „iż filozofia winna by przygotowywać ludzkość na to, co będzie z jej losem w XXI wieku i III tysiącleciu” [1996a, 193]. Idąc za Ludwikiem Fleckiem opowiada się częściowo za relatywizmem poznawczym i uznaje wielość „stylów myślowych”. Pomędzy różnymi spośród nich może nie być w ogóle możliwości porozumienia. O sobie i Kołakowskim mówi np.: „nasze galaktyki umysłowe są odległe i niestyczne”; o sobie i libertynach: „dialekt mój jest na narzecze humanistów praktycznie nieprzetłumaczalny”. Lem stanowczo odrzuca filozoficzny irracjonalizm - zwłaszcza w postaci okultyzmu, „dadaizmu” (np. Feyerabend) i „jezior mazi semantycznej” (Derrida i postmodernizm).

V. REZONANS INTELEKTUALNY. Kontakty Lema z filozofią akademicką były sporadyczne. W latach 60. uczestniczył w seminarium Heleny Eilstein, dla filozofów-przyrodznawców, odbywającym się w siedzibie PAN w Warszawie. Polemizował też publicznie z Leszkiem Kołakowskim

(po niemiecku, w RFN). Uczniów w sensie ścisłym Lem-filozof nie ma. Nie ma też kontynuatorów i epigonów, gdyż jego trudna i nowatorska filozofia - *in statu nascendi* - jako system jeszcze nie okrzepła, tzn. nie weszła do kulturowego obiegu. Myśl Lema, częściowo, analizowana jest już jednak i wykładana na uniwersytetach. Czyni to na przykład Berndt Graefrath w Essen.

Można mówić o paralelach pomiędzy ideami Lema a ideami współczesnej nauki. Niektóre żywe dziś w nauce idee Lem „antycypował”. Jak sam powiada, te same myśli mogą bowiem różnym ludziom niezależnie przychodzić do głowy. Wymieńmy przykładowo idee: biologa Richarda Dawkinsa „egoistycznego genu, który tworzy gatunki i osobniki, by go niosły”; fizyków - Georga Dysona - podobieństwa ewolucji naturalnej oraz technicznej, czy Paula Daviesa- „wszechświata jako wybryku pierwotnej informacji”.

VI. MIEJSCE LEMA W FILOZOFII. Filozofia Lema jest racjonalistycznym naturalizmem z metafizycznymi przedłużeniami. Lem należy do tego samego obozu co scjentyści i marksiści, choć pozostaje do nich w silnej opozycji. Różni go od nich głównie antropologia (różni go ona też od dominującej dziś filozofii hermeneutycznej).

Myśl Lema wyróżnia się szczególnie swą konsekwentną racjonalnością. Jest u niego zawsze jasność myśli, choć nie zawsze jasno wyrażona. Lem nie jest logikiem, ale myśl jego jest niezwykle logiczna. Przykładem tej logiczności jest antynomia skonstruowana w jego rozważaniach o „zmartwychwstaniu z atomów” [1957], do dziś nie rozwiązana, a niezwykle aktualna — wręcz prorocza w świetle otwierających się możliwości klonowania istot ludzkich.

Filozofia Lema różni się zasadniczo od dzisiejszej refleksji filozoficznej nad nauką. *Philosophy of Science* jest pojmowana jako metanauka, rozpatrująca naukę w postaci logicznego systemu twierdzeń, którego budowę bada się metodami nowoczesnej logiki formalnej. Zupełnie inaczej u Lema. Nauka jest tam rozumiana jako obraz świata i wielka siła cywilizacyjna zarazem. Lem nie zastanawia się nad tego obrazu logiczną strukturą, lecz nad jego ludzkim sensem. Pod tym względem trudno wskazać mu równych.

Lem próbuje zrozumieć niewyraźny sens formującego się na naszych oczach naukowego obrazu świata. Do odczytywań go - i to znowu różni Lema od scjentyzmu - należy też silna tendencja wartościująca. Opracowując myśl Lema można by w niej wyróżnić - jak w wielkich systemach filozoficznych Zachodu - dwie gałęzi: filozofię teoretyczną, która wyłaniając się dopiero obraz świata stara się ogarnąć i filozofię praktyczną, która widzi, że z obrazu tego płyną dla ludzkiego sposobu życia jakieś olbrzymie, trudne do uchwycenia konsekwencje. A najważniejszą z nich jest ta, że ów obraz jest niehumaniczny, nie na naszą miarę skrojony, a trzeba z nim żyć.

Na firmamencie współczesnej filozofii Lem jest zjawiskiem jedynym w swoim rodzaju. Jest w nim potężna dążność do systemu. Rozumie on oczywiście doskonale, że stworzenie takiego systemu przekracza jego siły. (Gdzieś w *Summie*, mówiąc o implikacjach cywilizacyjnych informatyki, wspomina wielkiego matematyka Johna von Neumanna i wyznaje, że jest z jego strony pewnego rodzaju arogancją brać się za syntezy, od których powstrzymał się taki umysł jak tamten). A jednak z drugiej strony widzi, że bez jakiejś myśli, choćby tylko prowizorycznie skleconej - cywilizacyjnych konsekwencji nauki ocenić się nie da. Jest u Lema - w przeciwieństwie do całej filozofii XX w. - jakaś nowa próba syntezy.

Lem nie zajmuje się, ani jak scjentyści samą nauką, ani jak hermeneuci samą kulturą, tylko stykiem i zderzeniem tych dwojga: efektem, jaki na kształt kultury wywiera uderzenie w nią myśli naukowej.

W przeciwieństwie do akademickiej filozofii - czy to scjentystycznej, czy to hermeneutycznej - twórczość filozoficzna Lema trafia do wszystkich. Jego nazwisko znane jest na całym świecie, bo objaśnia on ludziom nieprzejrzysty sens tego, co się wokół nich faktycznie dzieje. Jest godne uwagi, że autor, którego myśl jest subtelna i często trudna - a konstruowany nią obraz świata posępny - jest tak masowo czytany.

STANISŁAW JUDYCKI, JACEK WOJTYSIAK
KUL w Lublinie

ANTONI B. STĘPIEŃ

I. DZIEŁA. A. Książki. 1. *Wprowadzenie do metafizyki*. Znak, Kraków 1964, 251 s.; 2. *O metodzie teorii poznania. Rozważania wstępne*. TN KUL, Lublin 1966, 150s. (rozprawa habilitacyjna); 3. *Teoria poznania. Zarys kursu uniwersyteckiego*. KUL, Lublin 1971, 111 s. (skrypt); 4. *Propedeutyka estetyki*. ATK, Warszawa 1975, 159 s. (wyd. II poszerzone, TN KUL, Lublin 1986, 179 s.); 5. *Wstęp do filozofii*. TN KUL, Lublin, 1976, 302 s. (wznowienie, jw., 1978; wyd. II rozszerzone, jw. 1989, 343 s.; wyd. III rozszerzone, jw. 477 s.; wyd. IV, jw. 2001, 507 s.); 6. *Elementy filozofii*. RW KUL, Lublin 1980, 168 s. (wyd. II, jw., 1982; wyd. III poprawione, jw., 1986); 7. *Studia i szkice filozoficzne*, przyg. do wyd. A. Gut. RW KUL, Lublin, t. I, 340 s., 1999, t. II, 462 s., 2001 („wybór zawiera mniej niż połowę wydrukowanych tekstów” autora).

B. Współautorstwo i redakcja prac zbiorowych. 1. *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*. Fundacja Jana Pawła II, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym 1987, 240 s. (wznowienie, TN KUL, Lublin 1990, 243 s.); 2. *Oblicza dialogu. Z dziejów i teorii dialogu: chrześcijaństwo - marksizm w Polsce*, red. wraz z T. Szubką. RW KUL, Lublin 1992, 229 s.; 3. *Studia metafizyczne*, t. 1: *Dyscypliny i metody filozoficzne*, red. wraz z T. Szubką, TN KUL, Lublin 1993, 365 s.; 4. *Księga Jubileuszowa na 50-lecie Wydziału Filozofii KUL*, red. wraz z J. Wojtysiakiem. RW KUL, Lublin 2000, 544 s.; 5. *Studia metafizyczne*, t. II: *Kategorie filozoficzne. Istnienie i sąd*, red. wraz z J. Wojtysiakiem. TN KUL, Lublin 2002, 501 s.

C. Artykuły, polemiki, sprawozdania, autoreferaty, recenzje. A. B. Stępień napisał blisko 300 takich tekstów. Najważniejsze z nich przedrukowano w pozycji A 7, dzieląc je na następujące działy: *Filozofia - nauka - światopogląd*, *Z teorii poznania*, *Z teorii bytu*, *Z filozofii człowieka i jego działania*, *Z dziejów filozofii*. *Tomizm*. *Marksizm*, *Dyskusje z fenomenologią*, *Z polemik i recenzji*, *Autoprezentacje i wywiady*. Autor publikował m.in. w „Rocznikach Filozoficznych KUL”, „Zeszytach Naukowych KUL”, „Sprawozdaniach [...] TN KUL”, „Studies in Logic and Theory of Knowledge”, „Ethosie”, „Sudia Philosophiae Christinae ATK”, „Rivista di Filosofia Neoscholastica”, „Ruchu Filozoficznym”, „Studiach Filozoficznych”, „Edukacji Filozoficznej”, „Znaku”, „Więzi”.

D. Hasła encyklopedyczne. A. B. Stępień opracował kilkadziesiąt haseł w *Encyklopedii katolickiej* (TN KUL, Lublin 1973-) i w *Leksykonie filozofii klasycznej* (red. J. Herbut, TN KUL, Lublin 1997), a także 2 hasła w:

Routledge Encyclopedia of Philosophy (red. E. Craig, Routledge, London and New York 1999); *Ingarden Roman* (vol. 4, s. 789-793) i *Philosophy in Poland* (wraz z J. Czerkawskim i S. Wielgusem, vol. 7, s. 483-489).

II. OPRAWOWANIA. 1. M. Dadia: *Bibliografia prac Antoniego B. Stępnia*. „Roczniki Filozoficzne KUL”, t. 50 (2002), z. 1, „Księga Pamiątkowa ku czci Profesora Antoniego B. Stępnia” (Księga zawiera prace kolegów, współpracowników i uczniów Profesora, a także listy gratulacyjne: od Jana Pawła II i prof. S. Swieżawskiego), s. 25-43 (bibliografia obejmuje 235 pozycje, odnotowuje też recenzje książek Profesora); 2. S. Judycki: *Antoni B. Stępień: stanowisko filozoficzne i działalność dydaktyczna*, jw., s. 9-24; 3. J. Wojtysiak: *Z meta-krytyki metafizologii Antoniego B. Stępnia*, jw., s. 517-525; 4. A. B. Stępień: *Czym jest filozofia, którą uprawiam?* „Znak” 29 (1977), s. 1344-1348 (przedruk w: I A 7, t. II, s. 425-428); 5. M. F. Griesbach: *Antoni Stępień and Epistemological Realism*, w: "Proceedings of the American Catholic Philosophical Association", vol. 60 (1986); *Existential Personalism*, ed. D. O. Dahlstrom, s. 105-110; 6. A. B. Stępień, J. Wojtysiak: *Katedra Teorii Poznania*, w: I B. 4, s. 275-301 (tam podano m.in. listę tematów wykładów Profesora oraz prac dyplomowych pisanych pod jego kierunkiem w trakcie jego działalności dydaktycznej); 7. M. Rembierz: *Zagadnienie wartości poznania*, rec. I A. 7. „Principia - Ekspres Filozoficzny. Biuletyn Informacyjny”, nr 30 (VI 2002), s. 48-51; S. Judycki: *Wręczenie Księgi Pamiątkowej Profesorowi Antoniemu B. Stępnia*. „Zeszyty Naukowe KUL”, nr 3-4 (179-180), r. 45 (22002), s. 126.

III. INFORMACJE BIOGRAFICZNE. Antoni Bazyli Stępień urodził się 14 czerwca 1931 r. w Sosnowcu. Tam ukończył liceum ogólnokształcące i uzyskał świadectwo dojrzałości typu matematyczno-fizycznego w czerwcu 1950 r. W październiku 1950 r. rozpoczął studia na sekcji nauk filozoficznych na Wydziale Nauk Humanistycznych KUL, gdzie uzyskał absolutorium w 1954 r. Jako student trzeciego roku przez jeden semestr prowadził zajęcia zlecone z logiki dla humanistów. W ostatnich latach studiów równolegle studiował na sekcji filozofii teoretycznej Wydziału Filozoficznego; magisterium z filozofii uzyskał w czerwcu 1954 r. Praca magisterska, pisana pod kierunkiem ks. prof. S. Kamińskiego, nosiła tytuł: *Analiza nelsonowskiego dowodu niemożliwości teorii poznania*. Głównymi jego mistrzami byli: ks. S. Kamiński, o. M. A. Krapiec i S. Swieżawski, a także ks. J. Iwanicki, o. F. Bednarski, ks. S. Adameczek. Z J. Kalinowskim współpracował w ramach tzw. Konwersatorium Metafilozoficznego. Istotne były też kontakty z R. Ingardenem. Kontynuując studia na Wydziale Filozoficznym, w grudniu 1956 r. uzyskał tytuł doktora filozofii w zakresie filozofii teoretycznej na podstawie rozprawy *Stanowisko Gilsonego w sprawie metody teorii poznania. Analiza krytyczna*. Promotorem był o. prof. M. A. Krapiec. Od lutego 1957 r.

rozpoczął pracę na Wydziale Filozoficznym KUL. W ramach zajęć zleconych wykładał teorię poznania. Od października 1957 r. został zatrudniony etatowo. W roku akademickim 1957-1958 został mianowany asystentem, w roku następnym starszym asystentem, a w roku akademickim 1960-1961 adiunktem przy I Katedrze Metafizyki. W roku akademickim 1962-1963 przeszedł do II Katedry Metafizyki. Habilitował się w zakresie teorii poznania i metodologii nauk filozoficznych na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK w Warszawie (gdzie przez kilka lat prowadził także zajęcia dydaktyczne). Kolokwium habilitacyjne odbyło się w czerwcu 1964 r. Tytuł rozprawy habilitacyjnej brzmiał: *O metodzie teorii poznania. Rozważania wstępne* (recenzenci: prof. R. Ingarden, prof. P. Chojnacki, o. prof. M. A. Krapiec, ks. prof. S. Kamiński). W czerwcu 1970 r. uzyskał stopień docenta, w marcu 1975 r. tytuł profesora nadzwyczajnego, a tytuł profesora zwyczajnego w grudniu 1985 r. W 1969 r. został kierownikiem Katedry Metafizyki Szczegółowej, przemianowanej rok później na Katedrę Teorii Poznania. Funkcję tę pełnił do odejścia na emeryturę w roku 2002.

W trakcie swej pracy uniwersyteckiej prof. Stępień spełniał liczne obowiązki administracyjne. Wiązały się one z następującymi, zajmowanymi przez niego, stanowiskami na Wydziale Filozofii KUL: zastępca kierownika Zakładu Metafizyki (1972-1976), kierownik Sekcji Filozofii Teoretycznej (1974-1980), prodziekan (1983-1984), kierownik Zakładu Logiki i Teorii Poznania (1986-1997), dziekan (1987-1990). Poza tym prof. Stępień pełnił m.in. następujące funkcje ogólnouniwersyteckie: członek Senatu Akademickiego KUL, przewodniczący Senackiej Komisji Dyscyplinarnej, członek Senackiej Komisji do Spraw Nauki (i podkomisji do spraw wydawniczych), członek Zespołu do Spraw Katalogu Systematycznego Biblioteki Głównej KUL, przewodniczący Uczelnianej Komisji do Spraw Reformy Studiów, przewodniczący Komitetu do Spraw Obchodów 50-lecia Wydziału Filozofii. Poza tym zasiadał w redakcji „Encyklopedii Katolickiej” (członek Redakcji Naczelnej), „Roczników Filozoficznych” i „Zeszytów Naukowych KUL” (gdzie w latach 1973-1975 i 1981-1993 był redaktorem naczelnym).

W skali ogólnokrajowej prof. Stępień pełnił m.in. następujące funkcje: członek Komitetu Nauk Filozoficznych PAN (kilka kadencji), członek Zespołu Ekspertów MEN (obecnie 5. kadencja), członek Centralnej Komisji do Spraw Tytułów Naukowych i Stopni Naukowych (1997-1999), przewodniczący Rady Programowej „Edukacji Filozoficznej” (1991-2002), stały współpracownik b. Biura do Spraw Reformy Szkolnictwa MEN, a także członek Komisji Episkopatu Polski do Spraw Dialogu z Niewierzącymi (1992-1993).

Antoni B. Stępień jest członkiem m.in. Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Towarzystwa Naukowego KUL, Lubelskiego Towarzystwa Naukowego, Naukowego Towarzystwa Tomistycznego (Warszawa); był także współ-

założycielem i pierwszym prezesem Klubu Katolickiego w Lublinie. W Oddziale Lubelskim PTF pełnił różne funkcje, m.in. członka Zarządu i wiceprezesa (1983-1986); podobnie w TN KUL, gdzie był członkiem Komisji Rewizyjnej, wiceprezesem (1981-1985), a do dziś pozostaje członkiem Zarządu. Jest kawalerem Orderu św. Grzegorza Wielkiego, przyznanego mu przez papieża Jana Pawła II.

Swoje poglądy polityczne określa następująco: „orientacja prawicowa, zbliżona do chadekji”. Hobby: historia powszechna, muzyka (klasyczna i jazzowa), film, powieści kryminalne i fantastyczno-naukowe.

IV. POGLĄDY. A. Charakterystyka ogólna. Głównym przedmiotem zainteresowań naukowych A. B. Stępnia były, i są nadal, trzy dyscypliny: metafizyka, teoria poznania, estetyka. Wiedzę z ich zakresu Stępień opracował w kilku oryginalnych ogólnych syntezach podręcznikowych i licznych rozprawach podejmujących szczegółowe zagadnienia. Poza tym zajmował się m.in. metafizyką (teorią filozofii i metodologią nauk filozoficznych), historią filozofii współczesnej (zwłaszcza w Polsce), psychologią i antropologią filozoficzną oraz dydaktyką filozofii. Dyskutując zagadnienia z tych dziedzin, wprowadzał wiele rozróżnień oraz precyzował zastane stanowiska i argumentacje. Przy okazji zawsze podkreślał aspektywność ludzkiego poznania, odróżniając między poglądami komplementarnymi a konkurencyjnymi.

Tematyką, poglądami i sposobem uprawiania filozofii Stępień łączy tradycję tzw. filozofii klasycznej (głównie tomizm egzystencjalny szkoły lubelskiej, inspirowany przez J. Maritaina i E. Gilsona) z tradycją analityczną, zwłaszcza szkoły lwowsko-warszawskiej (wymóg samoświadomości metodologicznej oraz staranność o precyzję i logiczną poprawność wypowiedzi); wyraźnie nawiązuje także do fenomenologii (szczególnie w postaci, jaką jej nadał R. Ingarden, z którym utrzymywał bezpośredni kontakt intelektualny od czasów swych studiów i z którym zdarzało się mu polemizować). Zob. VI B. Stępień podejmował dyskusje z różnymi kierunkami filozofii współczesnej, zwłaszcza z niektórymi odmianami filozofii analitycznej (personalnie z L. Gumańskim, J. M. Bocheńskim, B. Wolniewiczem, L. Kojem) i tomizmu (z o. M. A. Krąpcem, ks. S. Kamińskim, M. Gogaczem, abp K. Wojtyłą, G. Bessler), z procesualizmem (ewentyzmem), strukturalizmem i filozofią dialogu (z ks. J. Tischnerem), a także z myślą L. Kołakowskiego. Przez wiele lat prowadził również krytyczno-polemiczne badania nad marksizmem (materializmem dialektycznym)¹.

¹ Stępień prowadził regularne wykłady poświęcone filozofii marksistowskiej. Traktował ją głównie jako odmianę myśli pozytywistycznej (nie zapominając przy tym o orientacji antropologicznej w marksizmie, choć „bez zachwyty” względem marksistowskich rewizjonistów i filozofów, którzy zerwali z marksizmem). Krytykował marksizm przede wszystkim z pozycji tomistycznych i fenomenologicznych; próbował też uczestniczyć w dialogu chrześcijańsko-marksistowskim (a raczej badał jego dzieje i - w obawie przed cenzurą i polityczną instrumentalizacją - postulował jego wstępne warunki).

B. Metafilozofia. Antoni B. Stępień wyróżnia 5 koncepcji filozofii: klasyczną (za którą się opowiada), pozytywistyczną, neopoztywistyczną, lingwistyczną, irracjonalistyczną. Koncepcja klasyczna - w przeciwieństwie do ostatniej - traktuje filozofię jako wiedzę „o charakterze naukowym (racjonalnym)”; natomiast w przeciwieństwie do pozostałych koncepcji traktuje ją jako wiedzę przedmiotową (wykraczającą poza ustalenia metodologiczne lub językowe) i autonomiczną (niezależną od nauk szczegółowych)². Stępień podkreśla, że filozofia ma swój własny przedmiot i metodę; wyróżnia przy tym 6 typów metod filozoficznych: fenomenologiczne, logiczno-lingwistyczne, hermeneutyczne, ontologiczne, metafizyczne i transcendentalne. We *Wstępie do filozofii* podaje metodologiczną charakterystykę kilkunastu dyscyplin filozoficznych i przyfilozoficznych, choć za podstawowe działy filozofii uznaje tylko metafizykę, czyli teorię bytu (badającą to, co istnieje, celem ustalenia jego struktury i koniecznych warunków jego istnienia), oraz epistemologię, czyli teorię poznania (badającą to, co dane, celem ustalenia podstaw jego wiarygodności do informowania o czymś)³. Metafizyka i epistemologia ujmują komplementarnie dwa różne aspekty przedmiotu badań filozofii; pozostałe jej dyscypliny są ich partykularyzacjami lub pełnią funkcję pomocniczą.

W analizach metafizycznych Stępień przywiązuje dużą wagę do Ingardenowskiego rozróżnienia między ontologią (teorią tego, co możliwe) a metafizyką. Jednak w przeciwieństwie do Ingardena uważa, że ontologią może być co najwyżej nauka pomocniczą względem metafizyki; inaczej stanie się zbyteczną „grą w czyste możliwości”. Stosunek filozofii do nauk przyrodniczych Stępień rozważa m.in. w swej analizie koncepcji filozofii przyrody: jako syntezy tych nauk, jako teorii i metodologii przyrodznawstwa, jako dyscypliny „względnie samodzielnej”, jako metafizyki szczegółowej (dotyczącej bytu materialnego). Opowiadając się za tą ostatnią koncepcją,

ki). Mimo szczególnej sytuacji politycznej, w której upłynęła większość jego działalności akademickiej (czasy PRL), nigdy nie wykonał żadnego „ukłonu” względem oficjalnej ideologii państwa. Nigdy też nie pozwalał sobie na argumenty ośmieszające przeciwnika, ograniczał się do rzeczowej argumentacji, z zachowaniem należytego dystansu i powagi akademickiej. Po roku 1989 w nowych wydaniach swych pism nie zrezygnował z prezentacji marksistowskiego punktu widzenia (i dyskusji z nim), gdyż, jak mawiał, jego wpływy „w mentalności współczesnego człowieka nadal są obecne i szybko chyba nie wygasną”.

² Chodzi tu o tzw. niezależność epistemologiczną i metodologiczną (Stępień odróżnia kilka odmian zależności jednej wiedzy od innej). Zob. niżej D. Warto nadmienić, że omawiany autor podkreśla także niezależność filozofii od światopoglądu i ideologii. Filozofia może być istotnym elementem kształtowania światopoglądu zarazem racjonalnego i religijnego (Stępień krytycznie odnosi się do pojęcia światopoglądu naukowego).

³ Stępień głosił ten pogląd wbrew dominującemu wśród KUL-owskich tomistów przekonaniu, że jedyną filozofią pierwszą jest metafizyka.

podkreśla jednak, że filozof przyrody musi skrupulatnie rozpatrywać rezultaty nauk przyrodniczych jako „dane do zbadania”.

Dużą zasługą Stępnia jest podręcznikowe uporządkowanie problematyki i terminologii różnych dyscyplin filozoficznych. Jego *Wstęp do filozofii* stanowi w tym względzie kontynuację (modyfikację i rozwinięcie) pracy rozpoczętej na tym polu przez uczniów K. Twardowskiego, zwłaszcza K. Ajdukiewicza (*Zagadnienia i kierunki filozofii*). Przykładem dobrej roboty analitycznej, klaryfikującej zastane poglądy, jest rozróżnienie 5 wersji sporu „monizm-pluralizm”: ilościowy, jakościowy, strukturalny, egzystencjalny, kosmologiczny.

C. Metafizyka. Pierwszą większą pracą Stępnia wyrażającą jego poglądy metafizyczne było *Wprowadzenie do metafizyki*, wydane przez „Znak” w roku 1964. Książka ta odegrała ważną rolę w dyskusjach filozoficznych i światopoglądowych w okresie PRL (doczekała się nawet błyskotliwej parodii autorstwa M. Siemka)⁴. Wbrew tradycji pozytywistycznej Stępień starał się w niej pokazać, że metafizyka jako dyscyplina autonomiczna jest możliwa; wobec tradycji materialistycznej (zwł. marksistowskiej)⁵ zarysował pewien spójny system metafizyki teistycznej. Podstawą tego systemu jest tomizm, wyłożony jednak nie w sposób tradycyjny i dogmatyczny, lecz dostosowany do wyzwań współczesności. Autor nawiązał przede wszystkim do tzw. egzystencjalnej wersji tomizmu (akcentującej rolę aktu istnienia w bycie), który zainicjowali w Polsce S. Świeżawski i o. M. A. Krąpiec; Stępień niejako porządkował i rozwijał ich dokonania. Posiłkował się przy tym dorobkiem ontologii R. Ingardena, a także np. uwagami (meta)metafizycznymi T. Czeżowskiego. *Wprowadzenie* stanowi do dziś świadectwo, że metafizyka tomistyczna może być wyłożona jasno, precyzyjnie, z rzetelną argumentacją (choć w zasadzie bez formalizacji, co swego czasu postulował m.in. ks. J. Salamucha). Nowością książki nie były jej tezy, lecz sposób ich prezentacji.

Analizując pojęcie bytu oraz jego powszechnych i koniecznych właściwości (tzw. transcendentaliów), Stępień eksplikuje podstawowe tezy metafizyczne, tzw. pierwsze zasady: tożsamości, niesprzeczności, determinacji bytu, podwójnego przeczenia, racji dostatecznej, przyczynowości sprawczej, proporcjonalności działania, przyczynowości celowej. Więcej miejsca poświęca zasadzie racji dostatecznej, szczególnie ważnej m.in. w argumentacji na istnienie Boga. Jedna z wersji tej zasady brzmi następująco: „każdy byt posiada (w sobie lub poza sobą) rację dostateczną tego, że jest i czym jest”. Zwykle bądź wyprowadzano tę zasadę z zasad poprzednich, bądź uzasadniano ją przez odwołanie do intelektualnej intuicji bytu. Stępień natomiast

⁴ „*Wprowadzenie do metafizyki*”: dzieło wielce uczone. „Zeszyty «Argumentów»”, 1 (1965), s. 142-146.

⁵ W książce można też znaleźć polemikę z materialistycznym reizmem T. Kotarbińskiego.

(niejako w stylu Arystotelesa) akcentuje uzasadnienie negatywne (nie wprost), wskazując na konsekwencje odrzucenia zasady: nietrafność stawiania pytań „dlaczego?”, anarchizm bytowy („wszystkiego można się spodziewać”), niemożliwość odróżnienia prawdy od fałszu („nic nas nie powinno dziwić”). Trudno dokonać całkowitego odrzucenia wspomnianej zasady, współcześnie więc dokonuje się raczej jej częściowej negacji, twierdząc, że zachodzą wyjątkowe stany rzeczy (np. istnienie świata jako całości), które nie posiadają swej racji. Znamienna jest tu dialektyczna odpowiedź Stępnia (I A 5, wyd. IV, s. 181-182): „Czy istnieje racja tego, że coś nie posiada racji swego istnienia? Jeżeli istnieje racja nieposiadania racji, to [powyższe] stanowisko jest fałszywe, jeśli nie istnieje racja nieposiadania racji, to nie można odróżnić braku racji od braku rozpoznania racji”. W ten sposób Stępień okazuje się obrońcą całościowego racjonalizmu metafizycznego będącego podstawą także racjonalizmu epistemologicznego (zob. niżej D).

Broniony przez Stępnia tomistyczny racjonalizm jest również podstawą jego teizmu. Każdy byt ma swoją rację, lecz żaden ze znanych nam bytów - przygodnych, zmiennych i złożonych - takiej racji nie posiada w sobie. „Dlaczego istnieją byty [...], które nie muszą istnieć?” (w których istnienie jest „jakby gościem, który się dobrze zdomowił, lecz zawsze może odejść” [jw., s. 199-200]). Racją dostateczną istnienia jednego bytu przygodnego nie może być inny byt przygodny, nie można wszak udzielać tego, czego z istoty się nie ma. Racja taka musi więc tkwić w bycie absolutnym - koniecznym, niezmiennym, prostym, „konstituowanym przez samo istnienie”, mającym w sobie jego rację, wiecznym. Wprawdzie bliższa charakterystyka tego bytu jest dla ludzi poznawczo niedostępna, jednak nieprzyjęcie jego istnienia zmusza do uznania (przynajmniej częściowej) irracjonalności lub absurdalności bytu. Albo istnieje ostateczna, choć tajemnicza, racja bytów przygodnych (teistyczny racjonalizm), albo nie (ateistyczny irracjonalizm). Dla Stępnia-racjonalisty druga możliwość wydaje się bezsensowna, zostaje więc tylko pierwsza. Przy tak sformułowanej alternatywie rozłącznej i przy tak radykalnie pojętym racjonalizmie metafizycznym (wykluczającym racje częściowe lub nieteistyczne) jest to oczywiste.

Broniąc teizmu, Stępień wskazuje na konsekwencje stanowisk konkuencyjnych. Czynił to przede wszystkim w dyskusji z marksizmem i z „metafizyką Absolutu” (w wersji spinozańskiej lub heglizującej), operującymi niejednoznacznymi pojęciami materii lub totalności. Według Stępnia, filozofowie utożsamiający ogół tego, co jest z absolutem mieszają dwa różne pojęcia, opowiadają się za (sprzecznym ze zdrowym rozsądkiem) monizmem numerycznym (negującym m.in. naszą indywidualność), dopuszczając sprzeczność wewnątrzbytową (zmienny absolut). Z drugiej strony Stępień podkreśla, że absolut teistycznej metafizyki nosi znamiona bytu osobowego;

można więc go utożsamić z Bogiem chrześcijaństwa (w sprawie racjonalności chrześcijaństwa - zob. niżej D). Filozoficzne argumenty na rzecz osobowego charakteru absolutu opierały się najczęściej na analizie pojęcia doskonałości: absolut jako byt doskonały musi być pojęty na wzór osoby, gdyż byt osobowy jest najdoskonalszą odmianą bytu. Stępień jednak idzie raczej inną drogą: skoro nie istnieje żaden powód, który „wymusza” istnienie bytów przygodnych (byłoby to niezgodne z pojęciem bytu przygodnego, który nie musi istnieć, oraz pojęciem bytu koniecznego, który jest niewarunkowany), to ich istnienie może być jedynie rezultatem wolnej decyzji absolutu - decyzji, którą mógł spełnić lub nie. Absolutowi należy więc przypisać życie intelektualno-wolitywne. Oczywiście, tylko przez przybliżoną analogię do życia ludzkiego. Stępień zachowuje tutaj ostrożność, np. porównanie działania Boga do wytwarzania bytów czysto intencjonalnych przez ludzką świadomość opatruje klauzulą „być może”, a wiedzę pozytywną o Bogu uzupełnia wiedzą negatywną: „Wiemy, co Bóg stworzył, nie wiemy, jak i dlaczego (choć mamy podstawę do stwierdzenia, że stworzył z niczego i bez konieczności)” (zob. jw., s. 207).

W swych tekstach z pogranicza metafizyki i epistemologii Stępień wiele miejsca poświęcił zagadnieniu istnienia. Oryginalny jest tu jego pogląd stanowiący słabszą wersję stanowiska Ingardena, a głoszony wbrew większości tomistów i np. W. V. O. Quinowi - że występują dwa sposoby istnienia: realny i czysto intencjonalny. W doświadczeniu bowiem współdane są nam nie tylko cechy przedmiotów, lecz także ich bytowe (egzystencjalne) pozycje: łuski ryby przy obiedzie i łuski wyobrażonej Syreny rozpoznajemy jako istniejące inaczej. Na odrębną uwagę zasługują tu Stępińskie analizy kryteriów istnienia. Omawiany autor rozważa następujące z nich: bycie przedmiotem doświadczenia, skutkotwórczość, wewnętrzna niesprzeczność, określoność, przedstawialność, konstruowalność, użyteczność, poznawalność⁶.

D. Epistemologia. Jeśli chodzi o samą teorię poznania, to można powiedzieć, że trzy kwestie zdominowały poglądy Stępnia w tej dziedzinie: fenomenologiczna analiza deskrypcyjna, dyskusja ze sceptycyzmem oraz obrona możliwości wiedzy koniecznej dotyczącej świata. Z punktu widzenia dzisiejszych schematów klasyfikacyjnych jego teorię poznania należałoby określić mianem fundacjonalistycznej, maksymalistycznej i realistycznej.

Problem poznania powinien być, według omawianego autora, widziany przede wszystkim w kontekście sceptycyzmu i przedstawianych przez sceptyków argumentów. Rozwiązanie problemu poznania ludzkiego polega na argumentacyjnym odrzuceniu sceptycyzmu. Jednak pierwszym składnikiem rozważań epistemologicznych musi być analiza podstawowych odniesień

⁶ Zagadnienie to wiąże się z problematyką pojęcia istnienia i sądu egzystencjalnego, którą Stępień pozytywnie rozwija, oraz z pojęciem przedmiotów nieistniejących, które krytykuje.

poznawczych do świata. Przeciw neokantyzmowi, logicznemu empiryzmowi, a za fenomenologią, Stępień sądzi, że niezbędnym, a zarazem możliwym do przeprowadzenia składnikiem analiz epistemologicznych powinien być, wyprzedzający wszelkie teorie naukowe i filozoficzne, tzw. przedteoretyczny opis i analiza strukturalna różnych odmian czynności poznawczych. Dopiero gdy dysponujemy taką wiedzą opisową, w drugiej fazie teorii poznania możemy przejść do dyskusji ze sceptycyzm. W myśl jego teorii poznania odrzucenie sceptycyzmu zawiera dwa elementy. Pozytywny polega na pokazaniu, że istnieje, wprowadzie w bardzo ograniczonym zakresie, ale jednak istnieje, poznanie niepowątpiewalne. Negatywny element polega natomiast na wykazaniu, że radykalny i powszechny sceptycyzm (jako teza) nie da się utrzymać, jest bowiem sprzeczny wewnątrznie i jako taki sam siebie znosi. Poznaniem niepowątpiewalnym jest dla Stępnia swoiste poznanie stanów naszego umysłu, nazywane (za Ingardenem) „intuicją przeżywania” lub (za scholastykami) „*reflexio in actu exercito*” czy „*conscientia concomitans*” (świadomość towarzysząca). Ta nieaktowa samoświadomość polega na tym, że (każde) przeżycie - przez sam fakt jego zachodzenia - samoujawnia się swemu podmiotowi⁷. Co więcej, samoświadomość ta odsłania też sposób, w jaki przedmiot dany jest podmiotowi (determinuje poznanie). Dzięki temu stanowi ona tzw. oczywistość przedmiotową, którą Stępień uznaje za kryterium prawdy⁸.

Zgodnie z dominującą dzisiaj terminologią podstawowe stanowisko epistemologiczne Stępnia to fundacjonalizm (i internalizm), lecz nie typu kartezjańskiego, gdyż nie próbuje się w nim dowodzić istnienia świata zewnętrznego przez odwołanie się do pewnych wyróżnionych cech doświadczenia wewnętrznego. Nie jest także fundacjonalizm w sensie Koła Wiedeńskiego, tzn. taki, w którym raporty na temat własnych przeżyć uznaje się za zdania bazowe, stanowiące fundament wiedzy empirycznej o świecie. Jest raczej chyba tak, że koniunkcja tezy o niepowątpiewalności danych intuicji przeżywania i tezy o samoznoszeniu się sceptycyzmu ma prowadzić do twierdzenia o możliwości poznania świata zewnętrznego. Autor tego stanowiska łączy zagadnienie sceptycyzmu z zagadnieniem idealizmu, interpretując kwestię idealizmu bardziej jako tzw. problem mostu niż jako samo-

⁷ Stępień opowiada się więc za tzw. przeżywaniową koncepcją świadomości. Oprócz niej dyskutuje też następujące koncepcje: doznaniową, intencjonalną, refleksyjną, behawioralną, odzwierciedleniową, negatywną [zob. A. B. Stępień: *W poszukiwaniu istoty człowieka (z fenomenologii i metafizyki bytu ludzkiego)*, w: red. B. Bejze; *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 2, *O człowieku dziś*. Warszawa 1974, s. 61-94 (przedruk w: I A 7, t. II, s. i7-48, zwł. s. 33-39)].

⁸ Stępień odróżnia definicję prawdy od jej kryterium. Opowiada się za klasyczną (korespondencyjną) koncepcją prawdy (choć raczej z dystansem do jej semantycznej wersji w wydaniu A. Tarskiego, zwłaszcza w perspektywie problematyki antynomialności) i krytykuje koncepcje nieklasyczne, szczególnie koherencyjną, pragmatyczną i ewidentystyczną (w wersji subiektywnej). Rozpatruje także nieepistemologiczne pojęcia prawdy (prawda bytowa, moralna i artystyczna).

dzielne zagadnienie filozoficzne. Za Ingardenem uznaje przewagę racji na rzecz realizmu⁹, a przeciwko idealizmowi, głównie przeciwko idealizmowi w rodzaju idealizmu E. Husserla. Jednocześnie podkreśla autonomię teorii poznania, rozumiejąc przez to - w myśl dystynkcji, którymi się posługuje - że jest ona niezależna metodologicznie i epistemologicznie od wszelkiej wiedzy. Znaczy to, że żadna z dziedzin wiedzy nie dostarcza przesłanek, definicji, reguł, teorii i aparatury badawczej teorii poznania (brak zależności metodologicznej) oraz, że żadna inna dziedzina wiedzy nie ocenia prawdziwości (wiarygodności) rezultatów badawczych teorii poznania (brak zależności epistemologicznej). Natomiast wszystkie inne odmiany wiedzy są, według Stępnia, zależne od teorii poznania epistemologicznie, nie będąc przy tym zależne metodologicznie. Ten element kartezjański i kantowski w rozumieniu miejsca teorii poznania w systemie nauk filozoficznych jest równoważony w jego poglądach przez odrzucenie sceptycyzmu i idealizmu¹⁰.

Oprócz opisowej analizy odmian czynności poznawczych i dyskusji ze sceptycyzmem, ważnym składnikiem teorii poznania KUL-owskiego profesora jest uzasadnienie możliwości wiedzy koniecznej o świecie, a w innej terminologii, wiedzy syntetycznej *a priori*. Szerszym, charakterystycznym fenomenologicznym założeniem takiego stanowiska jest przeświadczenie, że nie należy niepotrzebnie zawężać pojęcia doświadczenia. W tym znaczeniu jest on antyweryfikacjonistą, tzn. uznaje, iż o sensie wyrażen i zdań nie decyduje to, czy są one weryfikowalne w doświadczeniu zmysłowym. Trzeba więc uznać, że istnieje wiele odmian doświadczenia, tzn. uprawnionych epistemicznie form bezpośredniego dowiadywania się o pewnych stanach rzeczy, poczynając od spostrzeżenia zmysłowego zewnętrznego (i wewnętrznego) oraz samoświadomości (intuicja przeżywania, spostrzeżenie psychiczne wewnętrzne, spostrzeżenie immanentne), przez doświadczenie przeszłości w przypomnieniu, doświadczenie cudzego życia psychicznego, doświadczenie treści i wartości estetycznych, moralnych itp., aż do intuicji intelektualnej (w innej terminologii: intelekcyj)¹¹. Wszystkie te odmiany

⁹ Przy okazji dodajmy, że w kwestii jakości zmysłowych Stępień opowiada się za osłabionym realizmem integralnym: jakości te są relacjonalnymi (w relacji do podmiotu ludzkiego) lub potencjalnymi (aktualizowanymi w kontakcie z tym podmiotem) własnościami ciał.

¹⁰ Badaniom statusu metodologicznego teorii poznania Stępień poświęcił swą rozprawę habilitacyjną. Na użytek analizy punktu wyjścia i założeń teorii poznania sformułował i zastosował tam swą teorię pytań, częściowo wyprzedzając po teoriach Ajdukiewicza i Ingardena (z których korzystał) późniejszy rozwój badań erotetycznych w Polsce. Z punktu widzenia współczesnych rezultatów tych badań nieformalna teoria Stępnia zaskakuje prostotą i klarowną adaptacją do filozofii. Być może jej oryginalnym wkładem było określenie trzeciego warunku stawiania pytań w nauce - warunku zasadności: pytanie zasadne musi mieć co najmniej dwie sensowne odpowiedzi oraz „dostateczną (pozytywną) rację swego postawienia w postaci umotywowanej wątpliwości” (I A 5, wyd. IV, s. 130).

¹¹ Zob. *Rodzaje bezpośredniego poznania*. „Roczniki Filozoficzne” 19 (1971), z.1, s. 95-126 (przedruk, j.w., s. 126-158). Jest to jeden z najciekawszych tekstów Stępnia. Autor stara się w nim m.in.

doświadczenia *sensu largo* Stępień uznaje za formy zdobywania informacji o czymś, a nie tylko za pewnego szczególnego reakcje emocjonalne, jak w wypadku tzw. doświadczenia wartości chcieliby jego przeciwnicy, tzn. emotywiści¹².

W tym kontekście pojawia się teza, że istnieje również specyficzny rodzaj wiedzy dotyczący konieczności realnych i idealnych. Wszelkie poznanie zaczyna się, według niego, od doświadczenia (empiryzm genetyczny), lecz w niektórych wypadkach (np. w pewnych fragmentach poznania metafizycznego) władza intuicji intelektualnej uzdalnia nas do przekroczenia probabilistycznego charakteru danych doświadczenia i do sformułowania tez o statusie konieczności i ścisłej ogólności (aspekt normatywny lub aspekt uzasadniania). Tak jak Husserl, Ingarden i inni fenomenologowie, Stępień uznaje możliwość poznania sfery konieczności i możliwości idealnych, lecz jego arystotelizm nakazuje mu być sceptycznym co do ekonomiczności przyjmowania skrajnego realizmu pojęciowego (platonizmu). Realizm umiarkowany uważa w tym wypadku za stanowisko wystarczające. Wiedzę konieczną zdobywamy w oparciu o intuicyjne uchwycenie związków między różnymi typami tzw. prostych jakości (np. „ta sama powierzchnia nie może zarazem być cała czerwona i cała zielona”), a także możemy nią dysponować, chociaż w ograniczonym zakresie, w odniesieniu do podstawowych cech świata realnego¹³. Na tego rodzaju wiedzy opiera się tradycyjna (klasyczna) metafizyka (szerzej: cała filozofia, a także logika i matematyka). Uzasadnienie możliwości wiedzy koniecznej stanowi więc punkt łączący teorię poznania z metafizyką, tak jak dyskusja ze sceptycyzmem stanowiła punkt łączący niepowątpiewalne dane doświadczenia wewnętrznego ze światem zewnętrznym.

Można chyba stwierdzić, że w dziedzinie teorii poznania większość publikacji Stępnia zmierza (pośrednio lub bezpośrednio) do wykazania, że człowiek jest w stanie osiągnąć obiektywną wiedzę o świecie, albo inaczej, że przynajmniej niekiedy relacja poznawcza nie jest uwikłana w czynniki pozaracjonalne. Jak doniosła jest to teza, możemy docenić wtedy, gdy weźmiemy pod uwagę prawie absolutną dominację w naszych czasach stanowisk, które degradują możliwości epistemiczne człowieka (np. marksizm, psychoanali-

doprecyzować pojęcie bezpośredniego poznania oraz ustalić związki między różnymi jego odmianami. Dodajmy, że Stępień - zgodnie z tradycją szkoły lwowsko-warszawskiej - odróżnia poznanie jako czynność (poznawanie) od poznania jako wytworu (wiedza).

¹² Stępień podkreśla, że sfera emocjonalna nie pełni żadnej samodzielnej funkcji poznawczej, choć może wchodzić w skład poznania (doznania treści/jakości emocjonalnych) lub je rozmaicie warunkować czy motywować (nastroje i uczucia).

¹³ Oprócz wiedzy o relacjach między prostymi jakościami do syntetycznej wiedzy koniecznej Stępień zalicza protokoły naszych przeżyć (zob. wyżej intuicja przeżywania) oraz „zdania, których negacja prowadzi do negacji ich istnienia (np.: Poznanie istnieje)” [I A 5, wyd. [V, s. 155],

za, pewne odmiany hermeneutyki). Stanowiska te ogólnie nazywane są różnie: relatywizmem, subiektywizmem, czy ostatnio postmodernizmem. Patrząc w tym aspekcie, duża część prac profesora Stępnia poświęcona jest uprawomocnienia tezy przeciwnej, to znaczy, że wyłącznie za cenę sprzeczności i samoznoszenia się tego rodzaju stanowisk da się w ich ramach twierdzić, iż rozum jest całkowicie uwikłany w czynniki pozaracjonalne (klasowe, witalne, historyczno-językowe itp.). Obrona obiektywizmu i racjonalizmu jest często dzisiaj oskarżana o dogmatyzm i o próbę narzucania innym jakichś konkretnych prawd uznawanych przez kogoś innego za obiektywne. Należy to jednak uznać za całkowite nieporozumienie, chodzi bowiem tylko o to, że, jak twierdzi Stępień, w zasadzie i przynajmniej niekiedy jesteśmy zdolni do odkrycia obiektywnych stanów rzeczy. Bez tego obiektywizmu i racjonalizmu wszelkie próby opisanie natury ludzkiej, miejsca człowieka w świecie, czy rozumienia czegokolwiek stają się absolutnie iluzoryczne.

Stępniewska obrona racjonalizmu epistemologicznego tezy, że rozum jest ostateczną instancją organizującą i kontrolującą ludzkie poznanie - wygląda następująco. Lubelski epistemolog argumentuje, że jedynie rozum nadaje się do tej roli, gdyż jest samozwrotny (a więc zdolny do autokorekty) oraz potrafi odróżniać to, co istotne od tego, co przypadkowe. Co więcej, sama rzeczywistość jest racjonalna, dostępna poznaniu rozumowemu (zob. wyżej C - racjonalizm metafizyczny). Aby jednak wykluczyć wspomniane odmiany epistemologicznego relatywizmu i subiektywizmu (prowadzące do negacji racjonalizmu), trzeba wykazać, że rozum ma szansę się obronić przed błędem i wątpleniem. Szansa ta polega na tym, że żaden z możliwych powodów błędów poznawczych (nieadekwatność poznania i występowanie w nim pośredników, dystans między przedmiotem a podmiotem, aktywność podmiotu) nie prowadzi z konieczności do błędu. Dzięki samoświadomości i ostrożności możemy zidentyfikować ewentualne zakłócenia poznawcze i uniknąć ich. Strukturalna lub przypadkowa zawodność naszego poznania (będąca podstawą rozbieżności jego rezultatów) może więc być co najwyżej motywem wątplenia szczegółowego, lecz nie generalnego. Natomiast hipotezy sceptyczne w stylu złośliwego demona lub naukowca w sposób nieuprawniony stawiają wyżej konstrukcje myślowe niż pierwotne dane naszej świadomości (że coś poznajemy)¹⁴.

Na odrębne zainteresowanie zasługują uwagi Stępnia nt. racjonalności wiary chrześcijańskiej. Jej podstawą jest rozsądne (umotywowane „dobrymi racjami” rozumu) zaufanie do konkretnych osób: Jezusa Chrystusa i jego świadków. Na powyższe racje składają się m.in. pewne twierdzenia metafizyczne, uzasadniane na terenie filozofii (np. o istnieniu Boga - zob. wyżej

¹⁴ Zagadnieniom tym Stępień poświęcił swój referat na VI Zjeździe Filozofii Polskiej (zob. I A 7, t. II, s. 238-245).

C), oraz historyczne (np. o wiarygodności *Ewangelii*). Na tle wiar współczesnych chrześcijaństwo (a przynajmniej katolicyzm, z którym Stępień się identyfikuje) wyróżnia się więc w jego opinii racjonalnością (w przeciwieństwie np. do New Age) oraz personalną konkretnością (w przeciwieństwie np. do wiary w abstrakcyjny postęp). Przyjmowanie dogmatów w religii opiera się na rozumowo uznanym autorytecie objawiającego tekstu, osoby lub instytucji Kościoła.

Z braku miejsca pomijamy tu część poglądów epistemologicznych Stępnia. Wystarczy zaznaczyć, że poruszył on pełen korpus problematyki ogólnej i szczegółowej teorii poznania. W proponowanym przez niego układzie zagadnień widać wpływy Ajdukiewicza, natomiast w metodzie ich rozwiązywania i głównych tezach przede wszystkim Ingardena. Tomizm stanowi tło lub rdzeń jego rozważań, niekiedy nawet Stępień wprost przywołuje w nich koncepcje Tomasza i tomistów (pojęcie prawdy i pewności, teoria tzw. *species*)¹⁵. Dodajmy tylko na koniec, że niektóre epistemologiczne poglądy Stępnia stały się wręcz uniwersytecką „legendą”. Wśród nich była np. „teoria” aspektywności poznania ludzkiego, dająca niekiedy asumpt do jej komicznego przekrzywienia w duchu relatywizmu, że wszystko jest prawdziwe wyłącznie w określonym aspekcie; „teoria” o istnieniu poznania samouzasadniającego się, która była żartobliwie przeinaczana w ten sposób, że głoszący ją jest jedynym bytem poza Absolutem, który posiada uzasadnienie w samym sobie, czy „teoria” o bezpośrednim poznaniu psychiki drugiego człowieka interpretowana w ten sposób, że na egzaminie trzeba uważać, ponieważ prof. Stępień dysponuje bezpośrednim poznaniem psychiki egzaminowanego. Profesor mawiał też, że prawdziwy teoretyk poznania żyje - prawie - jednocześnie na trzech poziomach: na poziomie spontanicznej, niezreflektowanej świadomości świata, na poziomie naturalnej samoświadomości tej pierwszej świadomości oraz na poziomie *par excellence* epistemologicznym, tzn. na trzecim poziomie refleksji, z którego można ująć i analizować przebiegi świadomości dokonujące się na dwóch pierwszych poziomach. Przy okazji zaznaczyć trzeba, że uznaną przez wszystkich jego szczególną umiejętnością poznawczą była sztuka wprowadzania, porządkowania i podsumowywania różnego typu dyskusji filozoficznych. Z wielości wątków, a nawet z chaosu dyskusyjnej wymiany poglądów, zawsze potrafił wydobyć ład głównych opozycji teoretycznych, zaprezentować je na tle ogólniejszych kwestii, dać zaskakujące dla uczestników dyskusji oświecenie wypowiedzianych przez nich tez.

E. Pozostałe dyscypliny. *Propedeutyka estetyki*, nawiązująca m.in. do dorobku Ingardena i W. Tatarkiewicza, stanowi rzetelne (niekiedy innowa-

¹⁵ Zob. *Wartości poznawcze w ujęciu współczesnej filozofii fowistycznej*. „Studia Filozoficzne”, 1983, nr 1-2, s. 49-83 (przedruk w: jw., t.1, s. 197-237).

cyjne i analityczne) uporządkowanie rozmaitych zagadnień i stanowisk tej dyscypliny filozoficznej. Jej autor naświetla je zarówno z punktu widzenia metafizycznego, jak i epistemologicznego, wykorzystując też bogaty (fenomenologiczno-empiryczny) materiał szczegółowych nauk o sztuce. Problematykę wartości estetycznych¹⁶ oświetla w szerszym kontekście aksjologii ogólnej. Według niego, wartości istnieją obiektywnie, lecz nie idealnie (jak chcieliby fenomenologowie)¹⁷ i nie „substancjalnie”. Stępień skłania się do (tomistycznego) poglądu, że wartości (prawda, dobro, piękno) to swoiste transcendentalia - aspekty bytu realnego, dzięki którym zachodzić może przyporządkowanie bym do intelektu, woli lub uczuć osoby. Etyka i estetyka więc, z jednej strony, opierają się na swoistych odmianach doświadczeniach (doświadczenie moralności lub powinności, przeżycie estetyczne, w tym percepcja estetyczna), z drugiej zaś, na metafizycznej analizie struktury bym ludzkiego (jako działającego lub tworzącego) i jego władz oraz wytworów. Pomijamy tu Stępniewskie rozróżnienia „stylów rozważań etycznych” oraz jego wykład podstaw etyki i zarys estetyki (i jej metateorii). W związku z tą ostatnią zwracamy tylko uwagę na jego opisy (ujęcia) struktury i istoty różnych odmian dzieł sztuki. W opisach tych posiłkuje się Ingardenowską aparaturą teoretyczną, zwłaszcza pojęciem warstw, czysto intencjonalnego sposobu istnienia oraz rozróżnieniem: dzieło - konkretyzacja. Szczególnie interesujące są zastosowania tych pojęć do (bezprecedensowej) analizy dzieła filmowego, a także muzycznego. Stępień - jako kinoman i pianista - zajmował się nimi z wyjątkowym znanstwem i starannością.

Dla omawianego autora antropologia filozoficzna jest wypadkową fenomenologicznego (w dużej mierze opartego na introspekcji) opisu człowieka oraz jego metafizyczną (dokonaną w terminologii tomistycznej) interpretacją i wyjaśnieniem. Opis ten ujawnia człowieka jako paradoksalną „jedność różnorodności”, jedność pomimo opozycji: psychiczne - cielesne, świadome - nieświadome, podmiotowe - przedmiotowe, własne - cudze itp. Wyjaśnieniem tego opisu jest przyjęcie hylemorficznej struktury człowieka: złożenie z ciała i duszy go „organizującej”, duszy będącej podmiotem władz duchowych - intelektu i woli¹⁸. Stępień wysuwa dwa argumenty za nieśmiertelnością duszy: „gdyby dusza ludzka ginęła wraz z ciałem, nie realizowałaby swoich naturalnych tendencji” (I A 5, wyd. IV, s. 236), „dusza ludzka nie

¹⁶ Stępień jest tu pluralistą, obok piękna kategoriałnego (dzieł sztuki lub przedmiotów naturalnych) wyróżniając takie wartości jak wdzięk, wzniosłość, śliczność itp. oraz odróżniając wartości estetyczne od artystycznych.

¹⁷ W tej kwestii Stępień nierzadko przytaczał wahania Ingardena, według którego dla wartości istnienie idealne i realne okazuje się za mocne, a czysto intencjonalne - za słabe.

¹⁸ Stępień broni wolności ludzkiej woli w formie ciekawego dialogu deterministy z autodeterministą (I A 5, wyd. IV, s. 224-227).

zawiera w swej strukturze racji swego kresu” (jw., s. 237). Pierwszy argument zakłada (wbrew fenomenom tragiczności, komiczności lub „pęknięcia” człowieczeństwa) racjonalność bytu ludzkiego: naturalne dążenia człowieka nie mogą być nierealizowalne (człowiek nie jest „nieporozumieniem ontycznym”). Drugi argument opiera się na tezie: materia nie stanowi dostatecznej racji istnienia i działania duszy ludzkiej. Przy okazji Stępień polemizuje z materializmem (naturalizmem) w teorii człowieka: w wersji scjentyistycznej, reistycznej i marksistowskiej. Ważne są tu spostrzeżenia, że czasowa uprzedniość niepsychicznych form życia lub materii w stosunku do form psychicznych (duchowych) nie oznacza przyczynowania drugich przez pierwsze (naruszałoby to zasadę racji dostatecznej) oraz że zachodzi dwustronne oddziaływanie między duszą a ciałem („w chwili śmierci organizmu człowieka nie tylko zanika empirycznie (dla zewnętrznego obserwatora!) życie psychiczne, ale następuje też rozkład ciała” - jw., s. 234).

Prezentację filozoficznych poglądów Stępnia zakończymy wzmianką o jego uwagach z zakresu dydaktyki filozofii (którą - jako jeden z pierwszych w Polsce - systematycznie i starannie wykładał przez wiele lat). Omawiany autor odróżnia dwa modele kształcenia filozoficznego: „wokół mistrza” i - bliższy mu - „wokół programu”. W obu przypadkach filozofię można uprawiać i nauczać w ramach szkoły filozoficznej. Pomimo pewnych niebezpieczeństw, nauczanie filozofii w ramach szkoły filozoficznej wydaje się optymalne, m.in. dlatego, że pomaga uniknąć dyletantyzmu i wpływowi mody. A - jak sam mawiał - filozof w sensie klasycznym jest programowo antymodny¹⁹.

V. UCZNIOWIE I KONTYNUATORZY. A. Uwagi ogólne. Prof. A. B. Stępień przykładął dużą wagę do działalności nauczycielskiej. W trakcie zajęć proseminaryjnych i seminaryjnych realizował skrupulatnie to, co uważał za ideał seminarium filozoficznego, tzn. metody pracy wykształcone w szkole lwowsko-warszawskiej. Z każdego posiedzenia ktoś musiał napisać protokół, który na następnych zajęciach był odczytywany; potem treść protokołu była dyskutowana i dopiero na następnych zajęciach autor musiał go, wraz z naniesionymi poprawkami, oddać prowadzącemu seminarium. Podobnie skrupulatnie podchodził do prac proseminaryjnych, seminaryjnych i magisterskich. Czytał oddawane mu teksty bardzo dokładnie, robiąc wiele szczegółowych uwag. Wprowadzało to poczucie powagi dyskusji naukowej, odpowiedzialności za to, co się pisze, już nawet na poziomie prac studenckich. Podobnie działo się na seminariach doktorskich, gdzie przecież trud-

¹⁹ Przy okazji zacytujmy opinię J. J. Jadackiego (zob. V B): „Pan Profesor Stępień jest najwyraźniej **profesorem niemodnym**: bo *jest* Pan podatny na argumenty. Ale jest też Pan Profesor z tego powodu **profesorem niebezpiecznym**: niebezpiecznym dla importowanego głupstwa - przebranego w ... nowe szaty cesarza”.

niej jest narzucić tego rodzaju dyscyplinę doktorantom i uczestniczącym w nich doktorom. Przedmiotem seminariów w pierwszym semestrze był zawsze jakiś tekst z zakresu klasyki filozoficznej. Był on głośno czytany (akapit po akapicie), objaśniany przez Profesora, analizowany i dyskutowany. Na początku tego semestru uczestnicy seminarium otrzymywali tematy prac, które - po napisaniu - w trakcie drugiego semestru były prezentowane i dyskutowane (każda praca miała swego koreferenta). Często czas seminariów wydłużał się znacznie, gdyż studenci lubili polemizować z Profesorem i między sobą; on zaś pilnował, by każda kwestia była konsekwentnie *przemyślana* do końca. Tematy klasycznego tekstu i pisanych prac łączył jeden ogólniejszy problem filozoficzny, najczęściej związany z tematem aktualnego wykładu monograficznego Profesora. Jego wykłady, choć trudne, cieszyły się dużą popularnością, choćby dlatego, że były zawsze starannie przygotowane, rzetelne i systematyczne, tak, że łatwo z nich było przygotować notatki. Wysokie wymagania, stawiane przez Profesora, łagodził fakt, że były one jasno i precyzyjnie określone.

Na podstawie tego, co wyżej napisano, trudno się dziwić, że postrzegano Profesora jako uczonego i nauczyciela „starej daty” - człowieka znającego i przestrzegającego „dobrych obyczajów uniwersyteckich” (które także oficjalnie wykładał). Uczył filozofii i ethosu filozofa, a szerzej: obywatela uprawiającego zawody akademickie. Nie lubił wyrażenia „kariera naukowa”, wołał „misja” lub „powołanie”; kto go zna, wie, że nie było to tylko upodobanie semantyczne.

Prof. Stępień wypromował 12 doktorów (6 z nich uzyskało już habilitację), a w latach 1999-2000 kierował grantem promotorskim KBN. Jego uczniowie byli laureatami różnych wyróżnień, m.in. nagrody dla młodych naukowców Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej (J. Wojtysiak, A. Gut), stypendium Mellon Research Fellowship (S. Judycki), stypendium Polsko-Amerykańskiej Komisji Fulbrighta (A. Gut). Pod jego kierunkiem napisano też 56 prac magisterskich; około 20 jego magistrantów prowadzi działalność naukowo-dydaktyczną w różnych wyższych uczelniach polskich. Był zapraszany jako recenzent w przewodach doktorskich, habilitacyjnych i profesorskich przez różne środowiska (UMCS, ATK-UKSW, UJ, UW).

B. Informacje personalne. Niżej podajemy dane o doktorach wypromowanych przez Profesora: pozycja akademicka i miejsce pracy, temat doktoratu, dziedzina badań, preferowany kierunek filozoficzny. Oto oni (według kolejności promocji): śp. o. dr Józef Chalcarz (adiunkt w ATK, realizm bezpośredni L. Noela, epistemologia, tomizm); dr hab. Henryk Kiereś (prof. KUL, estetyka anglosaskich analityków, estetyka, tomizm); ks. dr hab. Tadeusz Biesaga (prof. PAT w Krakowie, etyka D. von Hildebranda, etyka ogólna i bioetyka, fenomenologia); dr hab. Stanisław Judycki (prof. KUL,

późna fenomenologia E. Husserla, epistemologia i filozofia umysłu, fenomenologia i filozofia analityczna); ks. dr hab. Jerzy Machnac (PAT we Wrocławiu, antropologia H. Conrad-Martius, antropologia, fenomenologia); dr hab. Jan P. Hudzik (UMCS, estetyka anglosaska XX w., estetyka i filozofia kultury, neokantyzm i postmodernizm); ks. dr Jan Krokos (adiunkt w UKSW, koncepcja fenomenologii Husserla, A. Pfandera i M. Schelera, metafizyka i etyka, fenomenologia i tomizm); dr hab. Renata Ziemińska (prof. USz, epistemologia R. M. Chisholma, epistemologia, filozofia analityczna); dr Mieczysław Migoń (adiunkt w UGd, antropologia i ontologią Schelera, antropologia, fenomenologia); dr Jacek Wojtysiak (adiunkt w KUL, teoria słowa „być”, ontologia, „przecięcie” tomizmu, fenomenologii i filozofii analitycznej); ks. dr Tomasz Barankiewicz (adiunkt na Wydziale Prawa KUL, filozofia umysłu J. Searle’a, filozofia umysłu i filozofia prawa, filozofia analityczna); dr Arkadiusz Gut (adiunkt w KUL, teoria sądu G. Fregego i F. Brentana, filozofia języka i filozofia umysłu, filozofia analityczna).

Dodajmy, że pod wyraźnym wpływem Stępnia (jako nauczyciela, recenzenta lub dyskutanta) znajdowali się m.in. (wywodzący się z Wydziału Filozofii KUL): prof. dr hab. Elżbieta Wolicka (Instytut Historii Sztuki KUL, filozofia kultury m.in. w perspektywie semiologicznej i hermeneutycznej), dr hab. Urszula Żegleń (prof. UMK, fenomenologiczna i analityczna filozofia języka i umysłu), dr hab. Wojciech Chudy (prof. KUL, Instytut Pedagogiki, głównie fenomenologiczna i tomistyczna antropologia i etyka), dr hab. Tadeusz Szubka (prof. USz, szeroko pojęta filozofia analityczna), dr hab. Ireneusz Ziemiński (USz, analityczna ontologią i antropologia), dr Robert Poczobut (magistrant i wieloletni uczestnik seminariów Stępnia, obecnie UBi, fenomenologiczna i analityczna ontologią, zwł. umysłu), a także (wywodzący się spoza KUL): dr hab. Józef Dębowski (UMCS, obecnie prof. UO, fenomenologiczna epistemologia) oraz prof. dr hab. Jacek J. Jadacki (UW, szeroko pojęta filozofia analityczna, zwł. w tradycji szkoły lwowsko-warszawskiej). Dwaj ostatnio przesłali z okazji uroczystości podsumowujących działalność dydaktyczną Profesora rozbudowane adresy. Jadacki jest zbliżony do Stępnia w stylu uprawianiu filozofii, choć bardziej ceni formalizację, a mniej metody preferowane przez fenomenologów i tomistów (podkreślając przy tym, że Profesor „przestrzegając zasady konsekwencji logicznej [...] nie popada w chorobę symbolomanii”). Pomijamy tu inne osoby, które pozostawały lub pozostają z Antonim B. Stępnem w bliskich kontaktach naukowych.

VI. KOMENTARZ. A. Dyskusje. Niektóre poglądy A. B. Stępnia spotkały się z (bezpośrednią lub pośrednią) krytyką i wątpliwościami, wysuniętymi zarówno wśród jego uczniów, jak i w innych środowiskach. Tutaj skupimy się przede wszystkim na tych pierwszych, wskazując na niektóre punkty jego filozofii, które mogą być przedmiotem dyskusji:

1. W metafizologii dyskusję taką musi wywoływać typowe dla szkoły lubelskiej przekonanie o autonomii filozofii względem nauk szczegółowych (zwłaszcza przyrodniczych). Jak już zaznaczyliśmy, Stępień dopuszcza traktowanie rezultatów tych nauk jako danych do filozoficznej interpretacji. Niestety, rzadko (poza psychologią) takiej interpretacji dokonywał, dość ogólnikowo tylko odpowiadając na zarzuty „filozofów w kontekście nauki” z PAT, według których współczesna fizyka i kosmologia wymagają zrewidowania tomistycznej metafizyki (przynajmniej jej aspektu kategorialnego). Szkoda, że metafizyka ta nie doczekała się swego „ostatniego tomu” - na wzór Ingardenowskiego III tomu *Sporu o istnienie świata*, w którym starano się bardziej uwzględnić wiedzę fizykalną.

2. Stępień wiele miejsca poświęcił opisowi metod filozoficznych. Powstaje jednak podejrzenie (S. Judycki), że niektóre z nich (jak metody logiczno-lingwistyczne) nie są specyficznymi metodami filozofii; pozostałe zaś (np. metody transcendentalne) wyraźnie zakładają już pewne twierdzenia filozoficzne i nie gwarantują neutralności badań (nie są metodami *sensu stricto*, a raczej ukrytymi deklaracjami).

3. Stępień przyjmuje dwie podstawowe dyscypliny filozoficzne. Nie podaje jednak wyraźnego kryterium, które pozwala rozstrzygnąć między tym stanowiskiem a poglądami redukującymi filozofię do jednej dyscypliny (jak chce np. Krąpiec) lub do większej ich liczby: albo wszystko traktujemy jako byt, albo możemy wyróżnić wiele nieredukowalnych jego aspektów (np. dodatkowo jako wartość, jako możliwość, jako sens itp.). Sprawa ta ma szerszy wymiar: Stępień jest programowo filozofem „złotego środka”, w wielu kwestiach odrzuca oba bieguny klasycznych opozycji, np. w zagadnieniu sposobów istnienia odrzuca zarówno monizm, jak i silniejszą odmianę pluralizmu. Powstaje podejrzenie, że nie mamy tu do czynienia z rozwiązaniem tych kwestii, lecz raczej z pewnymi unikami intelektualnymi.

4. Stępień jest mistrzem dystynkcji filozoficznych. Jednak nie uzasadnia ich dokładniej ani analizami językoznawczymi (słownikowymi), ani formalnymi (logicznymi), ani historycznymi (badania używania słów przez filozofów). Mają więc one intuicyjny charakter, a tym samym tylko ograniczone zastosowanie.

5. W sprawie dialektycznej obrony zasady racji dostatecznej. Stępień pisze (zob. IV C): „Jeżeli istnieje racja nieposiadania racji, to stanowisko [że są fakty pozbawione racji] jest fałszywe”. Jednak jeśli jest tak, że świat nie ma racji, ponieważ jest faktem pierwotnym, niewyjaśnialnym, to „racją nieposiadania racji” jest tu pierwotność czy niewyjaśnialność świata. Nie może ona jednak stanowić racji istnienia lub uposażenia samego świata. Znajomość racji braku racji czegoś nie dostarcza nam (znajomości) samej racji tego czegoś, tak jak znajomość racji niemożliwości określenia z jedna-

kową dokładnością położenia i pędu cząstki elementarnej, nie umożliwia nam takiego określenia tych parametrów fizycznych. Być może Stępień miesza tu nawet płaszczyznę przedmiotową i metapredmiotową. Przez analogię: aksjomaty w systemie aksjomatyczno-dedukcyjnym nie posiadają swej racji logicznej (w postaci innych twierdzeń języka przedmiotowego); racją takiego stanu (braku racji) jest sam charakter systemu aksjomatyczno-dedukcyjnego, w którym przyjmuje się pewne twierdzenia bez dowodu (co stwierdza się w metajęzyku). Dzięki temu rozumiemy, dlaczego aksjomaty nie mają swej racji logicznej i choć w ich przyjęciu możemy się kierować jakimiś racjami, nie będą to w sensie ścisłym racje logiczne aksjomatów (wyrażone w języku przedmiotowym), lecz (wyrażone w metajęzyku) zdania lub reguły dotyczące sposobów budowania użytecznych poznawczo systemów aksjomatyczno-dedukcyjnych.

6. Stępień wielokrotnie podkreślał, że ostateczną racją istnienia bytów przygodnych jest byt absolutny. Ściślej mówiąc, racją ich istnienia jest akt stwarzania, dokonywany przez ten byt. Jeśli zachować zasadę racji dostatecznej, to albo ten akt dzieje się z konieczności (a więc ma rację w sobie), albo wymaga swej racji (nie jest więc racją ostateczną). Stępień odrzuca pierwszą możliwość (absolut nie może działać z konieczności), przyjmując zaś drugą i przyznając, że nie wiemy, dlaczego Bóg stworzył świat, ujawnia, że faktycznie nie wie, jaki stan rzeczy jest ostateczną racją istnienia bytów przygodnych. Wyjaśnienie teistyczne ich istnienia podziela więc kłopoty wyjaśnień nieteistycznych, takich jak istnienie ostatecznych praw, świata jako faktu pierwotnego, wielości światów (realizujących wszystkie możliwości, włącznie z nieistnieniem), neoplatońskiej zasady-dobra itp. Wydaje się więc, że należałoby na innej drodze wykazywać wyższość wyjaśnienia teistycznego, a nie zadawała się ostrą dychotomią: absurd - tajemnica. Być może sprawę posunęłoby naprzód, niejasno sugerowane przez Stępnia, rozróżnienie między wyjaśnieniem metafizycznym (ostateczną racją istnienia bytów przygodnych jest akt stworzenia dokonany przez osobowy absolut) a wyjaśnieniem personalnym (podającym motyw, którym „kierował się” absolut, stwarzając świat); prawdopodobnie to drugie wyjaśnienie nie jest dostępne filozofii (a znane tylko z objawienia religijnego), aczkolwiek pierwsze miało by być na płaszczyźnie filozoficznej wystarczające (?).

7. Częstym argumentem Stępnia przeciw monizmowi metafizycznemu jest wskazywanie na to, że neguje on „zasadnicze doświadczenie indywidualnej odrębności”. Dotyczy to tylko monizmu ilościowego, a nie jakościowego. Poza tym nie można wykluczyć sytuacji, że w świetle wiedzy przyrodniczej lub filozoficznej wiedza potoczna może okazać się złudzeniem.

8. Można zadać pytanie, czy argumenty na rzecz nieśmiertelności duszy dowodzą pewnej tezy metafizycznej, czy raczej tylko hipotezy (jak to zresztą

sugeruje ostrożny styl Stępnia)? Pierwszy argument odwołuje się bowiem nie do struktury bytu ludzkiego, a tylko do jego naturalnych pragnień (czy są to faktycznie naturalne pragnienia, a jeśli tak, to czy z pragnień - nawet naturalnych - można wnosić o faktach?). Drugi zaś pomija istotne dane empiryczne: brak intersubiektywnie dostępnych przejawów życia psychicznego czy duchowego (duszy) po śmierci człowieka²⁰.

9. W teorii poznania wątpliwości może budzić określenie kompetencji intuicji przeżywania (R. Ziemińska). Czy poznawcze przeżycie nieaktowe może być źródłem wiedzy propozycjonalnej i to wiedzy, której przypisuje się tak doniosłą rolę (kryterium prawdy)? Wydaje się, że intuicja przeżywania nie tyle dostarcza takiej wiedzy, ile jest tym momentem świadomości, który przekształcony w jakąś formę aktowej introspekcji, może taką wiedzę dostarczyć.

10. Wątpliwości może budzić wyróżnienie trzech odmian wiedzy syntetycznie koniecznej (zob. przypis 13): protokoły przeżyć są konieczne w sensie niepowątpiewalności, ale nie koniecznej prawdziwości (nie może nie być tak, że $2 + 2 = 4$, ale może być tak, że nie spostrzegam zielonego drzewa); można też zastanawiać się, czy zdania „Poznanie istnieje” oraz „Ta sama powierzchnia nie może zarazem być cała czerwona i cała zielona” są konieczne syntetycznie, wszak do ich uznania wystarczy znajomość znaczeń występujących w nich słów.

11. Stępień jest przywiązany do szerokiego pojęcia doświadczenia. Aby uniknąć znanych trudności, odróżnia - za Husserlem - m.in. jego akty „proste” (np. spostrzeżenie zmysłowe zewnętrzne) i „nadbudowane” (np. spostrzeżenie cudzej psychiki, percepcja estetyczna), choć - jak sam stwierdza - relacja między nimi wymaga jeszcze dokładniejszej analizy (utrudnionej, gdyż - jak gdzie indziej dodaje - nie marny jeszcze dobrej teorii percepcji i pośredników). Takiej analizy wymagają także co najmniej dwa problemy: epistemologiczny - jak „poradzić sobie” z większą rozbieżnością rezultatów poznawczych (bardziej uteoretycznionych, jak zauważa sam omawiany autor) aktów nadbudowanych niż prostych (łatwiej się pomylić w percepcji uczuć lub wartości moralnej czynów drugiej osoby niż koloru jego bluzki)?, oraz antropologiczny - czy można zidentyfikować władze (i ewentualne organy) aktów nadbudowanych (terminy „zmysł moralny”, „zmysł estetyczny” itp. są raczej metaforyczne)?

12. W teorii sztuki wolno - za niektórymi współczesnymi estetykami i artystami - zapytać, czy aparatura Ingardenowska nadaje się do opisu niektórych odmian sztuki współczesnej, takich jak np. *happeningi*

²⁰ W sprawie zagadnień 6-8 wiele ciekawych uwag krytycznych (choć nieco inaczej) wyraził I. Ziemiński.

Podkreślmy, że powyższe punkty nie stanowią zarzutów, lecz propozycje do dyskusji (względnie zapis fragmentów dyskusji, jakie Profesor od lat prowadzi ze swoimi uczniami). Być może doczekamy się na dopowiedzenia i rozwinięcia powyższych kwestii ze strony Profesora, być może stanowią one właśnie wyzwanie dla jego uczniów. Zauważmy jeszcze, czego on - ku niezadowoleniu niektórych z nich - nie (dość) docenił w filozofii. Są to m.in.: formalizacja jako metoda rozwiązywania problemów filozoficznych (i Fregowski nurt filozofii analitycznej), ontologiczny trend w filozofii współczesnej (ustalający prymat możliwości), platonizm jako stanowisko w sporze o uniwersalia, a także autonomia i doniosłość zagadnień aksjologiczno-egzystencjalnych.

B. Doniosłość dorobku. Doniosłość filozoficznego dorobku Profesora Antoniego B. Stępnia najlepiej ukazać na tle sytuacji filozofii w Polsce po II wojnie światowej, w ramach której przyszło mu tworzyć i wydawać swe najważniejsze teksty. W tym okresie filozofia polska została zdeterminowana przez pojawienie się marksizmu, który wywierał wpływ filozoficzny, ideologiczny i administracyjny. Z drugiej strony, istniała silna tradycja, analityczna w swoim duchu, szkoły lwowsko-warszawskiej. Po trzecie, głównie za sprawą wielkiej postaci Ingardena, prawie jako nowość filozoficzna pojawiała się filozofia Husserla, a ogólniej cały nurt fenomenologii. Raczej nieobecny był kantyzm (czy neokantyzm), logiczny empiryzm zaznaczał swoją obecność słabiej, natomiast pierwsze fazy anglosaskiej filozofii analitycznej pozostawały bez większego wpływu (nb. prof. Stępień jako jeden z pierwszych w Polsce prowadził wykłady z filozofii amerykańskiej). Sytuacja filozoficzna na KUL była o tyle szczególna, że wobec dominującego marksizmu starano się tutaj bronić idei filozofii nie uwikłanej w ideologię, bronić maksymalizmu filozoficznego myślenia, autonomii filozofii, stanowisk niescjenzystycznych i niematerialistycznych (w tym sensie prawdziwe było hasło „od Berlina do Seulu filozofia tylko w KUL-u”). Jednym ze sposobów obrony tych wartości filozoficznego myślenia było kontynuowanie koncepcji filozoficznych E. Gilsona i J. Maritain’a, a ogólniej nurtu neoscholastycznego (tomistycznego). Inny sposób, oryginalnie zainicjowany na KUL przez Stępnia, polegał na przyswojeniu Ingardenowskiej fenomenologii (można powiedzieć, że zorganizował on drugi, po Krakowie, ośrodek badań fenomenologicznych w Polsce). Okazała się ona sprzymierzeńcem - ze względu na swój maksymalizm filozoficzny, uznanie autonomii filozofii i możliwości zdobycia wiedzy koniecznej. Duch szkoły lwowsko-warszawskiej obecny był w jego filozofowaniu w tej mierze, w jakiej dążyło ono do precyzji pojęciowej i argumentacyjnej. Profesor Stępień nie poszedł jednak np. drogą o. Bocheńskiego, który od fazy tomistycznej i uznania doniosłości filozoficznej

fenomenologii, przeszedł do postawy bardziej przypominającej klasyczną filozofię analityczną, wraz z jej filozoficznym minimalizmem.

Próba syntezy tradycyjnej metafizyki scholastycznej, pewnych elementów fenomenologii i filozofii analitycznej stanowi na pewno o unikatowości stanowiska filozoficznego Stępnia - stanowiska trwałego, ulegającego doprecyzowaniom i rozwinięciom, lecz nie istotnym zmianom (w przeciwieństwie do wielu filozofów współczesnych). Swoimi poglądami (stanowiącymi rezultat całościowego przemyślenia większości problemów filozoficznych), temperamentem i działalnością dydaktyczną nadał Wydziałowi Filozofii KUL jeden z jego najbardziej charakterystycznych rysów, istotnie podbudowujący jego „jakość postaciową”. Wywarł wpływ na filozofię polską po II wojnie światowej, przede wszystkim przez twórczość naukową w dziedzinie metafizyki, epistemologii, estetyki i historii filozofii w Polsce (badania nad tomizmem, fenomenologią, marksizmem i szkołą lwowsko-warszawską). Pozostawił wzorzec życia oddanego filozofii - zarazem maksymalistycznej i racjonalistycznej. I co najważniejsze - filozofii uprawianej uczciwie, ostrożnie i odpowiedzialnie, nawet kosztem ascetycznego (niepopularnego) stylu i rezygnacji z mówienia więcej niż trzeba („poprzestanę na tych - wstępnych raczej - uwagach”).

HABILITACJE W DZIEDZINIE FILOZOFII - 2002
AUTO REFERATY

MIECZYŚLAW JAGŁOWSKI:
REALIZM TRANSCENDENTALNY XAVIERA ZUBIRIEGO
UMCS w Lublinie

Rozprawa habilitacyjna ma charakter monograficzny, jest ekspozycją i krytyczną analizą filozofii hiszpańskiego myśliciela, Xaviera Zubiriego (1898-1983). Dzieło Zubiriego uznaje się w Hiszpanii za jedno ze szczytowych osiągnięć hiszpańskiej filozofii wszystkich czasów. Jego najważniejsze prace to: *Sobre la esencia* (1962), *Inteligencia sentiente. Inteligencia y Realidad* (1980), *Innteligencia y Logos* (1981), *Inteligencia y Razón* (1983), *El hombre y Dios* (1984). Doktryna Zubiriego tworzy koherentny system o rzadko spotykanej zwartości; próba wyeksponowania wybranego fragmentu czy zagadnienia w sposób nieunikniony prowadzi do rozbudowanych nawiązań do pozostałych jej elementów, inaczej ekspozycja wybranego zagadnienia jest pozbawiona należytej jasności.

Jednym z ważniejszych dążeń Zubiriego jest próba przekroczenia filozofii sensu, uzyskanie kontaktu z rzeczywistością, z preracjonalnymi podstawami rozumu oraz ukonstytuowania nauki, której zadaniem byłaby deskrypcja fenomenów wcześniejszych od świadomości. Filozoficzny radykalizm Zubiriego wyraża się m.in. w krytycznym stosunku do filozofii klasycznej. Główny zarzut, jaki jej ten filozof stawia, głosi, iż nie zajmowała się ona rzeczywistością, lecz albo błędnie brała za nią treści świadomości, albo dokonywała nieuprawnionej entyfikacji tego, co realne, uznając zawsze, że rzeczywistość jest jakimś *modi* bytu, bądź też popełniała jednocześnie oba błędy. Podejmowana przez Zubiriego krytyka filozofii klasycznej jest skierowana także przeciw obecnemu w niej dualizmowi zmysłowości i intelektu oraz logicyzacji inteligencji. Zubiri wyrażał przeświadczenie, iż aby myślenie filozoficzne nie stało się jakąś kolejną odmianą „ideizmu”, winno dotrzeć do sfery takich doznań, które są przedteoretyczną podstawą sensu, opisać je i ukazać, jak z owych doznań rodzi się poznanie teoretyczne. Zubiriego szczególnie zainteresowało uzasadnienie realizmu bezpośredniego. Jego przewodnikiem i mistrzem na tej drodze był początkowo E. Husserl i jego *Badania logiczne*, jednak następnie dokonał on oryginalnej transformacji fenomenologii.

Wybór fenomenologii jako metody filozofowania wiąże się z pozytywną oceną wartości głównej zasady badań fenomenologicznych - zasady bezpośredniego doświadczenia rzeczy w aktach przeżywania. Zubki, akceptując tę podstawową zasadę Husserla, przekształca fenomenologię w analitykę fak-

tyczności, która nie jest skierowana na świadomość czy sens, na ogólne i konieczne istoty rzeczy, lecz na rzeczywistość daną w akcie jej pierwotnej zmysłowo-intelektualnej aprehensji. Analityka Zubiriego sytuuje się w obszarze wcześniejszym strukturalnie od dziedziny Husserlowskiej analityki świadomości - w obszarze intelektacji zmysłowej, pobudzanej przez rzeczliwość. Jest ona postrzegana jako odpowiedź na wezwanie skierowane do filozofii, wyrażone w hasłach F. Brentano: *Nieder mit der Vorurteilen!* i E. Husserla: *Zu den Sachen selbst!*, jako odpowiedź na pytanie o ostateczny fundament wszelkiej filozofii oraz jako realizacja marzenia o filozofii bez założeń.

Droga myśli Zubiriego prowadzi przez fenomenologię do metafizyki. Metafizyka ta analizuje rzeczywistość daną w prekognitywnym odczuwaniu, gdzie nie pojawia się jeszcze żaden sens, a rzeczywistość jest dana jako *ergon* - jako pewna moc, siła. Z jednej strony, jego filozofia jest deskrypcją tego, jak rzeczywistość jawi się w ludzkim doświadczeniu - realizuje się jako noologia, z drugiej strony, jest ona eksplikacją tego, co dane w doświadczeniu rzeczywistości - realizuje się jako metafizyka.

System X. Zubiriego został przedstawiony w czterech rozdziałach. Pierwszy jest analizą koncepcji epistemologicznej Zubiriego. Jego „noologia” jest abstrahującym od eksplikacji studium inteligencji oraz jednoczesnym opisem tego, co w inteligencji się „aktualizuje” - tj. rzeczywistości. Najwięcej uwagi poświęcono temu, co Zubiriego w noologii interesowało najbardziej: ujęciu elementarnego, poprzedzającego wszelkie poznanie teoretyczne, bezpośredniego aktu intelektacji rzeczywistości, jako jego ostatecznego fundamentu i warunku możliwości uzyskania wiedzy pośredniej.

Akt zmysłowo-intelektualnej aprehensji Zubiri nazywa „inteligencją odczuwającą” (*inteligencia sentiente*) i wyróżnia w niej trzy konstytuujące ją momenty strukturalne: pobudzenie odczuwającego, uobecnianie tego, co wywołuje doznanie oraz „siłę narzucania się” inteligencji tego, co się w niej aktualizuje. Uobecnienie się czegoś w inteligencji Zubiri nazywa „momentem inności”. „Inne” jawi się w inteligencji jako pewna treść inna „z siebie” (*de suvo*). „Inność” jako zasadniczy aspekt aktualizującej się w inteligencji noty decyduje o tym, że w inteligencji „pozostaje” ona jako autonomiczna (transcendentna) wobec niej. Uobecnianie się rzeczywistości w inteligencji wynika z samej rzeczywistości.

Teza o aktualności rzeczywistości w inteligencji stanowi „archimedesowy punkt” filozofii Zubiriego. Opiera się na nim cała misterna konstrukcja jego systemu. Transcendentalny - obecny we wszystkim, co doświadczane - moment siły i władzy rzeczywistości stanowi w filozofii Zubiriego nic przewodnią wszystkich podejmowanych przez niego zagadnień. Moment „ergiczny” tego, co doświadczane - tego, co rzeczywiste - skłania czy wręcz przymusza inteligencję do rozwijania coraz wyższych form poznawania rzeczy-

wistości. Wnikają one w coraz głębsze regiony jej struktury, a siła rzeczywistości nie pozwala, by poznanie opuściło obszar pierwotnego doznania, utożsamiany przez filozofa z obszarem prawdy realnej - prawdy „narzuconej” inteligencji przez siłę rzeczywistości z taką mocą, która nie pozwala na jakikolwiek dystans do niej. Doświadczana rzeczywistość swoją mocą skłania inteligencję do wyjścia „poza” bezpośrednio doświadczane treści: inteligencja jest pociągana przez nią we własną głębię, wszerek oraz ku swojemu fundamentowi; pociągana przez moc rzeczy wistości inteligencja rozwija się, przyjmując kolejno postać pierwotnej aprehensji, logosu i rozumu.

Drugi rozdział pracy jest analizą i omówieniem metafizyki Zubiriego. Filozof formułuje ją w wyraźnej opozycji do tradycji arystotelesowskiej - przede wszystkim dlatego, że to, do czego odnoszą się główne kategorie metafizyki perypatetyckiej - byt, substancja, przypadłość, forma, materia, akt, potencia, istnienie etc. - nie zawiera się w doświadczeniu rzeczywistości, lecz tworzy pochodzącą z wyższego, abstrakcyjnego poziomu logiczną strukturę, narzuconą rzeczywistości. Ponadto, sformułowana przez Zubiriego koncepcja istoty znacznie różni się od jej ujęć funkcjonujących w filozofii klasycznej. Najbardziej oczywista różnica przejawia się w nieobecności w metafizyce Zubiriego pojęcia substancji - hipotetycznego hypokeimenonu, podtrzymującego przypadłości - które w dotychczasowej metafizyce stanowiło jej fundament. Koncepcja istoty Zubiriego opiera się na pojęciu systemu jako konstytutywnej jedności not - zmysłowo postrzegalnych właściwości konkretnego, jednostkowego przedmiotu. Istoty, które rozważa Zubiri, są istotami fizycznych, jednostkowych rzeczy, ich konstytutywnymi strukturami, koniecznymi dla zachowania ich tożsamości i ustanawiającymi ich realność.

Wskazywany przez Zubiriego porządek transcendentálny ukazuje ponadkategorialne właściwości rzeczywistości nie „w sobie”, lecz rzeczywistości danej w wielorakich doznaniach: w aprehensji pierwotnej, logicznej, rozumowej, w woli oraz uczuciu. Ponadto transcendentalia, które Zubiri wskazuje jako elementy stanowiące transcendentálny porządek rzeczywistości, różnią się od tych, które podaje metafizyka klasyczna. Do transcendentálnego porządku rzeczywistości Zubiri zalicza następujące transcendentalia: rzecz, jedność, rzeczywistość, świat, bycie, prawdę, dobro i piękno.

Zubiri podejmuje także zagadnienie transcendentálnego dynamiki rzeczywistości. Jego koncepcja ukazuje, że po odrzuceniu teoretycznej aparatury pojęciowej arystotelizmu zmienność rzeczywistości może być spójnie opisana i wyjaśniona przy użyciu kategorii respektywności i „dawania z siebie”, stanowiącego przejaw siły i władzy rzeczywistości.

Metafizyczna koncepcja Zubiriego jest oryginalną realizacją fenomenologicznego programu, wychodzącą poza obszar badań ściśle ontologicznych,

stanowiącą także interesującą alternatywę dla metafizyki nurtu perypatetyckiego.

Trzeci rozdział dotyczy antropologii Zubiriego. Antropologia ta jest kontynuacją rozważań metafizycznych, zastosowaniem intelektualnych struktur, opracowanych na gruncie ogólnej teorii rzeczywistości, do opisu i analizy wybranego jej regionu. Zubiri w swojej antropologii rozważa człowieka w aspekcie transcendentnym, interesuje się nim jako szczególną formą rzeczywistości. Uwaga Zubiriego jest tutaj skierowana głównie na dwie sprawy: na sposób formowania się rzeczywistości ludzkiej i na transcendentną łączność tej rzeczywistości z całą rzeczywistością (światem) - na jej sposób bycia w świecie, na jej formę bycia rzeczywistością światową.

Antropologia Zubiriego rygorystycznie realizuje postulat autonomii filozofii w stosunku do innych form poznania, ignorując pojawiający się w antropologii (np. u Gehlena czy Plessnera) apel o wykorzystanie osiągnięć nauk empirycznych, jako niezbędny warunek samorozumienia człowieka. Nieobecność osiągnięć nauk empirycznych w antropologii Zubiriego wynika stąd, iż przedmiotem badań metafizycznych jest rzeczywistość ujęta transcendentnie, natomiast nauki badają jej aspekt kategorialny, treściowy (kosmos).

Ostatni rozdział pracy dotyczy problematyki istnienia i doświadczania Boga oraz relacji między Bogiem a człowiekiem. Ten zespół zagadnień pojawia się już w pierwszym okresie twórczości Zubiriego i, opracowywany przez filozofa do ostatnich dni jego życia, ostatecznie wieńczy jego system. Jego propozycja rozwiązania „problemu Boga” ma niewiele wspólnego z tradycyjnymi ujęciami tego zagadnienia. Filozof zresztą *explicite* zdystansował się do dotychczasowych dowodów na istnienie Boga, uznając je za oparte na nieuzasadnionych przesłankach metafizycznych i prowadzące do konstrukcji intelektualnych, a nie do żywego Boga.

Droga do Boga, którą proponuje Zubiri, nie bierze początku ani w potrzebie uzasadnienia istnienia bytów jako niesamoistnych, ani nie poszukuje uzasadnienia w odczuciu bytowej kruchości człowieka czy w odczuciu jego niedoskonałości. Jego dowód opiera się na bezpośrednim doświadczeniu rzeczywistości - na „siłowym” momencie tego doświadczenia. Właśnie w tej dziedzinie rozważań Zubiri czyni najbardziej znaczący, metafizyczny użytek z koncepcji „ergicznego” momentu pierwotnej aprehensji.

Punktem wyjścia proponowanej przez Zubiriego drogi do Boga jest transcendentny moment „siły” rzeczywistości, która „przywiązuje” do siebie - „religuje” - ludzką rzeczywistość, narzucając jej nieuchronnie swoją władzę, natomiast samą drogę do Niego filozof wyznaczył zgodnie ze swoją wizją metafizyki jako wędrówki „poza” bezpośrednio dane aprehensji rzeczywistości, które swoją siłą „wyrzucają” inteligencję do poszukiwania własnego fundamentu. Zubiri dowodzi, że tym, co człowieka ostatecznie

funduje, posybilituje, pobudza, udziela mu swojej prawdy, jest siła i władza rzeczywistości, dlatego określa ją terminem boskości oraz twierdzi, że w przywiązaniu do rzeczywistości przez jej siłę doświadcza się zawłaszczenia przez boskość, przez poszukiwany fundament człowieka.

Boskość jest „tylko” transcendentalną właściwością rzeczy, a nie samym Bogiem. Dlatego filozof podkreśla niejednoznaczność drogi poza to, co dane bezpośrednio, wskazując na historyczną różnorodność „ukształtowań” przywiązania człowieka do jego fundamentu - na wielość form religii, jakie pojawiły się w dziejach.

Zasadnicze dążenie Zubiriego nie jest we współczesnej filozofii odosobnione. Podobne próby podejmowali liczni filozofowie z kręgu fenomenologii, m.in. M. Heidegger, R. Ingarden czy N. Hartmann, a także filozofowie mniej związani z fenomenologią, tacy np., jak filozofowie francuscy (m.in. L. Lavelle, J. Wahl), którzy w latach trzydziestych ubiegłego wieku zwrócili się przeciwko dominacji epistemologicznej perspektywy w myśleniu filozoficznemu, proponując w zamian perspektywę ontologiczną. Podobną postawę prezentowali także M. Muller, E. Coreth i K. Rahner, jak również tomiści z Lowanium: D. Mercier i L. Nól. W sposobie ich podejścia do problematyki metafizycznej i epistemologicznej występują takie elementy, które znajdujemy także u Zubiriego - m.in. tezę o biernej naturze podmiotu poznającego i jego determinowaniu przez rzeczywistość oraz odrzucenie idei konstituowania świata przez świadomość i przeświadczenia o intencjonalności podmiotu.

TOMASZ ZARĘBSKI
DSWE TWP we Wrocławiu

REKONSTRUKCJA I ANALIZA KONCEPCJI RACJONALNOŚCI W FILOZOFII STEPHENA EDELSTONA TOULMINA

Zarys rozprawy doktorskiej

Promotor: prof. dr hab. Piotr Dehnel

Obrona: Uniwersytet Wrocławski - maj 2003 rok

Przedmiotem podjętej przeze mnie pracy doktorskiej jest filozofia Stephena Edelstona Toulmina. Toulmin, uczeń między innymi L. Wittgensteina, J. Wisdoma, G. E. Moore'a, jest jedną z czołowych postaci kręgu filozofii anglosaskiej. W swej trwającej już ponad pół wieku, pracy filozoficznej zajmował się, a właściwie współtworzył filozofię analityczną, metaetykę i filozofię nauki, a pewną część jego intelektualnego dorobku zajmuje refleksja nad kulturowym dziedzictwem nowożytności oraz postmodernizmem. Praca moja nie pretenduje do wyczerpującego ujęcia każdego aspektu filozoficznej twórczości Toulmina. Nie jest też próbą ściśle chronologicznego przedstawienia intelektualnej drogi autora. Zadaniem moim była rekonstrukcja i analiza zawartej w tej filozofii idei racjonalności oraz wynikających z niej konsekwencji.

Cel ten jest wart realizacji z trzech zasadniczych powodów. Po pierwsze, koncepcja Toulmina jest jedną z nielicznych propozycji, które pomimo zdecydowanego zerwania z tradycyjnym, logicznym ideałem racjonalności, równie zdecydowanie stara się bronić rozumu przed absurdalnością, irracjonalnością i relatywizmem; w intencji Toulmina ma ona tworzyć podwaliny pod nowy paradygmat przyszłej filozofii i wyznaczyć główne idee jej *novissimum organum*. Po drugie, koncepcja ta, rozwijana i dookreślana przez Toulmina na wielu obszarach badań, tworzy dość spójną i zwartą całość, a poszczególne jej aspekty uzupełniają się nawzajem. Toulmin nie poprzestaje na samych deklaracjach, lecz konsekwentnie stara się podawać konkretne, rzetelne i szczegółowo uzasadnione rozwiązania podstawowych problemów związanych z jego ujęciem racjonalności. (Na ile są to próby udane stanowi już odrębną kwestię). Po trzecie, filozofia Toulmina, choć znana i szeroko dyskutowana na Zachodzie, a przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych, jest raczej mało obecna na gruncie polskim. Znikoma liczba przekładów i opracowań nie daje podstawy do szerszego zaistnienia jego poglądów. Biorąc pod uwagę wpływ Toulmina na kształt współczesnej myśli, jego czynną obecność w głównych filozoficznych debatach ubiegłego stulecia: w metaetycznym sporze o „dobre racje”, w sporze o racjonalność nauki,

w dyskusjach dotyczących logiki nieformalnej, w debatach nad problemami bioetyki, wreszcie w tak zwanej „debacie postmodernistycznej”; jego poglądy wartę są bliższej prezentacji i analizy.

Pomimo niezwykle szerokiego zakresu zainteresowań filozofa, który w swej intelektualnej działalności starał się łączyć kwestie naukowe, historyczne i filozoficzne, elementem spajającym jego twórczość i swego rodzaju „punktem ciężkości” jest właśnie koncepcja racjonalności. Podstawowym celem, do którego dążył, było - jak przyznaje w *Human Understanding* - zbudowanie nowego „epistemicznego autoportretu” człowieka¹. W pracy swojej staram się iść za tą właśnie myślą. Odpowiednio do głównych obszarów badań Toulmina, rozprawę swoją podzieliłem na trzy rozdziały, każdy z nich poświęcając kolejno: racjonalności argumentacji, racjonalności nauki oraz Toulminowskiej wizji racjonalności modernizmu i postmodernizmu.

W rozdziale pierwszym za punkt wyjścia rekonstrukcji Toulminowskiej koncepcji racjonalności przyjąłem prace poświęcone argumentacji filozoficznej, przede wszystkim *The Uses of Argument, An Examination of the Place of Reason in Ethics* oraz podręcznik retoryki: *Introduction to Reasoning* (współautorstwo: R. Rieke, A. Janik). Ich autor przekonany jest, że tradycyjna logika nie jest kompletnym narzędziem racjonalności.

Toulmin wychodzi od spostrzeżenia, że reguły logiki formalnej i matematyki nie stanowią podstawy tego, co decyduje o formie, skuteczności i ważności praktycznych argumentów. Struktury argumentacji, już w warstwie podstawowej, są bardziej złożone od stosunkowo prostych schematów logicznych typu „przesłanka - druga przesłanka - (...) wniosek”. Formalnemu, logiczno-matematycznemu modelowi przeciwstawia filozof model inspirowany jurystyką, według którego zasady argumentacji teoretycznej są „bardziej ogólnymi wersjami” zasad, na jakich opiera się prawoznawstwo. Rozwijając tę analogię Toulmin utrzymuje, że wypowiedzi takie jak: „pokazywanie zasadności roszczeń, interpretowanie jakiegoś przepisu prawnego lub dyskutowanie jego ważności, żądanie uchylecia jakiegoś prawa, prośba o uznanie okoliczności łagodzących, orzeczenia winy i kary”, w odpowiednio zmienionej postaci, w rzeczywistości stosowane są również w dyskursie filozoficznym.

Wnioskowania właściwe naukom *stricte* formalnym Toulmin nazywa „analitycznymi” lub „teoretycznymi”, a wszelkie inne „substancjalnymi” lub „praktycznymi”. Wniosek argumentu analitycznego nie zawiera niczego więcej ponad to, co zawarte jest w przesłankach. Konkluzja argumentu substancjalnego wykracza poza informacje zawarte w danych [*data, grounds*]. Używając argumentów analitycznych usiłujemy oprzeć ich twierdzenia na

¹ S. E. Toulmin: *Human Understanding*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1972, s. 3.

niezmiennych i uniwersalnych zasadach; nie dopuszczają one wyjątków i nie uwzględniają specyficznych warunków, pod którymi dana konkluzja może być prawdziwa. W argumentacji substancjalnej twierdzenia wpisane są w konkretny, również czasowy, kontekst danej sytuacji.

Argumentacja analityczna prowadzi zatem do filozoficznego absolutyzmu. Toulmin usiłuje znaleźć drogę, która uniknęłaby zarówno absolutyzmu, jak i relatywizmu. Formułuje on model argumentu praktycznego, który, jego zdaniem, spełnia powyższy wymóg. Podstawową funkcją argumentu substancjalnego jest uzasadnianie roszczeń [*justifying claims*], a nie analityczne inferencje od przesłanek do wniosku. Ogólny schemat argumentu praktycznego składa się z sześciu elementów: *claim* (roszczenie), *data* (*grounds*) (podstawy, dane), *warrant* (uzasadnienie, gwarancja), *modal qualifiers* (operatory modalne, jak „przypuszczalnie”, „niemal z całą pewnością”), *backing* (wsparcie), *rebuttal* (przeciwdowód, odparcie). Toulmin podaje między innymi następujący przykład²:

(D) Petersen. jest Szwedem → więc, (Q) *niemal na pewno*, - (C) Petersen nie jest katolikiem

ponieważ

chyba, że

(W) Szwedzi niemal nigdy
nie są katolikami

(R) Petersen jest księdzem

na podstawie

(B) Odsetek katolików w Szwecji
wynosi poniżej 2 %

C [*claim*] jest tutaj konkluzją pojętą jako roszczenie ważnościowe, D [*data*] są danymi, czyli zdaniami o faktach, które przytaczamy na poparcie naszego roszczenia (konkluzji); W [*warrant*] jest regułą inferencji, gwarancją pozwalającą prawomocnie przejść od danych do konkluzji. B [*backing*], czyli wsparcie, jest zadaniem o faktach, które uzasadnia prawomocność reguły inferencji W, a jego treść zmienia się zależnie od dziedziny argumentu; natomiast Q [*qualifier*] jest współczynnikiem modalnym, którego zadaniem jest określić stopień pewności, z jakim konkluzję można przyjąć, zazwyczaj za pomocą słów „prawdopodobnie”, „niemal na pewno”, „z pewnością”. Zadaniem R [*rebuttal*], czyli przeciwdowodu (odparcia) jest wskazać na ewentualne okoliczności przemawiające za odrzuceniem roszczenia.

² S. E. Toulmin: *The Uses of Argument*. Cambridge 1958, s. 109-113.

Choć w niektórych dziedzinach wzorem racjonalności są „inferencje analityczne”, to ludzką racjonalność, zdaniem Toulmina, adekwatnie odzwierciedlają argumenty praktyczne. Nie wyciąga on jednak wniosku, że logikę formalną należy w jakimś sensie odrzucić, ale że zakres jej obowiązywania jest stosunkowo wąski. Dlatego też sądzi, że próby formalizacji nauk i narzucanie im formalnego ideału racjonalności obarcza te nauki błędem „absolutyzmu” i jest „rzeczą niewłaściwą”.

W rozdziale pierwszym omawiam również Toulminowską logikę „dobrych racji” w etyce, jako egzemplifikację koncepcji argumentacji autora *The Uses of Argument*, a zarazem „źródło” tejże koncepcji. Przedstawiam także krytykę argumentacji praktycznej sformułowaną przez pro-logicznie zorientowanych filozofów oraz wskazuję na jej znaczenie w dziedzinie retoryki i studiów komunikacyjnych. Na zakończenie podsumowuję główne implikacje, wynikające z porzucenia przez Toulmina ideału logicznego, a za najważniejsze jej aspekty uznaję zgodę na brak rozwiązań ostatecznych i absolutnie pewnych, otwartość na krytykę oraz gotowość do zmiany przyjętych przekonań w obliczu racji mocniejszych.

Rozdział drugi dotyczy racjonalności naukowej, będącej, w zamyśle Toulmina, rozszerzeniem i uzupełnieniem koncepcji racjonalności zawartej w jego teorii argumentacji. W celu uwypuklenia leżących u jej podstaw założeń omawiam główne presupozycje siedemnastowiecznego - logicznego - ideału racjonalności naukowej oraz wskazuję na wyczerpanie się tego ideału w dwudziestym wieku. Koncepcja Toulmina wyrasta bowiem bezpośrednio z odrzucenia trzech głównych filarów tego ideału: po pierwsze, założenia o stałości i niezmienności natury oraz odpowiadającej im stałości i uniwersalności zasad myślenia; po drugie, sztywnego oddzielenia materii od umysłu i zasad rządzących materią od zasad rządzących myśleniem; po trzecie, przekonania, że jedynym słusznym wzorem racjonalności naukowej jest geometria Euklidesowa. Porzucenie tych założeń prowadzi Toulmina do ujęcia racjonalności jako procesu dynamicznego, w którym pojęcia zmieniają się w zależności od przemawiających za ich zmianą racji i zewnętrznych okoliczności. Następnie omawiam filozoficzny problem zmiany pojęciowej oraz próby rozwiązania go przez absolutyzm, omawiany na przykładzie Gottloba Fregego, a także przez relatywizm, reprezentowany przez Robina G. Collingwooda i Thomasa S. Kuhna. Na tym tle prezentuję zarys opracowanej przez Toulmina ewolucyjnej teorii rozwoju pojęciowego, będącej próbą odnalezienia drogi pośredniej między absolutyzmem i relatywizmem.

Autor *Human Understanding* przedstawia takie ujęcie rozwoju nauki, w którym pojęcia rozwijają się ewolucyjnie, według mechanizmów analogicznych do tych, które rządzą rozwojem organizmów biologicznych. W gruncie rzeczy nawiązuje Toulmin - aczkolwiek w dość luźny sposób -

do modelu ewolucji Darwina. Rozwój pojęć polega tu dwóch procesach: innowacji i selekcji. Czynniki innowacyjne tłumaczą pojawianie się odmian (wariacji) w świecie biologicznym, lecz również wyjaśniają pojawienie się odmian w teoriach naukowych; natomiast czynniki selektywne tłumaczą trwanie najsilniejszych roślin i zwierząt, ale także „najlepiej” sformułowanych pojęć i teorii naukowych. W ten sposób trwanie danego paradygmatu uwarunkowane jest funkcjonalnością i adaptacyjnością (zdolnością przystosowawczą) jego aparatu pojęciowego. W tym też sensie racjonalność nauki jest „racjonalnością ekologiczną”.

W dalszej kolejności przedstawiam poglądy filozofa na specyfikę argumentów naukowych, na naturę odkrycia naukowego i teorii naukowych. Opisuję również Toulminowską interpretację zmiany pojęciowej w nauce: najpierw jej aspekty teoretyczne (tzn. poziom racji), następnie aspekty społeczne i instytucjonalne (poziom przyczyn). Po podsumowaniu głównych treści dotyczących racjonalności nauki, przechodzę do problemu „bezzstronnej podstawy racjonalnego osądu” [*impartial standpoint of rational judgment*] w filozofii Toulmina, nawiązując do jego postulatu porzucenia aprioryzmu. Na koniec koncentruję się na trzech głównych zarzutach stawianych jego koncepcji: kwestii rzekomo nieuprawnionego przeniesienia kategorii teorii ewolucji na rozwój pojęciowy, kwestii relatywizmu oraz problemie warunków i zasad, dzięki którym osiągnięta zgoda naukowców jest prawomocna.

Rozdział trzeci, umieszczający koncepcję racjonalności argumentacyjnej i naukowej w szerszym, historyczno-kulturowym kontekście, poświęcony jest Toulminowskiej refleksji nad dziedzictwem modernizmu oraz intelektualnymi korzeniami ponowoczesności. Ta część pracy odnosi się do późnej filozofii Toulmina, której swoistym podsumowaniem są *Cosmopolis* i *Return to Reason*. Podstawą dla rozróżnienia modernizmu i postmodernizmu jako oddzielnych, dysponujących odmienną wizją racjonalności epok, jest ukute przez Toulmina pojęcie *kosmopolis*, wyrażające związek ludzkiego myślenia o porządku społecznym z przyjętym w danym okresie obrazem świata fizycznego i kosmosu. Pojęcie to omawiam w na przykładzie sytuacji intelektualnej i politycznej przełomu szesnastego i siedemnastego wieku. Przystawiam główne idee nowożytnego obrazu świata oraz związane z nim idee dotyczące człowieka, wskazując na sukcesywne podważanie tego obrazu aż do jego zupełnego wyczerpania w wieku dwudziestym. W dalszej kolejności omawiam podstawowe założenia nowoczesnego typu porządku społecznego oraz postulaty Toulmina co do jego ponowoczesnego kształtu. Analogicznie zestawiam z sobą główne założenia nowoczesnej i ponowoczesnej filozofii, podkreślając za Toulminem humanistyczne (premodernistyczne) źródła tej drugiej. Podstawowym ich wyznacznikiem jest dbałość o

„to, co mówione”, „to, co konkretne”, „to, co lokalne” i „to, co czasowe”, które to elementy składają się na „zdiagnozowany” przez Toulmina „powrót do filozofii” praktycznej w ponowoczesności. Na koniec przedstawiam Toulminowski postulat zastąpienia modernistycznej „racjonalności” ponowoczesną „rozumnością”, obejmującą swym zasięgiem wszelkie sfery świadomego działania człowieka, a pojmowaną jako zrównoważenie balansu między filozofią praktyczną i teoretyczną.

W swych badaniach opierałem się przede wszystkim na tekstach samego Toulmina oraz artykułach i studiach polemizujących z jego stanowiskiem. Poza tym korzystałem z opracowań w języku polskim i angielskim.

Mam nadzieję, że moja praca wniesie pewien wkład w dyskusję dotyczącą racjonalności, szczególnie jej „post-kartezjańskiego”, „post-logicznego” modelu, a przybliżenie koncepcji Stephena Edelstona Toulmina wzbudzi szersze zainteresowanie jego filozofią i w choćby w niewielkim stopniu przyczyni się do wypełnienia istniejącej w polskiej literaturze luki na ten temat.

BOHDAN CHWEDEŃCZUK
Uniwersytet Warszawski

O FILOZOFII MARIANA PRZEŁĘCKIEGO

Marian Przełęcki to twórczy logik i filozof nauki, przenikliwy myśliciel, prawy i ujmujący człowiek. Jego myśl filozoficzna intensywnie mi towarzyszy - w namyśle własnym i w dydaktyce. Są w niej idee i dążenia, które podzielam, i takie, które odrzucam.

Filozofia przypomina dziś Obłomowa: „Między nauką a jego życiem leżała ogromna przepaść, której nie starał się przebyć”¹. Marian Przełęcki przebywa przepaść między nauką a życiem, mówi bowiem o sprawach życiowo ważnych, korzystając z najlepszych środków i wyników nauki, wśród nich takich, które sam do niej wniósł. Jest więc filozofem rzadkim, a wzorowym-kimś, kim filozof być powinien. **Jego poglądom poświęcam te uwagi, spisane w dniach osiemdziesiątej rocznicy urodzin Profesora.**

Przedstawię filozofię Przełęckiego i zgłoszę obiekcje, które we mnie budzi, a także zarysuję moje stanowisko w obchodzących nas sprawach. Będę odwoływał się walcie do ostatniej książki filozofa, przynosi bowiem całokształt filozofii Przełęckiego².

*

Wprowadzenie. W dawnych czasach, kiedy pociąg ruszył, nawiązywała się poważna niespieszna rozmowa. Trafiał się wśród moich współpasażerów ktoś, kto usłyszawszy, że zajmuję się filozofią, występował z pytaniem filozoficznym lub prosił, by mu wyłożyć jakąś filozofię.

Wróćmy do zamierzchłych zwyczajów i zobaczmy filozofię Przełęckiego najpierw w wagonowej opowieści, czyli w *popularyzującym ujęciu*. Zamiarowi, by od tego rozpocząć, przyświeca intencja - przeciwstawić się rozpano-

¹ Gonczarow: *Obłomow*, przeł. N. Drucka. Warszawa 1978, s. 76.

² Zob. M. Przełęcki: *O rozumności i dobroci. Propozycje i morały*. Warszawa 2002. (Odsyłając do tej książki - w przypisach, a niekiedy w nawiasach w tekście - będę stawiał *RD* oraz numer strony.) Jest to zbudowany z trzydziestu trzech pozycji zbiór pochodzących z lat 1969-2001 artykułów oraz wystąpień na międzynarodowych i krajowych konferencjach i spotkaniach filozoficznych. Teksty te były w znakomitej większości - bo z wyjątkiem siedmiu, które ukazują się tu po raz pierwszy lub po raz pierwszy po polsku - ogłaszane w czasopismach filozoficznych i publikacjach zbiorowych. Swoje kluczowe poglądy semantyczne i epistemologiczne - zakładane jawnie lub milcząco w pracach naszego tomu - przedstawiał i uzasadniał Przełęcki w książce *Poza granicami nauki. Z semantyki poznania pozanaukowego*. Warszawa 1996 (odsyłając do tej książki, w przypisach i w tekście, będę stawiał *PGN* i numer strony), a wypracowywał we wcześniejszych technicznych publikacjach. Idee moralne natomiast, przenikające tom *O rozumności i dobroci*, wysławiał w zbiorze esejów *Chrześcijaństwo niewierzących*. Warszawa 1989.

szanej manierze mówienia o filozofii w pseudouczonym żargonie; i przyświeca mu przekonanie, że *simplex sigillum veri* [proste jest słowo prawdy].

Żyjemy wśród ludzi i rzeczy, wśród różnorodności ludzi i rzeczy. Żyjemy, dopóki działamy - bezczynność to śmierć. Działamy myślą, słowem i uczynkiem. Działamy zazwyczaj pod dyktando zamiarów, a sprostanie zamiarom wymaga działania właściwego, czyli takiego, które najoszczędniej uskuteczni nasz zamiar. *Ten* zamiar jest też *takim* zamiarem, takim jak inne. Ten zamiar, na przykład, by dokończyć zdanie, które teraz piszę, jest taki, jak wszystkie te, gdy zamierzam dopisać do końca zdanie, a wszystkie te *moje* zamiary są takie, jak wszystkie te, gdy *inni* zamierzają zamknąć ich zdania. Podobnie co do czynności, *ta* czynność jest też *taką* czynnością.

Są wśród działań umysłowych *czynności sądzenia*, czyli uznawania zdań. Sądzić to uznawać zdanie, a nasz sąd to uznawane przez nas zdanie. Kiedy uznajemy zdanie, oddziałujemy językowo - przekazujemy wiadomości, wyrażamy uczucia, kształtujemy postawy, pouczamy, co i jak robić itp. Każde działanie - wyjąwszy może czynności odruchowe - wymaga przekonań, czyli zdań uznanych. Innymi słowy, mało co robimy bezmyślnie - zazwyczaj mówimy i działamy na podstawie przekonań. Nabieraniem przekonań kierują zamiary - po coś dążymy do tego, by je mieć - które grupują się w rodzaje, a jest wśród nich ważna grupa zamiarów *poznawczych*, czyli dążenie do przekonań po to, by wiedzieć, jak się rzeczy mają. Przekonania, czyli uznawane przez nas zdania mówią, jak się rzeczy mają, gdy są prawdziwe. Dążymy zatem do zdań prawdziwych, a jest to pewien rodzaj dążenia, możemy więc przypuszczać, że dążenia tego rodzaju wieńczy powodzenie tylko wtedy, gdy działamy rodzajowo, czyli sposobami obsługującymi całe rodzaje sytuacji nabywania przekonań prawdziwych. Innymi słowy, dochodzenie do przekonań prawdziwych jest *postępowaniem według reguł*, jeśli nie chcemy zdawać się na ślepy traf.

Mamy zatem pytania: Jakie są reguły rokujące powodzenie dążeniu do przekonań prawdziwych? Czy jest wśród nich *reguła minimum*, czyli taka, że żadne dążenie do prawdy nie może się bez niej obejść, z nią zaś każde może być skuteczne? Filozofia Przełęckiego przynosi, jak zobaczymy, odpowiedź na te pytania.

Wszystkie nasze działania zależą od innych ludzi, a ich ogromna masa dotyczy innych ludzi. Zależą, bo najpierw nie byłoby nas, gdyby nie inni, a następnie nijak nie potrafilibyśmy działać, gdyby nas inni tego nie uczyli. Łańcuch edukacyjny biegnie wstecz, aż do pierwszych ludzi, a ponieważ ci nie uczyli się od innych ludzi, uczyła ich przyroda nieludzka. I tak jest do dziś, mamy dwa zbiorowiska nauczycieli - ludzkie i nieludzkie. Dotyczą natomiast nasze działania w ogromnej masie innych ludzi, bo stany naszych potrzeb, ich zaspokojenie i niezaspokojenie, zależą od współpracy i walki

z innymi. Nasze potrzeby grupują się w rodzaje, możemy więc przypuszczać, że zaspokajamy je działając rodzajowo, czyli sposobami obsługującymi całe rodzaje potrzeb. Zaspokajanie potrzeb jest więc *postępowaniem według reguł*, jeśli i tu chcemy eliminować ślepy traf.

Mamy zatem pytania: Jakie są reguły współpracy i walki z innymi? Wiadomo, że w użyciu są różne, pojawia się więc pytanie, czy istnieją reguły zasługujące na wyróżnienie. W szczególności, czy istnieje *reguła minimum*, wyróżniona jako ta, bez której nie obywa się żadne postępowanie chwalebne, a z którą każde postępowanie może być chwalebne? Nie da się odpowiedzieć na te pytania bez odpowiedzi na takie: Na jakiej podstawie wyróżniamy reguły postępowania? Co to znaczy, że postępowanie z udziałem reguły minimum jest *chwalebne*, i dlaczego chcemy, by miało tę własność? Filozofia Przełęckiego przynosi odpowiedzi na te pytania.

Wymaga to jednak jej rozszerzenia. W kręgu pierwszym tej filozofii są reguły postępowania prowadzącego do zdań prawdziwych. Kiedy natomiast wchodzimy w krąg drugi, mamy reguły postępowania prowadzącego do osiągnięcia wielu innych dóbr. Postępowanie z innymi ludźmi wymaga przekonań, krąg drugi wymaga więc pierwszego. Przekonania przekuwamy tu w czyny - przekonania, na przykład, że mam przed sobą kogoś, i że czegoś od niego chcę, prowadzą do działania, by owo coś uzyskać. Same jednak nie prowadzą, lecz za pośrednictwem innych przekonań - takich, na przykład, że to, czego chcę, jest warte zachodu, że jest dobre, i że powinienem to osiągnąć. Te ostatnie przekonania, transmitujące naszą wiedzę w działanie, dyktują nam reguły postępowania - działamy kierowani sądami, co warto robić.

Mamy zatem drugi krąg pytań: Jaka jest natura tych ostatnich przekonań? Skąd je czerpiemy? Jak je uzasadniamy? Filozofia Przełęckiego wkra-
cza w ten krąg, a opuszcza go z wyraźnymi odpowiedziami.

Uczymy się, powiedziałem, od innych ludzi i od przyrody nieľudzkiej. Czy jednak na tym koniec źródeł informacji? I czy na tym koniec treściom informacji, na treściach w szerokim sensie przyrodniczych? Filozofia Przełęckiego, jak każda inna, zastaje odwieczne, a przeczące odpowiedzi na te pytania. Oto ich sedno: jesteśmy w obliczu nieprzyrody, a raczej nadprzyrody, która nas stwarza, formuje i poucza o swojej obecności. Mamy więc też nieprzyrodnicze, a raczej nadprzyrodnicze przekonania.

Jesteśmy zatem w kręgu kolejnym, a w nim pytania: Czy przekonania te czynią zadość regułom, które znaleźliśmy w tamtych kręgach? A jeśli nie czynią, to na który z dwóch sposobów: czy tak, że tamte reguły trzeba wzbogacić o nowe, czy też tak, że tamte trzeba odrzucić, a zdać się na inne, jeśli chcemy mieć te przekonania? Filozofia Przełęckiego osiąga ten krąg i stara się wypracować odpowiedzi na tutejsze pytania.

Pytania tego ostatniego kręgu dotyczą czegoś bardziej intrygującego niż świat naszych przekonań przyrodniczych oraz tych, które regulują współżycie z innymi. Wiemy bowiem z rozsądnym przybliżeniem do prawdy, dlaczego i po co mamy te przekonania. Dlaczego jednak i po co mamy przekonania nadprzyrodnicze?

Podobnie jest z bezbrzeżnym światem sztuki. Zastanawiające jest samo to, że jest ten świat, a także to, że budzi w nas przekonania o świecie niesztuki, że nas o nim powiadamia, nawet wtedy, gdy go nie obrazuje. Z teatru Sofoklesa czy Szekspira wychodzimy z wiedzą o mechanizmach ludzkiego postępowania, czytelnicy Petrarki dowiadują się o cierpieniu miłosnym, kto ogląda *Grupę Laoakona*, wie, że ogląda ludzką wielkość w walce na śmierć i życie, wielbiciel osiemnastej etiudy Chopina widzi w jej tercjach zimową drogę i zapadanie się sani w wybojach³, mnie czternasty kwartet smyczkowy Beethovena ukazuje, by tak rzec, uogólniony dramatyczny dzień jesieni, a tym samym ukazuje mój los. Czy sztuka rzeczywiście powiadamia nas o świecie, czy nam się tylko tak wydaje?

Nie rozumiemy w pełni wiedzy, języka, komunikacji, jeśli nie rozumiemy sztuki. Nie rozumiemy zaś sztuki, zanim nie uporamy się z pytaniem, czy jej walory poznawcze są rzeczywiste, czy pozorne. A jeśli przyznamy, że sztuka niesie wiedzę o świecie, stajemy przed pytaniem, jak to możliwe, skoro na ogół nie używa zdań, podstawowego środka osiągania i przenoszenia wiedzy, a tam, gdzie je wypowiada, są to zazwyczaj zdania fałszywe?

Filozofia Przełęckiego podejmuje to pytanie, a z nim wchodzi w swój krąg kolejny. I osiąga pełnię, jej przedmiotem bowiem staje się całość ludzkiego doświadczenia, a przez nie - całość świata.

Racjonalizm. Przyjrzyjmy się więc głównym motywom filozofii Przełęckiego w ich technicznej szacie językowej. Osią tej filozofii jest racjonalizm, a jego rdzeń to *postulat racjonalności*. Rzecz zatem w treści i zakresie tego postulatatu: Co głosi? Gdzie obowiązuje?

Filozof wypowiada go na różne zbliżone do siebie sposoby i głosi, że obowiązuje zawsze i wszędzie - z jednym wyjątkiem: nie wolno ci żywić żadnego przekonania wbrew postulatowi racjonalności, chyba że jest to moralnie wydajne przekonanie religijne; wówczas masz „prawo do wiary”⁴.

Zobaczmy to bliżej. Oto trzy oryginalne wysłowienia postulatatu racjonalności. „Przyjęcie danego przekonania jest logicznie racjonalne zawsze i tylko wtedy, gdy stopień przeświadczenia o tym, że tak jest, jak głosi to przekonanie, jest równy stopniowi uzasadnienia owego przekonania”. „Chcąc być racjonalnym, muszę uznawać swoje przekonania z takim stopniem pew-

³ Wielbicielem tym był Borys Pasternak. Zob. G. Wiśniewski (wybór, przekład i opracowanie): *Chopin w kulturze rosyjskiej. Antologia*. Warszawa 2000, s. 177.

⁴ Prawo to otrzymujemy w wypowiedzi pod tym właśnie tytułem; zob. *RD*, s. 98-104.

ności, jaki odpowiada stopniowi ich uzasadnienia”. W sformułowaniu trzecim mowa o kryterium racjonalności logicznej, uwzględniającym „stopień przeświadczenia o prawdziwości uzasadnianego twierdzenia”, który „ma być dostosowany do stopnia faktycznego uzasadnienia owego twierdzenia”⁵. Postulatowi racjonalności przekonań tylko wtedy możemy czynić zadość, gdy nasze twierdzenia czynią zadość „postulatowi ich intersubiektywności - intersubiektywnej komunikowalności i sprawdzalności. Racjonalnie można spierać się o daną tezę tylko wtedy, gdy jej sens i sposób rozstrzygnięcia dostępne są w zasadzie wszystkim uczestnikom sporu” /RD, s. 11/. Innymi słowy, przekonanie racjonalne to przekonanie z publicznym atestem racjonalności, a to rzecz jasna wymaga intersubiektywności.

Postulatu racjonalności nie da się zrozumieć, jeśli się nie wie przynajmniej tego, na czym polega proporcjonalność tak różnych rzeczy, jak przekonanie i uzasadnienie, oraz tego, na czym polega uzasadnienie. Pierwszą trudność zbagatelizuję - czytelnik zawodowiec zna sposoby jej atakowania, a laikowi wystarczą intuicje - a o uzasadnianiu będę niżej napomykał.

Co przemawia za postulatem racjonalności? W imię czego mamy się do niego naginać? Wiadomo, że nie stosujemy go powszechnie - nawet najwierniejszym wyznawcom racjonalizmu zdarzają się epizody apostazji. Gdybyśmy więc przekształcili postulat racjonalności w zdanie ogólne o postępowaniu ludzi, gdy akceptują twierdzenia, otrzymalibyśmy zdanie fałszywe. Postulat racjonalności nie ucierpiałby jednak na tym, bo jest normą. Zapiszmy go zatem w postaci normatywnej: „Przyjmuj przekonanie z takim stopniem przeświadczenia, który dorównuje stopniowi uzasadnienia owego przekonania!”. Łatwo otrzymamy skrót, jeśli uznamy wyrażenie „przyjmować przekonanie z takim stopniem przeświadczenia, który dorównuje stopniowi uzasadnienia owego przekonania” za definicyjnie równoważne wyrażeniu „przyjmować racjonalnie przekonanie”. Mamy więc po zastąpieniu prawej strony definicji jej stroną lewą: „Przyjmuj racjonalnie przekonanie! ”. Jeszcze krócej: „Myśl racjonalnie!”.

Jak można uzasadnić ten postulat? Coś musi przecież za uległością mu przemawiać. Gdy słucham normy „Stop!”, występującej na skrzyżowaniu dróg, słucham jej, bo przemawia do mnie jakieś jej uzasadnienie. A co dopiero, gdy mam normę dotyczącą wszystkich norm, bo dotyczącą wszystkich przekonań - że mają być podtrzymywane po uzasadnieniu, a z mocą nie przekraczającą mocy tego ostatniego.

⁵ Sformułowania te występują w rozprawach zbioru RD, odpowiednio na stronach 89, 77 i 94. Zob. też s. 10, 11, 67, 88, 106, 108, 234. Zgrabnie, choć w stylizacji opisowej, wyrażają ten postulat współcześni autorzy: "Jeżeli umysł myśli racjonalnie, to siła jego przeświadczeń jest proporcjonalna do mocy ich racji" (Z. Musiał, B. Wolniewicz: *Scjentyzm i okultyzm*, w: B. Wolniewicz: *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi*. Warszawa 1993, s. 53).

Znam trzy podstawowe uzasadnienia postulatu racjonalności: moralne, pragmatyczne oraz uzasadnienie przez zaniechanie uzasadniania. Rozpatrzmy je od końca.

Przyjmujemy postulat racjonalności w *trybie decyzji* - postanawiamy rządzić się tym wymogiem w naszych stosunkach z przekonaniami, tak jak postanawiamy wstawać lewą nogą, bez dania racji. Mogą nas wprowadzić utwierdzać w tych postanowieniach jakieś obserwacje czy argumenty, ale nie są to racje naszego postępowania, lecz co najwyżej pobudki, by je praktykować.

Rozwiązanie to ma zalety i wady. Zalety wiążą się z usunięciem postulatu racjonalności spod jego własnej jurysdykcji - spada nam z ramion ciężar trudności związanych z samozwrotnością, czyli odnoszeniem się zdania do siebie samego. Usuwamy tę samozwrotność jednym ruchem: sam postulat racjonalności nie podlega postulatowi racjonalności, postanawiamy. A wadą tego rozwiązania jest coś, co uderza niektórych z nas jako nonszalancja. Cały gmach naszej wiedzy miałby stać na decyzji?!

Oplaca się słuchać postulatu racjonalności - oto nerw pragmatycznych sposobów uzasadniania tego postulatu. Zachowań bowiem poznawczo udanych, a więc prowadzących do zdań, które uchodzą za prawdziwe lub wysoce prawdopodobne, jest bez porównania więcej, gdy kontroluje je postulat racjonalności, niż wtedy, gdy ich nie wiąże. Postulat racjonalności - w myśl tej argumentacji - sprzyja prawdzie, bo nie pozwala wykraczać poza to, co wiarygodne; służy usuwaniu fałszu, bo naruszenie tego postulatu sygnalizuje możliwość fałszu; umożliwia współpracę badaczy, bo wyznacza kryterium przynależności do tej społeczności.

Rozwiązanie to jest nader popularne, przyjmuje je żywiołowo wielu ludzi wiernych postulatowi racjonalności. Ma jednak kłopotliwe miejsca. Skąd wiemy, że respekt dla postulatu racjonalności przynosi więcej korzyści poznawczych niż nieposłuszeństwo? Wiemy co najwyżej, że dotychczas przynosi. Przeświadczeniu, że będzie tak w przyszłości - bez którego obrona postulatu racjonalności sprowadza się ledwie do konstatacji historycznej - można zarzucić, że je żywimy z uszczerbkiem dla postulatu racjonalności. Zarzut ten - nazwijmy go *zarzutem z niekonkluzywności indukcji* - prowadzi do następującego trylematu: uprawomocnijmy indukcję albo znajdziemy inną niż indukcja zasadę przeświadczenia o wydajności naszego postulatu, albo znaj-

⁶ Ten sposób podejścia do naszego postulatu opisuje i zaleca K. R. Popper: „(...) każdy, kto przyjmuje postawę racjonalistyczną, czyni tak dlatego, że świadomie lub podświadomie zaakceptował jakąś tezę, wierzenie, obyczaj, decyzję czy też zachowanie; czyli przyjął coś w sposób «irracjonalny». (...) można ją określić jako irracjonalną wiarę w rozum” (K. R. Popper: *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, przeł. H. Krahelska. Warszawa 1993, t. 2, s. 243).

dźmy inny postulat racjonalności, którego użyjemy w obronie postulatu pierwotnego. Widać, jak agresywne są wszystkie rogi tej figury.

Załóżmy jednak, że nie obchodzi nas przyszłość - *apres nous le déluge*. Nastawienie to nie ratuje jednak argumentacji sięgającej do korzyści poznawczych z używania postulatu racjonalności. Można jej bowiem przeciwstawić coś, co zasługuje na miano *argumentu z braku grupy kontrolnej*. Dopóki bowiem nie znamy populacji, która by nie miała postulatu racjonalności, a miałyby.... Otóż to - nie potrafimy sobie wyobrazić, co by miały; potrafimy jednak pomyśleć, że istnieje takie podstawienie owego wielokropka, które opisuje instrumentarium poznawcze, dające owej populacji bez postulatu racjonalności lepsze wyniki poznawcze. Widać zatem, że prezentystyczna obrona naszego postulatu sprzeniewierza mu się tak samo, jak tamta indukcyjna. Podejście pragmatyczne ma jednak nie lada zaletę - wystarcza, dopóki rzeczy toczą się po staremu⁷.

Powinniśmy słuchać postulatu racjonalności, bo jest to *powinność moralna*, skoro racjonalność jest *wartością moralną* - takie jest stanowisko Mariana Przełęckiego.

Stanowisko to powinno, rzecz jasna pod pewnymi warunkami, kłaść kres trudnościom. Warunkiem koniecznym zgody na nie jest rozumienie go, a więc zdolność odpowiedzi przynajmniej na pytanie, co to jest wartość moralna. A warunkiem wystarczającym przyjęcia stanowiska Przełęckiego jest zdolność uznania zdania, że *racjonalność jest wartością moralną*. Sprawy mają się tymczasem tak - w każdym razie, u mnie - że z poręczenia Przełęckiego, czyli czerpiąc z jego filozofii nie potrafię uznać tego zdania. Nie potrafię go uznać, bo jego uzasadnienie - na które, i bodaj tylko na nie, pozwala mi filozofia Przełęckiego - sprawia na mnie wrażenie kolistego. Epistemologia ogólna Przełęckiego oraz jego epistemologia wartości są bowiem tak sprzężone, że dostajemy błędne koło, gdy przychodzi do uzasadnienia poglądu, że racjonalność jest dobrem moralnym.

⁷ Por. Ch. S. Peirce: *The Fixation of Belief* (wydania różne, np.: Ch. S. Peirce: *Essential Writings*, w wydaniu E. C. Moore'a, New York-London 1972, s. 120-137). Peirce przekonuje, że pragmatyczna obrona racjonalizmu jest bez zarzutu. Jego obronę wieńczy sugestywny aforyzm: „Trudno nie zazdrościć człowiekowi, który potrafi odrzucić rozum, choć wiemy, jak to się musi skończyć” (tamże, s. 135). Mój kontraforyzm natomiast brzmi: „Trudno zazdrościć człowiekowi, który potrafi odrzucić rozum, choć nie wiemy, jak to się musi skończyć”.

⁸ Przełęcki nigdzie bodaj nie mówi *expressis verbis*, że racjonalność to wartość moralna, ale mówi rzeczy, z których pogląd taki łatwo można wywnioskować, na przykład: przeświadczenia logicznie nieracjonalne naruszają „godność człowieka jako Istoty rozumnej” (zob. *RD*, s. 101, 107), a godność człowieka to wartość moralna (zob. tamże, s. 96), od której sam Przełęcki nie potrafi odstąpić, bo nie potrafi uwierzyć w rzeczy bez racjonalnego pokrycia (zob. tamże, s. 105-106). Nieracjonalność jest też „rodzajem nierzetelności”, a ta ma „aspekt międzyludzki”, jesteśmy więc w kręgu moralności altruistycznej (zob. tamże, s. 101). Zob. też tamże, s. 95, gdzie przytacza Przełęcki zdanie K. Szaniawskiego, że racjonalność „przynajmniej w naszym kręgu cywilizacyjnym jest wartością autonomiczną”.

Uznajemy mianowicie postulat racjonalności, bo racjonalność to wartość moralna, godzi się więc być racjonalistą. To zaś, że racjonalność jest wartością moralną, w pewien sposób rozpoznajemy, tak jak - wedle poglądu Przełęckiego na to, jak docieramy do wartości moralnych, czyli w myśl jego epistemologii wartości - rozpoznajemy wszystkie inne wartości moralne. Wyniki tego rozpoznania natomiast przyjmujemy do wiadomości pod dyktando postulat racjonalności, który wszak przyjęliśmy po rozpoznaniu racjonalności jako wartości moralnej - po rozpoznaniu, przypominam, usankcjonowanym przez postulat racjonalności, bo przyjętym za jego zgodą, w wyznaczonych przezeń granicach. Innymi słowy, nie wolno nam uznać tego, że postulat racjonalności to dobro moralne, wbrew postulatowi racjonalności, ale postulat racjonalności nie wolno nam uznać - by tak rzec dla symetrii wysłowienia - wbrew dobru moralnemu. Postulat racjonalności pracuje dopiero jako dobro moralne, a dobro moralne pracuje dopiero, gdy go nam postulat racjonalności udostępni.

Istnieją dwa sposoby uniknięcia tego koła: pokazać, że go nie ma, lub rozerwać je przez zerwanie z Przełęckiego epistemologią wartości, czyli pokazując, że nie zasługuje na przyjęcie. Sposób pierwszy jest nie do przyjęcia dla mnie, a drugi dla Mariana Przełęckiego.

Filozofia moralności. Pora więc wejść w krąg drugi filozofii Przełęckiego - w jego epistemologię wartości. Jest to *kognitywizm aksjologiczny*, złożony z intuicjonizmu i indukcjonizmu: wartości moralne poznajemy bezpośrednio w aktach intuicji wartości, a indukcja doprowadza nas do wiedzy o prawidłowościach w świecie wartości; intuicja wartości bezpośrednio uzasadnia moją ocenę, że postąpiłem moralnie dobrze, gdy dałem pieniądze dziesięciolatkowi, który prosił o datek na zupę w proszku, a indukcja prowadzi do wniosku, że pomaganie głodnym jest dobre moralnie⁹.

Istnienie intuicyjnego poznania wartości moralnych Przełęcki przyjmuje, „bo narzuca mi się to nieodparcie” /RD, s. 123/, a „intuicję kwalifikującą pewne konkretne czyny jako czyny moralnie dobre skłonny byłbym traktować jako instancję ostateczną” /tamże, s. 129/. Przekonania moralne są przeżyciami poznawczymi, ale poznanie moralne, „odwołując się do szczególnego rodzaju doświadczenia, jakim jest intuicja moralna, odznacza się znacznie mniejszym niż poznanie naukowe stopniem intersubiektywności i wiary-

⁹ Systematyczny wykład swojej epistemologii wartości wraz z rozwiniętą argumentacją na jej rzecz daje Przełęcki w rozdziale 111 (*Poznanie wartości*) książki *Poza granicami nauki*, wyd. cyt. W zbiorze RD, szczególnie w jego części II (*O wartościach moralnych*), wielokrotnie przedstawia swoje stanowisko, jak przystało na racjonalistę, ostrożnie, lecz wyraźnie; zob. s. 67, 121-134, 150-151 (gdzie mowa o niepewności sądów moralnych), s. 156, 158-161, 175-180 (gdzie przedstawia z aprobatą kognitywizm aksjologiczny K. Ajdukiewicza), s. 208, 232-234 (gdzie mowa o „materialnej” racjonalności wartościowań), s. 235-240 (gdzie mowa, w związku z sensem życia, o poznawaniu wartości moralnych oraz ich obiektywności).

godności” (tamże, s. 156). Sądy wartościujące zasługują na interpretację obiektywistyczną - mówią o istniejących w świecie wartościach, „które mu obiektywnie przysługują” (zob. tamże, s. 208). Oceny, w interpretacji kognitywistycznej, są więc autentycznymi zdaniem, a „«trafność» wartościowań pokrywa się po prostu z ich prawdziwością”, przy czym „do zdań oceniających stosuje się po prostu klasyczne pojęcie prawdziwości rozumianej jako zgodność z rzeczywistością” (zob. tamże, s. 232).

W etyce materialnej Przełęckiego istnieje naczelną wartość moralną - „ta, którą tradycyjnie nazywamy «dobrocią»” (tamże, s. 125), zaś „istota czynu moralnie dobrego polega na tym, że jest on podejmowany z myślą o dobru cudzym” (tamże, s. 126). Czyn moralnie dobry można więc utożsamiać z czynem altruistycznym (zob. tamże, s. 125), a zatem „żaden czyn Iksa nie zasługuje na miano czynu moralnie dobrego, jeśli podejmowany jest przez Iksa po to, aby uzyskać jakieś dobro dla siebie samego” (tamże, s. 126).

Zacznę od deklaracji. Moralność Mariana Przełęckiego i moja są do siebie zbliżone. Podobnie jak on, wysokie, choć nie naczelne miejsce przyznaję czynom altruistycznym. To, że nie przyznaję im miejsca aksjologicznie naczelnego, znaczy tylko tyle, że nie zawsze wtedy, gdy mam do wyboru jeden z dwóch niewspółwzględnych czynów, altruistyczny bądź egoistyczny, uznaję za moralnie wskazany czyn altruistyczny i go wybieram. Moją moralność lepiej więc zdaje się wyrażać dyrektywa Schopenhauera: *Nemine laede, imo omnes, quantumpotes, iuva* [Nie krzywdź nikogo, wspieraj raczej każdego według możliwości swojej]¹⁰. Czasami bowiem jestem w moralnej niemożności, by wspierać.

Różne są natomiast nasze filozofie moralności, diametralnie różne - Przełęcki wyznaje kognitywizm, ja natomiast nonkognitywizm w postaci emotywizmu. Przełęcki utrzymuje, że dociera do swoich wartości moralnych w intuicyjnych spostrzeżeniach, ja zaś utrzymuję, że docieram do moich w odczuciach, w aktach aprobaty i dezaprobaty, w apulsjach i repulsjach¹¹. Rzecz jasna, każdy z nas utrzymuje ponadto - w przeciwnym bowiem razie byłibyśmy socjologami, a nie filozofami - że tak jak on mogą i powinni postępować wszyscy ludzie. Nasze filozofie moralności czy metaetyki mają natomiast cechę wspólną: „Oba poglądy są zasadniczo kwestionowalne” (RD, s. 68).

Dokonom w tej sytuacji ważenia obiekcji wobec naszych stanowisk, a Czytelnik rozsądzi, na czyją korzyść przechyla się szala.

¹⁰ A. Schopenhauer: *O podstawie moralności*, przeł. Z. Bassakówna. Warszawa 1994 (reprint wyd. z 1901 r.), s. 38.

¹¹ Przywołuję tę zapomnianą dziś terminologię Leona Petrażyckiego, bo jest składnikiem jego nauki o moralności i prawie, którą cenię (zob. L. Petrażycki: *O nauce, prawie i moralności. Pisma wybrane*, w wyborze J. Lickiego i A. Kojdera. Warszawa 1985, szczególnie s. 142-146, 203-209, 215-227, 239-243).

Przełęcki twierdzi, że istnieje taka sprawność poznawcza, jak intuicja wartości, a jej działanie przynosi dwa owoce - ukazuje mi własność moralną czynu, a tym samym przyporządkowuje denotację przymiotnikowi moralnemu, którego używam mówiąc o tej własności. Mamy więc triadę: intuicja wartości - wartość - przymiotnik moralny.

Skąd wiadomo, że istnieją człony tej triady? Odpowiadam: z deklaracji lub z introspekcyjnych zeznań kognitywistów moralnych, jeśli chodzi o człon pierwszy¹²; dzięki rozumowaniu przez analogię, jeśli chodzi o drugi, a o istnieniu członu trzeciego, przymiotników moralnych, rzecz jasna wiemy wszyscy, kognitywiści na równi z emotywistami, z codziennej praktyki językowej.

Kognitywista mówi, że ma intuicję wartości moralnej; emotywista, że „wyróżniające impresje, dzięki którym poznajemy to, co jest dobre albo złe moralnie, nie są niczym innym niż swoistymi przeżyciami przykrości i przyjemności”, a „działanie, uczucie, charakter, jest cnotliwy, lub występny (...) dlatego, że jego widok sprawia przyjemność albo przykrość swoistego rodzaju”¹³. Gdy przychodzi do ocen moralnych, „odwołać się trzeba do decyzji, jakie podejmuje uczucie”, a emotywista „definiuje cnotę jako *wszelkie działanie lub wszelką cechę umysłu, które wzbudzają w obserwatorze przyjemne uczucie aprobaty*”¹⁴.

Mamy zatem symetrię - każdy wyznaje swoje, obaj zaś mówią o zdarzeniach mentalnych zachodzących w ich umysłach, jeden o intuicjach, drugi o emocjach. Pozorna to symetria, w istocie bowiem mamy asymetrię - referencjalną i epistemiczną. Referencjalną, bo nie wiadomo, do czego odnosi się wyrażenie „intuicja wartości moralnej”, a epistemiczną, bo nie wiadomo tym samym, co miałoby nas upewniać, że gdzieś coś takiego występuje - zdani tu jesteśmy na zapewnienie, że występuje. „Przeżycie przykrości”, „przeżycie przyjemności” natomiast to wyrażenia o dobrze określonej denotacji - określonej, tak jak denotacje podstawowego słownika predykatów obserwacyjnych, we wczesnej fazie opanowywania języka. Przekonujemy się natomiast, że gdzieś jest przykrość, a gdzieś przyjemność, rozmaitymi sposobami, wśród których zaufanie do introspekcji ani nie jest pierwsze, ani ostateczne. Odnoszę więc wrażenie, że z tego starcia, gdzie stawką jest sama podstawa moralności, emotywista wychodzi z punktem na swoją korzyść.

Przyjrzyjmy się zatem rundzie ontologicznej, w której rozstrzyga się pytanie, jak istnieją wartości moralne. Obiektywnie, w samym świetle -

¹² Zob. na przykład omówienie kognitywistycznego ujęcia emocji moralnych, PGN, s. 37, pokazujące deklaracyjny charakter tego ujęcia.

¹³ D. Hume: *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski. Warszawa 1963, t. II, s. 261.

¹⁴ D. Hume: *Badania dotyczące zasad moralności*, przeł. A. Hochfeld. Warszawa 1975, s. 144, 145.

odpowiada kognitywista; subiektywnie czy, w każdym razie, pochodnie względem uczuć moralnych, jako ich tak zwane korelaty - powie ten drugi.

Co na swoją obronę ma kognitywista? Wedle mojego rozeznania, argument przez analogię: tak jak odpowiednikami spostrzeżeń wzrokowych są, powiedzmy, barwy tęczy, tak odpowiednikami intuicyjnych spostrzeżeń moralnych są moralne własności moich postępów. Rozumowanie przez analogię byłoby tu wydajne, gdyby nie szkopał, odsłonięty przez rundę poprzednią. Otóż, wniosek tego rozumowania, że wartości moralne istnieją w samym świecie, jest hipotezą o nieznaney wartości prawdziwościowej, dopóki nie potwierdzi jej doświadczenie. Doświadczenie kognitywisty tymczasem to jego intuicje moralne, czyli coś, czego istnienie stoi pod znakiem zapytania. To zaś daje dwa następstwa: nie potrafimy sprawdzić hipotezy, do której prowadzi owo rozumowanie przez analogię, ale najpierw - nie potrafimy do niej dojść, skoro pod znakiem zapytania stoi wyjściowa analogia epistemologiczna, między władzami poznawczymi, bez której nie ma analogii ontologicznej między ich przedmiotami¹⁵. Odnoszę więc wrażenie, że i tę rundę, gdzie stawką jest przedmiot moralności, emotywista kończy z punktem na swoją korzyść.

Przełęcki broni ponadto kognitywizmu lub, co na jedno wychodzi, dezawuuje emotywizm za pomocą argumentacji redukcyjnej, *argumentacji do najlepszego wyjaśnienia*¹⁶. Przyjrzę się temu, ale przedtem zastrzeżenia: mój obraz tego rozumowania to produkt interpretacji, a interpretacje to przypuszczenia, to zaś wpływa na moc zarzutów pod adresem tego, co zinterpretowane.

Oceny moralne - zauważa trafnie Przełęcki - wypowiadamy w zdaniach oznajmujących, spory moralne toczyliśmy jako spory rzeczowe, nie zaś jako manifestacje emocji, dążymy do znalezienia sensu życia, a konflikty polityczne traktujemy jako konflikty poglądów, nie zaś jako konflikty upodobań politycznych. Otóż *najlepszym wyjaśnieniem* tego stanu rzeczy - wnosi Przełęcki - jest to, że zdania oceniające są nie tylko syntaktycznie, lecz też semantycznie oznajmujące, bo opisują fakty; że w sporach moralnych dociekamy prawdy moralnej, czyli tego, jak się rzeczy moralnie mają, bo wiemy, że możemy wiedzieć, jak się mają; że sens życia wiążemy z osiąganymi w nim obiektywnymi wartościami moralnymi; że konflikty polityczne toczą

¹⁵ Przełęcki korzysta z dwóch analogii semantycznych: predykatywnej - że wbrew pozorom predykaty moralne są nie bardziej ułomne semantycznie niż empiryczne (zob. *PGN*, s. 34-35); zdaniowej - że zdaniom moralnym odpowiadają stany rzeczy, podobnie jak empirycznym, tyle że w tych pierwszych mowa o wartościach, a w drugich o jakościach zmysłowych (zob. tamże, s. 41-42). Wszystko jednak, jak przyznaje, zależy od rozstrzygnięcia „najtrudniejszego bodaj problemu w filozofii wartości: problemu poznania wartości” (zob. tamże, s. 36). Kognitywistyczne rozstrzygnięcie tego problemu, z którego ryzykowności Przełęcki w pełni zdaje sobie sprawę (zob. tamże), mnie nie przekonuje.

¹⁶ Wywody, które tak interpretuję, występują w stosunkowo zwartej postaci w *PGN*, s. 38-46, a rozproszone uwagi o takim charakterze występują w zbiorze *RD*.

się o słuszość moralną ustrojów i instytucji politycznych, czyli o przysługiwanie im obiektywnych wartości moralnych. Krócej, najlepszym wyjaśnieniem tego stanu rzeczy jest kognitywizm aksjologiczny, dokładniej - stany rzeczy (status ocen moralnych, status wartości moralnych) opisywane przez kognitywizm aksjologiczny.

Otóż, nie jest to najlepsze wyjaśnienie, istnieje bowiem lepsze. A wygląda następująco: zachowujemy się tak jak - zgodnie z opisem Przełęckiego - się zachowujemy, *bo się nam wydaje, że* kognitywizm jest prawdziwy. Z tego natomiast, że się nam tak wydaje, nie wynika, iż jest prawdziwy. Innymi słowy, z tego, że mamy kognitywistyczne nawyki myślowe, wcale nie wynika, że ta mentalność to siedlisko prawdy, a nie złudzenia. Aby więc wnosić z racjonalną dozą prawdopodobieństwa, na podstawie naszych zachowań językowych, o istnieniu wartości moralnych i o tym, jak do nich docieramy, trzeba przejść od kognitywistycznych wyobrażeń do rzeczywistości. Przejścia tego nie da się jednak dokonać bez kognitywizmu, czyli bez tego, co redukcja do najlepszego wyjaśnienia miała wysoce uprawdopodobnić.

Spada na mnie rzecz jasna obowiązek wyjaśnienia owej iluzji kognitywistycznej, tu tymczasem stać mnie tylko na uwagi szkicujące kierunek wyjaśnienia. Po pierwsze, przed przystąpieniem do wyjaśnienia, trzeba ustalić empirycznie, jak rozpowszechnione są metaetyczne przekonania kognitywistyczne. Po drugie, w podejściu do językowej instytucji asertorycznych zdań oceniających warto zachować ostrożność, śladem uwagi rzuconej ongi przez filozofa języka potocznego¹⁷ - że do języka tego należy pierwsze słowo, lecz nie ostatnie. Po trzecie i może najważniejsze, trzeba uwzględnić, że na nasz sposób myślenia i mówienia o moralności oddziałują deformująco potężne czynniki - interesy oraz sama organizacja dyskursu moralnego. Interesom naszym sprzyja bowiem wygłaszanie ocen i nakazów moralnych w stroju prawd, zaś dyskurs moralny to splot ocen i opisów, a wśród tych pierwszych mamy oceny autoteliczne i mamy instrumentalne, czyli krypto-opisy. Naturalną natomiast rzeczy kolejną opisowe frakcje tego splotu narzucają nam widzenie wszystkiego, co w nim występuje, na swój obraz i podobieństwo.

Pamiętam uczucie bezradności, gdy stanąłem wobec pytań: „Dlaczego koniecznie trzeba być szlachetnym? Co ja mam odpowiedzieć takiemu czystej krwi łajdakowi, gdy mnie spyta, dlaczego koniecznie on miałby być szlachetnym?”¹⁸. Nie ma jednak powodów do bezradności. Pytania te są źle postawione, mają zły adres. Rozum bowiem jest tu bezsilny, rozum odrzuci każdą swoją intuicję i każdy swój argument. I łajdakowi natomiast, i szlachet-

¹⁷ Był nim, jeśli mnie pamięć nie zawodzi, J. L. Austin.

¹⁸ Pytania te stawia bohater *Młodzika* (zob. T. Dostojewski: *Młodzik*, przełożyli M. Bogdaniowa i K. Bleszyński. Warszawa 1929, s. 73).

nemu, by stać się sobą, „odwołać się trzeba do decyzji, jakie podejmuje uczucie”.

Epistemologia wartości, za którą opowiada się Przełęcki, wyprowadza go tedy poza standardowy racjonalizm. Racjonalista standardowy osiąga wiedzę przez doświadczenie zmysłowe i przez rozumowanie; doświadczenie mówi mu o faktach, rozumowanie o związkach między nimi oraz o związkach między pojęciami. Człowiek Przełęckiego wie więcej, bo *poznaje* też - dzięki intuicji moralnej, którą Przełęcki w nim znajduje - świat etyki, dobro i zło moralne. Człowiek Przełęckiego jest więc intelektualnie i moralnie atrakcyjny - bo jest mądrzejszy, skoro wie tam, gdzie człowiek racjonalizmu standardowego tylko czuje i chce, a świat tamtego jest zespolony, bez przepaści dzielącej fakty od wartości. Cóż, kiedy *tamten człowiek w moich oczach nie istnieje*, nie potrafię bowiem przyjąć nieodzownej, by do niego dotrzeć, filozofii Mariana Przełęckiego. Stoi temu na przeszkodzie nasza wspólna wartość - postulat racjonalności.

Filozofia religii. Filozof nie może pominąć religii. Nie ma pełnej filozofii bez filozofii religii, bo nie ma świata ludzi bez religii. Filozof o zainteresowaniach Przełęckiego nie może pominąć religii, jest bowiem frapująca epistemologicznie i moralnie. Epistemolog musi spytać: Jakie są podstawy prawomocności przekonań religijnych? Etyk nie uniknie pytania: Jaka jest rola przekonań religijnych w naszym życiu moralnym?

Marian Przełęcki uprawia filozofię religii¹⁹. Są w niej dwie części - spekulatywna oraz praktyczna. Spekulatywna dotyczy tego, co filozof nazywa poznaniem religijnym, i bada dwie sprawy: sensowność dyskursu religijnego oraz zasadność przekonań religijnych; praktyczna dotyczy głównie religii jako nauczycielki życia i wspomóżycielki człowieka, który jawi się Przełęckiemu „jako ktoś, kto budzi najwyższe współczucie, kto zasługuje na nieograniczone miłosierdzie” (*RD*, s. 100), bo filozof dostrzega „człowieczą nędzę: cierpienie, lęk, niepewność, zwątpienie, rozpacz” (tamże, s. 101).

Spekulatywna Przełęckiego filozofia religii jest krytyczna, bo „przesądza o irracjonalności tej postawy przekonaniowej, którą określa się mianem wiary religijnej” (*PGN*, s. 78), a jego praktyczna filozofia religii jest apologetyczna, bo wienczy ją wniosek, że „pociecha, jaką nam ona [*scil.* religia - B. C.] niesie - może przeważać ujemną wartość jej nieracjonalności” (*RD*, s. 104).

Ta pierwsza, spekulatywna, budzi w pewnej mierze moją aprobatę, a ta druga, praktyczna - sprzeciw. Przedstawię moje stanowisko wobec tej pier-

¹⁹ Swoją epistemologię religii przedstawia Przełęcki w rozdziale V (*Poznanie religijne*) książki *Poza granicami nauki*. Zawartemu tam zwięzłemu krytycznemu omówieniu głównych dowodów istnienia Boga (zob. tamże, s. 72-78), moim zdaniem, mało co dorównuje w literaturze filozoficznej poświęconej tej problematyce. W rozprawach zbioru *RD* szczególną wagę przywiązuję do artykułu o racjonalności wierzeń religijnych oraz do wypowiedzi o „prawie do wiary” (zob. tamże, s. 88-104).

wszej²⁰, ale przedtem lapidarnie to, czego stanowisko to dotyczy, czyli główne myśli Przełęckiego epistemologii religii.

„Religia” to, w ujęciu Przełęckiego, słowo o dwóch co najmniej sensach - szerszym i węższym. „Sens węższy związany jest bezpośrednio z pojęciem Boga”, rozumianym na ogół „osobowo”, najczęściej z tym pojęciem, „które charakteryzuje wielkie religie monoteistyczne: judaizm, chrześcijaństwo i islam” (PGN, s. 69, 72). Sens szerszy „wiąże się raczej z ogólnym pojęciem «sacrum» (...) «świętości» świata, jego «ukrytego sensu» (...) «gruntu», «drugiego planu» istnienia itp.” (tamże, s. 70).

Mamy zatem dwa rodzaje religii, odpowiadające dwóm jej pojęciom. Wolę mówić o religiach figuratywnych (u Przełęckiego to religie *sensu stricte*) i niefiguratywnych (religie *sensu largo*), bo w pierwszych mamy upostaciowane panteony, a w drugich bezpostaciowe „siły”, „substancje”, „ład” świata itp.²¹.

Język religii jest mniej lub bardziej niecodzienny, a przede wszystkim jest nieempiryczny. Powstaje więc pytanie, co - bo nie zwykle „świeckie” doświadczenie - nadaje mu sens? Przełęcki w tej kwestii, tak jak w kwestii zasadności twierdzeń religijnych, skłonny jest zajmować „stanowisko dalekie do skrajności” (PGN, s. 65) i skłonności tej ulega, wspierając ją staranną argumentacją. W każdym razie, język religii figuratywnych jest według niego zasadniczo sensowny - choć bardzo nieokreślony, niejasny i niejednoznaczny (zob. tamże, s. 68) - a jego kluczowe wyrażenia (nazwy bóstw, predykaty mówiące o ich własnościach) uzyskują sens przez swego rodzaju semantyczne odpączkowsywanie od wyrażen świeckich, przez analogię, przez umetaforyzowanie (np. monoteistyczne pojęcie Boga Ojca to metafora zwykłego ojcostwa). Językowi religii niefiguratywnej sens nadaje doświadczenie religijne w sensie szerszym, które Przełęcki uznaje też „za bezpośrednie źródło poznania religijnego” (PGN, s. 71).

Tyle, w drakońskim skrócie, o Przełęckiego semantyce języka religii. Przejdźmy do jego metodologii przekonań religijnych. Mamy w niej najpierw obiegowe rozróżnienie uzasadniania bezpośredniego i pośredniego. Korzystając z niego oraz z rozróżnienia dwóch rodzajów religii, zasadność przekonań religijnych opiszę, za Przełęckim, następująco. Przekonania niefigura-

²⁰ Rezygnuję z rozważania praktycznej filozofii religii. Wymaga to osobnej uwagi. Najważniejsza jest tu, w moim odbiorze, wypowiedź o prawie do wiary (zob. RD, s. 98-104). Oto jej myśl główna: wierzenia religijne są logicznie nieracjonalne, lecz wtedy, gdy nas ulepszają moralnie, mamy prawo do wiary, „ważniejsze bowiem, aby być dobrym, niż aby być rozumnym” (tamże, s. 103).

Stanowisko to budzi moje obawy. Jedyne nazwę dwie z nich. Obawiam się, po pierwsze, *równi pochyli*, gdy tu sobie pozwolimy na odstępianie od racjonalności, wszędzie może nas to spotkać. Obawiam się, po drugie, że licencja, którą przyznaje nam tu Przełęcki, nie obywa się, w ostatniej instancji, bez zasady *cel uświęca środki*, która skądinąd budzi moją obawę pierwszego typu.

²¹ Użycie cudzysłowów świadczy, że napotykam, tak jak Przełęcki, na trudności, gdy przychodzi do opisu treści tych religii.

tywne uzasadnia bezpośrednio, i tylko tak, doświadczenie religijne w sensie szerszym, ponieważ jednak jego treść Jest trudno uchwytana”, a warunki jego wiarygodności „są trudne do ustalenia i zrealizowania”, niefiguracywne przekonania religijne są niejasnymi i niepewnymi domysłami (zob. *PGN*, s. 72). Przekonania religii figuratywnych natomiast (takich jak np. monoteizmy) uzasadniają pośrednio, i tylko tak, różne argumenty. Te, gdy są dedukcyjne, są błędne, gdy zaś, indukcyjne, są niedostateczne (zob. tamże, s. 72-77). Gdy zaś uznajemy twierdzenia takich religii - w myśl postulatu racjonalności - równie słabo, jak słabo są uzasadnione, są niejasnymi i niepewnymi domysłami, „zgodnie ze stopniem nieokreśloności i ryzykowości”, jakim są nieuchronnie obarczone (zob. tamże, s. 77-78).

Pora na mnie. Zacznę od religii figuratywnych. Przyjmuję bez zastrzeżeń Przełęckiego diagnozę bezzasadności przekonań religijnych. Diagnoza ta jest dziś skądinąd szeroko podzielana, a w odniesieniu do dedukcyjnych dowodów istnienia Boga jest „podzielana niemal powszechnie” (tamże, s. 74). Przyjmuję tę diagnozę, lecz kosztem gwałtu na sobie. Moim zdaniem bowiem, kluczowe wyrażenia religii figuratywnych, z tezą teizmu na czele, są pozbawione sensu poznawczego, to zaś pozbawia nas troski o ich zasadność - są poza zasadnością i bezzasadnością, skoro nie wiemy, co mianowicie mielibyśmy uzasadniać²².

Mojego zdania Przełęcki rzecz jasna nie podziela, nie podziela go też wielu filozofów, których nazwałbym, tak jak siebie, racjonalistami. W tej sytuacji i w położeniu, w którym tu nie sposób toczyć tego sporu, zawieszam moje zdanie²³.

Zawieszam je interesownie. Traktując bowiem zdania religii jakby były sensowne, dostaję werdykt: (choćby były sensowne) *są pozbawione racji*. Innymi słowy, zawieszając moją semantykę języka religii, uzyskuję dostęp do całej Przełęckiego filozofii religii, ta zaś jest taka, że w gruncie rzeczy *nie mam o co kruszyć kopii*. Różnica bowiem między „poznaniem niedostatecznie określonym i niedostatecznie uzasadnionym” a czymś, co nazywam niepoznaniem, między dyskursem „notorycznie niejasnym i niejednoznaczny” a czymś, co nazywam pseudodyskursem - jest ledwie znikomą różnicą stopnia. Przyzna to ten, kto się zgodzi, że - by sparafrazować Przełęckiego - dychotomiczne pojęcia sensu i uzasadnienia zdań można zastąpić pojęciami stopniowalnymi (zob. *PGN*, s. 77).

Mam natomiast o co kruszyć kopie, gdy chodzi o zbudowaną, zdaniem Przełęckiego, na opoce niefiguracywnego doświadczenia religijnego (doś-

²² Zdania tego broniłem w książce *Przekonania religijne*. Warszawa 2000, w jej Części głównej: *Sensy*.

²³ Przedstawiam, wraz ze szkicem argumentacji, moje stanowisko w uogólnionej postaci tego sporu w artykule *Przeciw transempirystom*, zamieszczonym w tym numerze „Edukacji Filozoficznej”,

wiadczenia religijnego w sensie szerszym) religię niefiguratywną, o jego religię *sensu largo*, która nas wiedzie ku świętości świata. Zaczyna się od tego, że nie wierzę w istnienie czegoś takiego, jak owo doświadczenie religijne. Nie wierzę, bo zapewnienia, że istnieje - zapewnienia dotyczące czegoś tak ważnego, a zarazem tak mgliście określonego i tak słabo udokumentowanego - nie pozwalają mi w owo coś uwierzyć. Mam tu ponadto, oprócz wyznania, oświadczenie bodaj mocniejsze. Otóż, nie widzę racji, dla których Przełęcki - słusznie aprobując argument, że to religia poprzedza figuratywne doświadczenie religijne (doświadczenie religijne *sensu stricto*), a nie na odwrót, że więc jest ono produktem religijnej interpretacji jakichś przeżyć, nie zaś podstawą logiczną wierzeń religijnych²⁴ - nie odnosi tego *mutatis mutandis* do niefiguratywnego doświadczenia religijnego. Moim zdaniem, przekonanie religijne, że świat jest święty i tajemniczy, jest dziełem pojęciowej obróbki jakichś przeżyć, nie zaś ich reprodukcją, a owa obróbka wymaga skądinąd kodu znacznie bardziej wyrafinowanego niż ten, który prowadzi mistyka do przekonania, że osiągnął jednię z osobowym bóstwem.

Choćbym jednak uwierzył w istnienie niefiguratywnego doświadczenia religijnego, Przełęckiego charakterystyka tego doświadczenia nie pozwala mi uznać go za poznanie. Według niego bowiem, przeżycia składające się na to doświadczenie „są to również pewne przeżycia wartości” (*PGN*, s. 71). Przeżycia wartości natomiast nie są przeżyciami poznawczymi - chyba że słuszny jest kognitywizm aksjologiczny, czego nie potrafię uznać (zob. wyżej rozważania w rozdziale o filozofii moralności). A ponieważ nie dowiaduję się, czym - poza przeżywaniem wartości - jest niefiguratywne przeżycie religijne, odrzucam zdanie Przełęckiego, że „doświadczenia religijne w owym sensie szerszym mogą rościć sobie pretensje do tego, aby stanowić uzasadnienie pewnych wierzeń religijnych” (*RD*, s. 93), wierzeń religijnych skądinąd „w najluźniejszym tego słowa znaczeniu”, przekonań „raczej o treści metafizyczno-religijnej niż specyficznie religijnej” (zob. tamże, s. 93-94).

Gdyby zaś przyszło do odpowiadania na pytanie, o co może chodzić, gdy mowa o doświadczeniach religijnych „w owym sensie szerszym”, siedłbym w następującym kierunku: chodzi o podniosłe nastroje, dla ogólnikowej werbalizacji których mamy zawsze pod ręką usłużny kod religijny czy parareligijny. *Nie istnieją doświadczenia religijne, istnieją doświadczenia, którym*

²⁴ Argument ten przedstawia przywoływany przez Przełęckiego Stanisław Ramko w rozprawie *On Leszek Kołakowski's views on religion*, „Dialectics and Humanism”, 1986, nr 1. Krytykę doświadczenia religijnego przeprowadziłem w książce *Przekonania religijne*, wyd. cyt., s. 82-97 (w kontekście rozważań o semantyce języka religii) oraz s. 173-175 (w kontekście rozważań o zasadności przekonań religijnych).

narzucamy kostium religijny. A skąd ten kostium? To wielkie pytanie, na które odpowiadamy i musimy odpowiadać po świecku²⁵.

Zakończenie. Ta rzecz o filozofii Mariana Przełęckiego obfituje w pominięcia. Wymienię niektóre: pomijam metafizykę Przełęckiego z rozważaniami o metaforze w filozofii. Pomijam istotne treści jego etyki materialnej wraz z jej antropologicznym podłożem, czyli Przełęckiego obrazem losu człowieka, z jej ewangeliczną „oprawą”, z ideami tolerancji, pokory, wezwaniem do powstrzymywania się od moralnego osądu, do nieagresji wobec krzywdziciela, a pomocy krzywdzonemu. Pomijam filozofię sztuki z jej fascynującym pytaniem naczelnym o warunki możliwości poznania przez sztukę; a skoro mowa o sztuce, z satysfakcją odnotuję zbieżność naszych upodobań artystycznych - kochamy muzykę i wysoko cenimy wielkie pisarstwo, poezję i prozę Jarosława Iwaszkiewicza. Podobnie, satysfakcję sprawia mi to, że Przełęcki opowiada się za „tak czy inaczej rozumianym socjalizmem” (w tekście *Co zawdzięczam Tadeuszowi Kotarbińskiemu?*; zob. *RD*, s. 119).

Wybacalne są, twierdzą nieskromnie, te pominięcia, jeśli udało mi się przeprowadzić mój zamiar podstawowy: uchwycić rdzeń filozofii Przełęckiego, konstrukcję nośną tej budowli. Stałem się przeniknąć tę filozofię i stosować ją w badaniu ciągle niezbadanych rzeczy. Doprowadziło to do krytyki i nie mogło być inaczej, myśl żywa bowiem żyje w krytyce. Gdybym nie potrafił zdobyć się na krytykę, gdybym nie potrafił przeciwstawić się Przełęckiemu, byłby to znak, że wieloletnie obcowanie z jego myślą poszło na marne.

^a Istnieje paralelizm między epistemologiczną krytyką doświadczenia religijnego a diagnozą antropologiczną „usposobienia religijnego”, którą przedstawił Karol Marks, notując w siódmej tezie o Feuerbachu, że „usposobienie religijne» jest wytworem społecznym” (zob. K. Marks: *Tezy o Feuerbachu*, wydania różne, np. K. Marks, F. Engels: *Dzieła*. Warszawa 1975, t. 3, s. 7). (Na tę myśl Marksa, rozwijaną szerzej w *Ideologii niemieckiej*, zwróciłem uwagę dzięki lekturze Franza Mehringa *Historii socjaldemokracji niemieckiej*, w przekładzie Eddy Werfel. Warszawa 1963, tom 1, s. 437).

KRYSTYNA KRAUZE-BŁACHOWICZ

Uniwersytet Warszawski

ALAN Z LILLE (OK. 1116-1202/1203)

Alan z Lille, *Doctor universalis*, urodził się w Lille we Flandrii ok. roku 1116. Domniemaną datę jego urodzenia ustalano dawniej na ok. 1128 roku, zakładając, że przybył on do Paryża nie wcześniej niż w roku 1148, czyli nie przed wyjazdem Jana z Salisbury, u którego nie ma żadnej wzmianki o Alanie. Miałby on wtedy, zwyczajem młodzieży zjawiającej się w Paryżu, nie więcej niż 20 lat. Obecne datowanie jest możliwe dzięki odkryciu grobu Alana w Cîteaux. Ekspertyza ustaliła, że zmarł on w wieku ok. 86 lat, co przy przyjęciu bardzo prawdopodobnej daty śmierci w roku 1202 wskazuje rok 1116 jako jego datę urodzenia. Do Paryża przybył zatem wcześniej niż dotąd sądzono, tzn. ok. roku 1136. Po studiach w Paryżu i być może w Chartres pod kierunkiem Gilberta z Poitiers, nauczał w Paryżu i zapewne w Montpellier. Możliwe, że w Langwedocji spędził kilka lat, lecz nie sposób tego z całą pewnością ustalić. Był to teren wzmożonej działalności cystersów i być może właśnie tutaj Alan nawiązał z nimi bliski kontakt. Przybył do Cîteaux na jakiś czas przed śmiercią. Jak długi - nie wiadomo. Zwyczajem biskupów, opatów, kapłanów i znanych osób świeckich było wówczas spędzanie ostatnich lat, a niekiedy ostatnich chwil życia u cystersów.

Znamy tylko dwie daty z życia Alana i przybliżoną datę jego śmierci. Był w Paryżu w roku 1194. Jego pobyt odnotowany jest w kronikach Ottona ze Św. Błażeja w kronice na rok 1194. W lipcu 1200 roku przebywał w Maguelone, gdzie był świadkiem ugody pomiędzy proboszczem Maguelone i templariuszami. Alberik z Trois-Fontaines podaje rok 1202 jako datę jego śmierci. Alberik jednak posługiwał się systemem paschalnym w określaniu roku: tak więc początkiem roku 1202 jest dla niego Wielkanoc tegoż roku. To znaczy, że Alan zmarł pomiędzy 14 kwietnia 1202 roku a 5 kwietnia 1203.

Pełną listę dzieł Alana zamieścił J. Sherida. we wstępie do angielskiego przekładu *De planetu naturae*, dzieląc je na dwie grupy: nieliterackie i literackie. Wymieńmy ważniejsze. Wśród dzieł nieliterackich znajdują się głównie pisma teologiczne: *Summa „Quoniam homines”*, *Regulae caelestis iuris*, znane bardziej jako *Regulae theologicae*, *De fide catholica contra haereticos*, *De virtutibus et vitiis* i *Sermo de sphaera intelligibili*. *De fide catholica* jest dziełem przeciwko heretykom. Każda z czterech ksiąg tego dzieła jest poś-

*

Tekst ten ukaże się w planowanej książce: M. Frankowska-Terlecka (red.): *Wszystko to ze zdiwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XII wieku*.

więcona jednej z czterech grup: Albigenom, Waldensom, Żydom i Muzułmanom. Przy tej okazji należy powiedzieć, że autorem innego dzieła o podobnej tematyce: *De arte fidei contra haereticos*, przypisywanego dawniej Alanowi jest Mikołaj z Amiens. Poza pismami wymienionymi wyżej, znane są: *Liber in distinctionibus dictionum theologicalium*, który daje literalne, alegoryczne i moralne objaśnienie słów pojawiających się w *Biblii* i jest pierwszym słownikiem średniowiecznym, biorącym pod uwagę alfabetyczny porządek słów, oraz *Elucidatio in Cantica canticorum*, napisana na prośbę przeora Cluny. Zachował się zbiór kazań Alana, a także komentarze: do *Credo* apostolskiego - *Super symbolum apostolorum*, do *Credo* nicejskiego - *Expositio super symbolum*, do *Ojciec nasz*: *Expositio cuiusdam super orationem Dominicam*. Najbardziej rzeczowy i wyczerpujący spośród tych trzech komentarzy jest pierwszy. Znamy nadto *Liber poenitentialis* - poradnik dla spowiedników. Alan doradza w nim kapłanom postępowanie podobne zachowaniu lekarza przy łóżu pacjenta.

Wśród dzieł literackich Alana zachował się *Liber parabolarum*, krótki utwór napisany strofką elegijną, zawierający wiele przysłów i złotych myśli. *Rhythmus de incarnatione Christi* opisuje Wcielenie z punktu widzenia siedmiu sztuk wyzwolonych i pokazuje, że przekracza Ono wszystkie prawa natury. *Rhythmus de natura hominis fluxa et caduca* - przypomina ludziom o przemijaniu. Dwa najwybitniejsze dzieła literackie Alana to: *Skarga Natury* (*De planctu naturae*) i *Antiklaudianus* (*Antyklaudian*). *Skarga Natury* powstała prawdopodobnie w latach 60. lub wczesnych 70. XII w. Jest to utwór alegoryczny należący do gatunku satyry menippejskiej, prozy poetyckiej przeplatanej metrum, gatunku pielęgowanego przez późną starożytność. Marcjan Capella, Boecjusz i Piotr z Compostella są w tej dziedzinie godnymi poprzednikami Alana i ich dzieła nie pozostały bez wpływu na jego poemat. W *Skardze Natury* Alan zawiera, mającą swe źródło w Szkole w Chartres, syntezę biblijnego przekazu *Księgi Rodzaju* i teorii czterech elementów w ujęciu Platona. Rozszerza odziedziczony po Bernardzie Silvestris pogląd, iż Natura pośredniczyła w stworzeniu świata i że jej władza obejmowała wszelkie życie na ziemi, przypisując jej nadto utworzenie porządku etycznego. Treścią dzieła jest spotkanie Alana z Naturą, a właściwie ekstatyczna wizja poety, wywołana pojawieniem się Natury w postaci pięknej panny zasmuczonej upadkiem obyczajów. W opisie zepsucia moralnego ludzkości, któremu Natura pragnie położyć kres, na plan pierwszy wysuwa się opis grzesznych praktyk erotycznych, przede wszystkim homoseksualnych. Dzieło Alana kończy się odczytaniem przez kapłana i wysłannika Natury, Geniusza, edyktu Natury zawierającego potępienie grzeszników. Edykt ten sformułowany jest w stylistyce ekskomuniki kościelnej.

W dziele Alana *Anticlaudianus* datowanym na ogół na lata 1181-1183 i stanowiącym swoistą kontynuację poprzedniego utworu, ta sama bohaterka - Natura - zamierza przezwyciężyć problem grzechu przez stworzenie doskonałego człowieka. Pragnąc dopełnić tego dzieła wysyła upersonifikowaną Phronesis - Mądrość z prośbą do Boga, by ten stworzył duszę „nowego człowieka”. Poemat opowiada w alegorycznej formie o podróży Mądrości. Niezbędną pomoc w staraniach Natury i Mądrości zapewniają cnoty i siedem sztuk wyzwolonych, a wreszcie teologia. Alan poświęca wiele miejsca opisowi tych dyscyplin, kładąc szczególny nacisk na rolę arytmetyki i muzyki, uznając je po platońsku za najważniejsze źródło harmonii panującej w człowieku. Dzieło Alana stanowi kwintesencję szartryjskiej idei zjednoczenia sztuk wyzwolonych, teologii i wiary, służącego osiągnięciu wiedzy doskonałej. Tytuł dzieła nawiązuje - przez zaprzeczenie - do poematu poety Klaudian (IV/V w.), który chcąc ośmieszyć negatywnego bohatera swego utworu, prefekta rzymskiego Rufina przywołał na pomoc wszystkie wady. Alan, przeciwnie, wzywa cnoty, by pomogły mu w ukształtowaniu doskonałego człowieka.

Świetna znajomość literatury klasycznej i chrześcijańskiej oraz wszechstronne wykształcenie Alana w zakresie sztuk wyzwolonych, filozofii i teologii wciąż prowokują spekulacje na temat, kiedy i gdzie zdobył on tak znakomite przygotowanie. Do dziś uczeni nie odpowiedzieli zadowalająco na te pytania. Podejmują jednak pewne próby rekonstrukcji losów Alana i okoliczności powstania *Skargi natury*, próby, które wobec szczupłości materiału źródłowego należy traktować z dużą ostrożnością. Pamiętając o tym zastrzeżeniu przedstawimy niektóre z bardziej interesujących hipotez, zaznaczając, że tylko ich warunkowy charakter pozwala na to, by umieścić je tutaj obok siebie, mimo iż w niektórych punktach przeczą sobie wzajemnie.

Jedna z hipotez zaproponowana w 1987r. przez Françoise Hudry dotyczy bezpośrednich przyczyn powstania *Skargi Natury* i gwałtownego ataku Alana na zepsucie moralne, dotyczące prawdopodobnie czasu i środowiska znanego mu bliżej. Za podstawę dla swej hipotezy F. Hudry przyjmuje treść niedawno odnalezionego w angielskim czternastowiecznym manuskrypcie prozaicznego prologu do *Skargi Natury*, pominiętego w zachowanych przekazach całości dzieła. W prologu tym autor wyraźnie stwierdza, że opisuje współczesną mu rzeczywistość. To miałyby być, zdaniem Hudry, przyczyną, dla której wstęp wyłączono z całości dzieła - kierowano się obawą przed ujawnieniem prawdziwych bohaterów krytyki Alana. Do jakich zatem zdarzeń i osób miałyby nawiązywać dzieło Alana? Zdaniem F. Hudry, brak kontroli papieskiej nad klerem angielskim oraz zły przykład płynący z góry sprzyjał rozluźnieniu obyczajów. Tak więc końcowe sceny *Skargi* mogłyby stanowić zachętę, by Kościół potępił wreszcie duchowieństwo angielskie

i objął kontrolą klasztory w tym kraju. Można by sądzić, że Natura, na której wezwanie pojawia się Geniusz, w rzeczy samej odwołuje się do Rzymu, by ten wysłał do Anglii legata, któremu powierzy przywrócenie porządku w tamtejszym Kościele. Głównym winowajcą, którego bezkarność wpływała na obniżenie morale duchowieństwa mógł być, zdaniem wspomnianej uczo-nej, Roger z Pont-l'Eveque, arcybiskup Yorku (1153-1181). Zapis jego po-czynów zawdzięczamy Janowi z Salisbury. Jan opisuje, jak we wczesnych latach 50. dwunastego wieku duchowny ten uwiódł młodego mnicha, który wiedziony wyrzutami sumienia nadał sprawie rozgłos. Roger rozkazał mło-dzieńca oślepić. Ten jął się jeszcze głośniejsze skarżyć na swój los. Wtedy Roger przekazał go przekupionemu sądowi świeckiemu, z wyroku którego młodego mnicha powieszono. Sprawa nabrała szerszego rozgłosu, ale zakończyła się jedynie cichą pokutą, którą przyjął od winowajcy Teobald, arcybiskup Can-terbury. Wznieciło to oburzenie w Kurii Rzymskiej. Roger udał się zatem do Rzymu i tam dzięki wpływom kardynała Grzegorza ze Sw. Anioła, oraz - jak twierdzi z przekazem Jan z Salisbury - dzięki licznym prezentom rozdawa-ny w kurii, uzyskał uniewinnienie. Wiele lat później, w sporze, który roz-gorzał pomiędzy arcybiskupem Canterbury Tomaszem Becketem a królem Henrykiem II, Roger z Pont l'Eveque stanął po stronie króla. Przedmiotem sporu były tzw. konstytucje clarendońskie z roku 1164 znacznie ogranicza-jące przywileje Kościoła w Anglii, w szczególności nakazujące wyłączenie wielu spraw sądowych spod jurysdykcji kościelnej. Tomasz Becket w proteś-cie przeciwko tym postanowieniom udał się na wygnanie na kontynent, ok-ładając klątwą duchownych sprzyjających królowi. Nie przeszkodziło to tym ostatnim w umacnianiu swojej pozycji na miejscu. W początku lat 70. arcy-biskup Yorku miał bodaj najwyższą władzę w Kościele angielskim. Zdaniem E Hudry, to właśnie mogło być przyczyną usunięcia z poematu Alana wstę-pu, który pozwalałby kojarzyć treść dzieła z osobą tak wpływową jak Roger z Pont-l'Eveque.

Inne interesujące hipotezy łączą się z zespołem siedemnastu listów odna-lezionych w zbiorach rękopiśmiennych Biblioteki Narodowej w Paryżu, któ-re stanowią zapis korespondencji pewnego mnicha z Bec. Na podstawie zawartości tych listów Palemon Glorieux już w latach siedemdziesiątych zeszłego wieku wysnuł wniosek, że Alan spędził młodość wśród benedykty-nów w Bec, a nawet, że jako mnich z Bec podróżował do sławnych szkół-owych czasów.

Listy te, zdaniem F. Hudry, przynoszą więcej interesujących szczegółów. Informacje te w połączeniu z innymi danymi znanymi spoza listów stanowią podstawę drugiej rekonstrukcji życia Alana z Lille, przedstawionej przez ba-daczkę w 1995 r. Zgodnie z jej hipotezą, Alan studiował w opactwie Sw. Wik-tora. Słuchał też wraz z Piotrem z Poitiers wykładów Gilberta de la Porrée.

Około r. 1156 Alan wyruszył do Anglii na dwór arcybiskupa Canterbury, Teobalda (1138-1161), który skupił wokół siebie liczne grono uczonych, w tym wielu związanych ze szkołą w Chartres. Następca Teobalda, Tomasz Becket kontynuował tradycje swojego poprzednika. Alan pełnił, być może, na dworze arcybiskupim wysoką funkcję administracyjną, która dawała mu dostęp do dużych środków finansowych i kontaktów z wieloma znakomitościami tamtych czasów.

Spór Tomasza Becketa z Henrykiem II zmienił radykalnie sytuację tych ludzi związanych z arcybiskupem, którzy nie opuścili Anglii wraz z nim. Wedle hipotezy prezentowanej przez F. Hudry, sąd kościelny miał skazać Alana na pobyt w opactwie benedyktyńskim. Sąd uczynił to, jej zdaniem, na wniosek biskupa Londynu, Gilberta Foliot, człowieka, który cieszył się zarówno poparciem duchowieństwa angielskiego jak i względami króla Henryka II, i który przejął administrowanie arcybiskupstwem Canterbury pod nieobecność Tomasza Becketa i jego świty. Alana odesłano do klasztoru Bec, gdzie miał odbyć nowicjat i na polecenie Gilberta zająć się pisaniem pracy historycznej poświęconej dynastii Plantagenetów. Alan przerwał wtedy pisanie sumy *Quoniam homines*, która jest dziełem niedokończonym. Być może *Explanatio in prophetiam Merlini* (*Objaśnienie prorocstwa Merlina*), którego autorstwa ze względu na niewielką wartość literacką utworu, często odmawia się Alanowi, jest właśnie owocem owego zlecenia przełożonego. W roku 1168 wysłano Alana do odległego opactwa Weartmouth, stanowiącego część opactwa w Durham. Zdaniem Hudry, pretekstem do wygnania Alana był dla Gilberta Foliot zarzut sodomii, jak nazywano w tych czasach homoseksualizm. Ten zarzut, jak i zawód, który sprawiły mu - jak pisze w listach Alan - mentalność mnichów i ich sposób życia w obrębie murów klasztornych, mogły mieć wpływ na treść i charakter *Skargi Natury*, dzieła piętnującego grzechy i słabości człowieka.

Alan - sądząc z korespondencji - otrzymywał na swoim wygnaniu pocieszające listy od przyjaciół. Być może jeden z nich, mówiący, iż adresat sam winien jest swoich nieszczęść z tego powodu, że nie wiódł życia wewnętrznego, pochodzi od Ryszarda ze Św. Wiktora. Odpowiedź Alana na ten właśnie list sugeruje, że zaczął on tworzyć pewien poemat, którego opis wskazuje, że może tu chodzić o *Skargę Natury*. Dalsze losy Alana miałyby wyglądać następująco: Tomasz Beckett wrócił pod koniec 1170 r. do Canterbury, pogodziwszy się z królem. Zgoda nie okazała się trwała, w wyniku czego arcybiskup w dniu 29 XII 1170 r. poniósł śmierć z rąk rycerzy króla. Wobec groźby zamieszek i utraty autorytetu król poddał się publicznie pokucie przywracając spokój w państwie. Alan, wykorzystując słabszą w tym momencie pozycję Gilberta Foliot, chce wrócić z wygnania, na co wskazywałyby listy skierowane do opata Bec i do arcybiskupa Rouen. W 1172 r. Ryszard ze Św. Wik-

tora wydaje *Edykt Aleksandra*, dokument zachęcający do życia duchowego, kontemplacyjnego. Ideał takiego życia propaguje, zdaniem autora pisma, papież Aleksander III. F. Hudry twierdzi, że adresatem *Edyktu Aleksandra* mógł być Alan z Lille. Edykt miał go zachęcać, by po odbyciu narzuconej pokuty, teraz już dobrowolnie zaangażował się w kontemplacyjne życie monastyczne. Kontynuując, autorka hipotezy sugeruje, że Natura, wysłanniczka Boga, ma reprezentować Kościół Powszechny, a Geniusz pojawiający się w ostatniej scenie Skargi Natury - Ryszarda ze Św. Wiktora. Jak pisze dalej F. Hudry, Alan nie wrócił do życia świeckiego. Dalsze jego losy autorka utożsamia z dziejami Alana z Tewksbury, przeora katedralnego kościoła Christchurch w Canterbury w latach 1179-1186, później opata Tewksbury w latach 1186-1202.

Alan był równie znakomitym poetą, co uczonym swoich czasów. Był jednym z pierwszych teologów systematycznych. Jego myśl łączy w sobie wpływy pochodzące z patrystycznej myśli greckiej w ujęciu Pseudo-Dionizego Areopagity i Jana Szkota Eriugeny, jak również elementy platonizmu, arystotelizmu i pitagoreizmu, przekazane głównie przez źródła pośrednie. Jeśli chodzi o Platona - tylko fragmenty *Timajosa* w przekładzie Chalcydiusza znał Alan z pierwszej ręki - pozostałe wątki platońskie w jego twórczości wywodzą się z lektury Marcjana Capelli, Apulejusza, Boecjusza i autorów ze szkoły w Chartres. Znał niektóre pisma logiczne Arystotelesa komentowane przez Boecjusza i Porfiriusza, a znajomość pitagoreizmu zawdzięczał przede wszystkim pismom „hermetycznym”, takim jak *Asclepius* i *Liber XXIV Philosophorum* (*Księga XXIV Filozofów*). Elementy matematyki pitagorejskiej czerpał zapewne z *De arithmetica* Boecjusza. Alan z Lille jako jeden z pierwszych sięgał do niedawno przełożonej z arabskiego pseudo-arystotelesowskiej *Księgi o przyczynach* (*Liber de causis*), dzieła o silnym zabarwieniu neoplatońskim.

Jego pisma, bardzo różnorodne pod względem tematyki i znaczenia, wiąże pewien wspólny motyw: Alan z Lille usilnie bada problem relacji pomiędzy tym, co naturalne a tym, co boskie, zdając sobie przy tym jako teolog sprawę z problemu niewyraźności tej relacji w ramach zwykłego posługiwania się językiem. Widać to w szczególności w *Skardze Natury* i *Antyklaudianie*. Zgodnie z chrześcijańskim naturalizmem szkoły w Chartres, Alan podkreśla istotną rolę Natury jako pośredniczki pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Nie mniej ważne jednak od opisu władzy Natury wydaje mu się zakreślenie granic jej władania. Alan podejmuje zatem próbę zbadania granic możliwości poznawczych wiedzy przyrodzonej człowiekowi, ujętej w ramy sztuk wyzwolonych i filozofii oraz ustalenia stosunków zachodzących pomiędzy tym rodzajem wiedzy a teologią. Nie byłoby to możliwe bez poczynienia uprzednich założeń o możliwościach poznawczych duszy ludz-

kiej i charakterze jej władz. Tak więc epistemologiczne wątki rozważań Alana mają także swój aspekt psychologiczny. Alan z Lille wielokrotnie daje także wyraz swoim zainteresowaniom metodologicznym odziedziczonym po Boecjuszu i Gilbertie de la Porree. Charakterystyczna dla XII w. predykcja do dialektyki i gramatyki przynosi w jego dziełach wiele ciekawych rozwiązań z pogranicza teologii i filozofii języka, a jego *Reguły teologiczne* wcielają w życie model wykładu, wzorowany na *Hebdomadach* Boecjusza. Model ten jest w swoim założeniu aksjomatyczny. Ponieważ jednak tajemnic wiary nie da się wyprowadzić wyłącznie na mocy aksjomatów i reguł dedukcji, zatem Alan za Boecjuszem decyduje się tu na formę mieszaną. Zaczyna od jednego aksjomatu. W miarę rozwijania się dyskursu uzupełnia go o nowe zasady, w tym także o prawdy oparte na autorytecie, a nie wyprowadzone dedukcyjnie z uprzednio wprowadzonych zasad. Alan postępuje tu nieco inaczej niż Mikołaj z Amiens, który w *De arte fidei contra haereticos* ściślej trzyma się geometrycznego wzorca Euklidesowego. Mikołaj bowiem zaczyna rozważania od przedstawienia grupy aksjomatów postulatów i definicji, dowodząc pierwszych twierdzeń, a dalej, tak jak Euklides, wykorzystując twierdzenia już udowodnione do przeprowadzania dalszych dowodów. Reguły Alana i *De fide* Mikołaja stanowią przykład szczytowych osiągnięć metody dedukcyjnej na miarę XII wieku.

Reguły teologiczne, które aforystyczną formą nawiązują do *Księgi o przyczynach* podsumowują wielowątkową tradycję teologiczną, w której przeważa nurt neoplatoński w wersji przekazanej przez Pseudo-Dionizego. Nurt ten uzupełniony jest wpływami hermetycznymi i pitagorejskimi. Widać to w Alanowej koncepcji Boga i Stworzenia, które opisuje on uciekając się do dionizjańskiego obrazu udzielania się i pomnażania Bożej obfitości. Wylewająca się Pełnia Boża jest wszędzie i nie ma jej nigdzie: „Bóg jest sferą duchową, której środek jest wszędzie, a obwód nigdzie” mówi Alan w *Regule VII*, której treść zapożyczył z *Księgi XXIV Filozofów*. Zgodnie z tradycją platońsko-pitagorejską przedstawia Boga jako Jedność, od której pochodzi wielość; objaśnia też matematycznie jedność Trójcy. Mnożenie się przez siebie jedności nie wytwarza wielości, a wielość osób w Trójcy jest wynikiem takiego właśnie pomnażania, nie jest zatem wielością. Ojciec rodząc Syna nie traci nic ze swojej Jedności. Pomnażanie to Alan opisuje także jako akt miłości, w którym Ojciec na swoje drugie ja - czyli Syna kieruje miłość, którą jest Duch Sw. Tak Alan reinterpretuje często cytowaną przez siebie formułę zaczerpniętą z *Księgi XXIV Filozofów*. „Monada może rodzić tylko monadę, zwracając ku sobie własną żarliwość”.

Wpływ Pseudo-Dionizego uwidacznia się w Alanowym rozumieniu Boga jako kresu i początku wszystkiego oraz w doktrynie powrotu duszy do Boga. Te same szczeble hierarchii, po których dusza pnie się do Boga, są

szczeblami, po których spływa w dół nadmiar boskiej doskonałości. Wspinająca się w górę po tych szczeblach dusza nie jest zdolna dokonać tego o własnych siłach i potrzebuje wsparcia Boga, który wychodzi jej naprzeciw. Z tradycji Pseudo-Dionizego wywodzi się też *Regula XVIII*: „Wszystkie twierdzenia wypowiedzane o Bogu są niespójne, prawdziwe są negacje”. Formuła ta wypowiedziana jest w języku dialektyki, który zdradza wpływ Gilberta de la Porrée.

Zarówno sposób przedstawienia duszy, której wysiłki nic nie znaczą, o ile nie otrzyma ona pomocy boskiej, jak i „negatywny” charakter teologii mogą stanowić punkt wyjścia do rozważań nad tym, jak dalece znaczący jest własny wysiłek poznawczy duszy pragnącej zbliżyć się do Boga i poznać prawdy zastrzeżone dla teologii, skoro i tak nie jest to możliwe bez pomocy wiedzy nadprzyrodzonej; prowokują do dyskusji, jak poradzić sobie z wyrażaniem prawd teologicznych wobec ograniczonych możliwości języka ludzkiego. Na takim gruncie Alan buduje swoją wizję wzajemnych uwarunkowań zachodzących pomiędzy wiedzą ludzką a „wiedzą spraw boskich” - sztukami wyzwolonymi a teologią.

Ograniczenia, jakim podlega naturalne poznanie człowieka, wyrażone są w *Antyklaudianie* w alegorycznym opisie podróży Mądrości do nieba, podróży symbolizującej próbę wzniesienia się umysłu do Boga. Mądrość podróżuje powozem przygotowanym przez siedem sztuk wyzwolonych. Czterokołowy powóz wyobraża duszę ludzką. Jego koła to władze zmysłowe i umysłowe człowieka. Jedno z tylnych kół symbolizuje władze zmysłowe, drugie to wyobrażenia. Dwa przednie koła to rozum (*ratio*) oraz władza pojmowania intelektualnego (*intellectualitas*). To właśnie przednie koła, gdy pracują w zgodzie, ciągną powóz do góry. Powóz dowozi Mądrość do progu nieba empirejskiego. Dalej nie ma już wstępu dla sztuk wyzwolonych, zmysłów i rozumu ludzkiego. Teraz przewodniczką Mądrości staje się Teologia. Doprowadza ona swoją podopieczną do tronu boskiego. Pisma teologiczne Alana: *Summa „Quoniam homines”*, *De fide contra haereticos* i *Liber distinctionum* także mówią o władzach duszy (*potentiae animae*) i ich roli. Wynika z nich, że przez *intellectualitas* Alan rozumie dwie władze razem wzięte: intelekt i inteligencję. *Ratio* lub inaczej *thesis* to władza rozumna - taka, która dotyczy spraw ludzkich i ziemskich. Wiedza, którą zdobywamy dzięki niej, to *philosophia naturalis*. Ponad *ratio* jest *intellectualitas*, w summie *Quoniam homines* nazwana ekstazą - władzą wyższą. Ta umożliwia człowiekowi wgląd w sprawy nadprzyrodzone. Na nią składają się wspomniane już wyżej: intelekt, dzięki któremu człowiek pojmuje byty duchowe - anioły i dusze, oraz inteligencja, dzięki której człowiek może w jakiejś mierze pojąć Tróję św. Taka „wiedza” jest inna od ludzkiej wiedzy, na którą składa się znajomość sztuk wyzwolonych. Linie graniczną pomiędzy nimi człowiek

może przekroczyć tylko z pomocą Boga. W *Liber distinctionum* Alan mówi, że siły człowieka, który pragnie osiągnąć tę wiedzę, potrzebują wzmocnienia ze strony Boga. Bóg zatem zniża się do człowieka po to, by człowiek mógł się wspiąć wyżej ku wiedzy.

Właściwy porządek zdobywania wiedzy jest następujący: wpierw należy opanować reguły sztuk ziemskich *trivium* i *quadrivium*. *Biblia* nie odrzuca sztuk świeckich, lecz je przekracza, wychodzi poza nie, każe zobaczyć je w świetle wyższych reguł teologii. Wyjść poza reguły sztuk nie znaczy lekceważyć ich znaczenia w odniesieniu do spraw ziemskich, nie oznacza to także porzucenia bądź zapomnienia tych reguł i odwrócenia się wyłącznie w kierunku kontemplacji. Przystąpiwszy w tym punkcie do dwunastowiecznej dyskusji na temat stosowalności reguł sztuk wyzwolonych w teologii Alan znalazł się w grupie teologów, którzy optowali za pełną przydatnością nauk świeckich w odniesieniu do teologii. Nie znalazł się jednak pośród tych uczonych, którzy, tak jak Piotr Kantor czy Szymon z Tournai, byli gotowi przenosić techniki wypracowane przez sztuki wyzwolone wprost do swych studiów nad *Biblią*. Zgodnie bowiem z myślą Alana, znajomość tych technik jest niezbędna - nie można ich jednak stosować bez uprzednich modyfikacji. Teologia nie podlega regułom niższych nauk i zaczyna się tam, gdzie te nauki się kończą. One ze swej strony doprowadzają człowieka aż pod „próg” teologii. Tutaj tracą swoją ważność. Znając dokładnie reguły gramatyki, logiki i innych sztuk lepiej zrozumiemy reguły teologii. Reguły sztuk nie będą jednak rozciągać się na obszar teologii, ale ich dobra znajomość pozwoli nam ustalić, gdzie jest ich kres i jak modyfikować je odtąd dla celów teologii. Alan pokazuje to w pismach *Rhythmus de incarnatione Christi* i w *Liber dictionum theologicarum* na przykładzie Wcielenia Chrystusa. Opisuje je bowiem za pomocą odwrotności reguł obowiązujących w poszczególnych sztukach. Wymienia wszystkie siedem sztuk wyzwolonych pokazując, jak ich reguły załamują się i zmieniają w obliczu Wcielenia. Z gramatycznego punktu widzenia Wcielenie Chrystusa opisywane jest jako łączące działanie Słowa (*verbum*), tak jakby to było ‘słowo’ (*verbum*), czyli czasownik, którego rolą w zdaniu jest łączenie elementów składniowych. Z drugiej jednak strony, Słowo - wbrew regułom gramatyki - jest jedynym „słowem” - czasownikiem mogącym wyrażać w tym samym momencie działanie i doznawanie. Łącząca rola Słowa prowadzi nadto, zdaniem Alana, do nowych nieznanых zwykłej retoryce figur retorycznych. Wcielenie zaburza także reguły pozostałych nauk: powoduje np. że krzywizna może być uznana w geometrii za linię prostą itd. Tylko ktoś, kto doskonale opanował reguły nauk świeckich, potrafi zorientować się, gdzie zaprzestać stosowania tych zasad w ich zwykłym znaczeniu i tylko taki ktoś jest przygotowany do przekroczenia progu teologii, bez obawy popadnięcia w herezję. Teolog wie, że terminy stosowane

w sztukach zyskują w teologii nowe znaczenia, stąd też rozróżnia dwa rodzaje znaczeń: „stare znaczenie”, czyli naturalne znaczenie terminu, i „nowe znaczenie” terminu, czyli jego znaczenie teologiczne. Systematyzując problematykę stosunku sztuk do teologii Alan wprowadza specjalne reguły dla języka teologicznego. W języku tym występują „nazwy w szczególności teologiczne”, takie jak 'osoba' lub 'trójca'. Inne nazwy to po prostu „nazwy teologiczne”, a pośród nich takie jak 'miłość', 'natura', 'bóg', 'substancja', 'sprawiedliwy' to „nazwy istotne”. Takie nazwy, które pokazują relacje boskiej istoty z innymi rzeczami, to „nazwy współistotne”, np. 'zasada', 'pan'. Wprowadziwszy wiele innych jeszcze dystynkcji Alan ustala reguły, podług których można poszczególne nazwy przyporządkowywać ich teologicznym obiektom, np. Osobom Bożym.

Wśród sztuk, o których mówi Alan, szczególne miejsce zajmuje gramatyka. Niepojmowalność i nienazywalność Boga sprawia, iż w próby rozwiązywania teologicznych problemów angażuje się przede wszystkim odpowiednio zmodyfikowane reguły i terminy gramatyczne. Wprowadza się język metafory, który wymaga ścisłej kontroli gramatyki. Z drugiej strony, modyfikacja języka gramatyki oznacza często posłużenie się w teologii terminami gramatycznymi jako metaforą. Związki łączące gramatykę z teologią były przedmiotem żywej dyskusji w czasach Alana. Rozprawiano też o związkach gramatyki z innymi sztukami wyzwolonymi. W dziełach Alana widać ślady obu debat. Z jednej strony, utrzymywał się pogląd pochodzący jeszcze od Izydora z Sewilli, że gramatyka jest fundamentem wszystkich innych nauk, z drugiej strony, pamiętać należy, że sam przedmiot i zakres tego fundamentu ulegał przeobrażeniom. Gramatyka, począwszy od końca XI wieku, pozostawała pod znacznym wpływem dialektyki, a z kolei dialektyka dwunastowieczna przesycona była terminologią gramatyczną. Oba przedmioty nie pozostawały bez wpływu na retorykę, czego przykładem jest przekonanie Alana, że dialektyka, która jest sztuką odróżniania prawdy od fałszu służy kontroli retorycznych figur wymowy, a budowanie metafor niemożliwe jest bez zastosowania precyzyjnych instrumentów gramatyki. Mimo postępującego w XII w. ulogicznienia i ufilozoficznienia samej gramatyki nadal ważna pozostaje ona jako sztuka łącząca w sobie elementy krytyki literackiej i mitologii. Nie traci też pewnej charakterystycznej dla całego średniowiecza właściwości swojego wymiaru etycznego. Sztuka gramatyczna obejmuje bowiem swoim obszarem nie tylko formalne reguły poprawnego wyrażania, ale wyraża też zainteresowanie moralnymi kwalifikacjami mówiącego. Widać w tym kontynuację retorycznej tradycji starożytnej ujętej przez Kwintyliana w formułę *vir bonus dicendi peritus*. W chrześcijaństwie idea ta rozwinęła się dalej w myśl, że prawidłowe użycie języka chroni przed herezją. Język wyrażał siłę ludzkiego ducha. Panowanie pierwszego człowieka nad

stworzeniem przejawilo się bowiem w nadaniu imion poszczególnym dziełom boskim - przybrało formę słowną. Zepsucie języka było więc świadectwem upadku moralnego. Na tę tradycję etyczną nałożyła się druga. Przez całe wieki wczesnego średniowiecza przygotowaniem do studiowania łacińskiej *Biblii* była lektura pisarzy pogańskich. Konieczność adaptacji ich pism dla celów chrześcijańskich zaowocowała swoistą metodą. Szukano w lekturach klasycznych nauk moralnych i zasad religijnych. Moralna wykładnia tekstu stała się elementem programu nauczania gramatyki. W ramach takiego sposobu nauczania czytano tekst, a następnie dokonywano jego ekspozycji - objaśnienia. Ekspozycja ma zatem co najmniej dwa poziomy: literalny i moralny. To pokazuje, jak zacieśniają się wzajemne związki gramatyki i egzegezy biblijnej. Z pism Alana widać, że zarówno teksty biblijne jak i literackie należy czytać na trzy sposoby i wydobywać z nich trzy sensy: literalny, moralny i alegoryczny. W takim duchu powinno się też tworzyć literaturę. Poematy Alana mają zatem charakter dydaktyczny i mogą być przez mniej doświadczonego czytelnika czytane dosłownie, czytelnik bardziej uczony wydobędzie z nich nauki moralne, a w pełni wykształcony człowiek zrozumie ich sens metaforyczny. Zasadnicza rola, jaką gramatyka odgrywa na każdym polu działalności intelektualnej człowieka, sprawia, że jest to dziedzina, do której może dzięki przygotowaniu swoich czytelników odwoływać się na każdym z trzech poziomów interpretacyjnych. Alan, pragnąc w *Skardze Natury* dać adekwatny opis upadku moralnego, posługuje się nieustrudzenie kategoriami z zakresu szeroko rozumianej *ars grammatica*. Nawet przeciętnie wykształcony czytelnik Alana zrozumie przeto literalny i etyczny sens pouczeń zawartych w *Skardze*. Najbardziej wykształceni odbiorcy rozumieją wydźwięk metafory gramatycznej, za zasłoną której kryje się opis perwersji, którym należy położyć kres. Nazwy błędów słownikowych, składniowych, błędnych schematów rozumowania, błędów w tworzeniu figur retorycznych i stylistycznych, wszystkie one w zaskakujący sposób mają przywołać na myśl grzechy, do jakich ludzie okazali się zdolni, i pozwalają Alanowi przedyskutować ryzykowne tematy nie nadające się do otwartej dyskusji.

Nagromadzenie metafor gramatycznych nie stanowiło dla współczesnego czytelnika Alana takiej przeszkody w lekturze, jaką przedstawia dla dzisiejszego odbiorcy jego dzieła. Posługiwanie się metaforą gramatyczną w poezji było bowiem zabiegiem rozpowszechnionym w XII w. Na pewno przyczynił się do tego wspomniany już wyżej szeroki zasięg nauczania gramatyki oraz jej aspekty umoralniające. Biorąc pod uwagę te fakty oraz powszechne użycie tego rodzaju metafory w teologii, możemy odpowiedzieć sobie na pytanie, skąd Alan z Lille wziął pomysł na posłużenie się właśnie tym

środkiem stylistycznym? Bogactwo obrazowania, twórcza inwencja, z jaką Alan mnoży metafory gramatyczne, to już dzieło jego własnego talentu.

Dzieła Alana czytano przez okres całego średniowiecza. Teologowie następnej generacji przejęli jego pomysły metodologiczne i czerpali z przetworzonej przez niego tradycji Pseudo-Dionizego Areopagity. Bezpośredni wpływ jego pism ściśle teologicznych nie trwał jednak długo. Największym powodzeniem cieszyły się *Skarga Natury* i *Anticlaudianus*. Ten ostatni traktowany był na równi z tekstami klasycznymi. Czytano go w szkołach wraz z komentarzem napisanym w XIII wieku przez Radulfa z Longchamps. Stał się podstawą trzynastowiecznej francuskiej parafrazy autorstwa Ellebauta. Był też jednym ze źródeł *Boskiej Komедii* Dantego. *Skarga Natury* dostarczyła wielu wątków dla trzynastowiecznej *Powieści o Róży*, poematu czytanego z równym zapałem w wiekach średnich, co w epoce nowożytnej. Motywy wywodzące się ze *Skargi Natury* odnaleźć można u Chaucera i Spencera.

Tekst, który ukaże się w następnym numerze „Edukacji Filozoficznej”, pochodzi ze *Skargi Natury*. Wybrane będą obszernie fragmenty dzieła, które ujmują w całości wątki filozoficzne ważne dla nurtu „naturalizmu chrześcijańskiego”. Podejmują też omówioną przez nas problematykę relacji zachodzących pomiędzy wiedzą świecką a teologią. Pokazują w pełni etyczny wymiar gramatyki. Fragmenty będą dobrane tak, by nie zakłócić ciągłości akcji utworu.

Bibliografia:

Alan z Lille: *Opera omnia, Patrologia Latina*, t. 210; *Summa „Quoniam homines”*, P. Glorieux (wyd.). „Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age” 1953, 28, s. 113-364; *Anticlaudianus*, R. Bossuat (wyd.). Paris 1955; *De incarnatione domini*, M.-T. d’Alvemy (wyd.), w: *Alain de Lille et la Theologia*, w: *Melanges offerts au Piere Henri de Lubac*, t. 2. Paris 1964, s. 126-128; *De planctu naturae*, N.M. Haring (wyd.). „Studi Medievali”, terza serie 1978, 19, 2, s. 797-879; *Regulae caelestis iuris*, N. M. Haring (wyd.). „Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age” 1982, 48, s. 97-226; *Prologue de la Plainte de la Nature*, F. Hudry (wyd.). „Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age” 1988, 55, s. 169-185;

Alan of Lille: *The Plaint of Nature*, J. J. Sheridan (tłum.). Toronto 1980;

Alvemy M.-T. d’: *Alain de Lille: Textes inedits*. Paris 1965; Glorieux P.: *Alain de Lille, le moine et l’abbaye du Bec*, w: „Recherches de theologie ancienne et medievale” 39, 1972, s. 51-62; Evans G. R.: *Alan of Lille. The Frontiers of Theology*. Cambridge 1983; Ziolkowski J.: *Alan of Lille’s Grammar of Sex. The Meaning of Grammar to a Twelfth-Century Intellectual*. Cambridge (MA) 1985; Dronke P. (red.): *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*. Cambridge 1988, s. 50-52; Evans G. R.: *Filozofia i teologia w Średniowieczu*. Kraków 1996.

JUSTYNA MYSZKOWSKA

STANISŁAW BRZozowski JAKO FILOZOF RELIGII¹

Wieloaspektowość pojęcia religii, wyjątkowy status ontologiczny religii jako sfery nadprzyrodzonego oraz możliwość różnorodnych ujęć problemu - filozoficznych, teologicznych, religioznawczych - sprawia, że przed przystąpieniem do analizy koncepcji religii w pismach Stanisława Brzozowskiego należy określić właściwy przedmiot i charakter jego rozstrząsań. Pojawia się mianowicie pytanie: czym zajmuje się Brzozowski tworząc własną teorię religii, jaki aspekt rozważanego zagadnienia bierze pod uwagę i jaką metodę analizy zamierza obrać? Niniejsza praca stanowi próbę uchwycenia tych wątków myśli Brzozowskiego, które prowadzą do ukształtowania jego *stricte* filozoficznego ujęcia faktu religii. Celem niniejszego wywodu jest - innymi słowy - ocena wypracowanych przez Brzozowskiego poglądów z punktu widzenia kryteriów przewidzianych dla interpretacji o charakterze filozoficznym.

W twórczości autora *Idei* pojęcie religii ulega dwójakiego rodzaju ewolucji: zmiany zachodzą mianowicie w sferze wartościowania omawianego zjawiska oraz w zakresie rozwiązań metodologicznych. Brzozowski, zgodnie z tendencjami, które umacniają się po tzw. przełomie antynaturalistycznym, reprezentuje postawę badacza i twórcy zaangażowanego, dokonującego subiektywnej oceny analizowanych zagadnień. W podobny sposób odnosi się również do kwestii religii. W pierwszym okresie jego działalności, z którego pochodzą koncepcje znane pod nazwą „filozofii czynu”, oceny związane z omawianą problematyką mają charakter wyraźnie pejoratywny². Stopniowo odchodzi jednak Brzozowski od surowej krytyki, która wiąże się zresztą głównie ze sferą określonych praktyk i zachowań realizowanych

¹ Jest to wstępny fragment przygotowywanej rozprawy doktorskiej.

² Periodyzację działalności filozoficznej Brzozowskiego przyjmuję za A. Walickim (zob. *idem: Stanisław Brzozowski - drogi myśli*. Warszawa 1977, s. 182-191). Zgodnie z ustaleniami Walickiego, pierwszy okres twórczości autora *Idei*, z którego pochodzi „filozofia czynu”, przypada na lata 1901-1903. Lata 1904-1905 to etap „walki o światopogląd”. Jest to czas, w którym Brzozowski podejmuje polemikę z filozofią marksistowską. W roku 1906 autor *Kultury i życia* ustanawia zręby własnej filozofii pracy. Rok 1909 to zasadniczy zwrot w kształtowaniu jego koncepcji filozoficznych. Do twórczości Brzozowskiego przenikają wówczas idee takich myślicieli, jak Sorela, Bergsona i katolickiego myśliciela Blondela. Zaowocuje to przekształceniem „filozofii pracy” i odejściem od inspiracji marksistowskich w stronę irracjonalizmu charakterystycznego dla „filozofii życia”. Jak przyznaje Walicki, przyjęte powyżej granice czasowe mają charakter umowny. W rzeczywistości niektóre tendencje wciąż przewijają się w myśli Brzozowskiego, niekiedy powraca on do rozwiązań, które od początku towarzyszyły jego twórczości.

w obrębie religii katolickiej, nie dotyczy zaś tego, co można by nazwać istotą i sensem postawy religijnej. Krytyczny głos Brzozowskiego słabnie w miarę jak filozof przybliży się do istoty zagadnienia i coraz bardziej świadomie wiąże swoje sądy dotyczące religii z własnymi założeniami o charakterze metafizycznym.

W rozprawie z 1903 roku pt. *Filozofia czynu* autor przedstawia pełne uzasadnienie swojego ówczesnego stanowiska metodologicznego. Zauważa wtedy, iż „Wyrazy, oznaczające pewne dziedziny i czynniki kulturalnego życia - wciągnięte są przez to samo już w jego przebieg i rozwój. Treść ich zmienia się, przekształca nieustannie wraz z życiem, które ani na chwilę się nie zatrzymuje”³. Rozważając zatem zagadnienia takie, jak religia, uwzględnia Brzozowski działanie „współczynnika historycznego”, uznając tym samym relatywność wszelkich kategoryzacji i prób zdefiniowania różnych obszarów ludzkiej rzeczywistości. Odpowiedź na pytanie, czym jest religia, zamyka się, jego zdaniem, w horyzontach myślowych danej epoki i wiąże z określeniami innych dziedzin kultury, które w danym okresie historycznym zdołano wypracować. Jak zanotuje później w *Pamiętniku*, „Stosunek do Boga jest sumą i istotą wszystkich tych stosunków, stanowisk, sił, dążeń, które tworzą kulturę”⁴. Ani problem istnienia Boga, ani kwestia istnienia religii w jej wymiarze ontycznym nie stanowi na tym etapie przedmiotu refleksji Brzozowskiego. Analizę zagadnienia prowadzi na sposób strukturalistyczny: poszukując odpowiedzi na pytanie o znaczenie religii, umieszcza badaną problematykę w obrębie innych zjawisk składających się na daną rzeczywistość kulturową. Religię postrzega jako pewną „organizację życia świadomego i bezwiednego danej grupy”⁵, jako nadrzędną strukturę w organizacji społeczności, którą za Durkheimem określa mianem pierwotnej. Ujęcie zaproponowane przez Brzozowskiego ma zatem charakter funkcjonalny, nie zaś genetyczny.

Jak zauważono wyżej, w okresie „filozofii czynu” Brzozowski nie przyznaje religii odrębnego statusu ontologicznego. Na planie epistemologii wiąże się to z odejściem od arystotelesowskiego substancjalizmu i odrzuceniem klasycznej metafizyki w myśleniu filozoficznym. „Bytu - nie ma”⁶ - powiada autor *Kultury i życia*, nie ma zatem i religii, w znaczeniu, jakie pojęciu temu nadaje realistyczna ontologia.

³ S. Brzozowski: *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*. Wstępem poprzedził A. Walicki, Kraków 1990, s. 90.

⁴ S. Brzozowski: *Pamiętnik*. Lwów 1913, s. 165.

⁵ S. Brzozowski: *Idee...*, op. cit., s. 446.

⁶ S. Brzozowski: *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości*. W *walce o światopogląd*. Wstępem poprzedził A. Walicki, Warszawa 1973, s. 89.

Główna teza klasycznej filozofii religii, stanowiącej gałąź realistycznej filozofii bytu, wiąże się z przyjęciem za podstawę wiedzy o świecie zasady partycypacji transcendentalnej, zgodnie z którą świat realny istnieje wyłącznie za sprawą więzi z rzeczywistością wobec niego wzorcową, stanowiącą dlań doskonałe odniesienie i ostateczny cel rozwoju. Z podobnie zarysowanej sytuacji ontologicznej wynika status bytowy człowieka jako istnienia zorientowanego na boski Transcendens, pojmowany jako ostateczne dopełnienie i uprawomocnienie ludzkiego bytowania. Ontyczne podstawy religii wynikają więc, po pierwsze, z koniecznościowej relacji zachodzącej między Bogiem - bytem partycypowanym i światem - bytem partycypującym, po drugie zaś ze współzależności łączącej człowieka - osobowy byt przygodny, obdarzony rozumem i wolą - z osobowym Bogiem - transcendentnym wzorem i celem ludzkich dążeń.

Pojęcie gotowego bytu i przekonanie o istnieniu jakiegokolwiek rzeczywistości transcendentnej, stanowiącej źródło prawa wobec świata kultury, Brzozowski odrzuca. Cóż zatem pozostaje w centrum zainteresowań filozofa? „Życie ludzkości (...) - a nie jakieś pozaludzkie (wszystko jedno Bóg, przyroda, materia itd.) określenie”⁷ - odpowiada w liście do Salomei Perimutter z grudnia 1907 roku. W okresie „filozofii czynu” uprawia więc nie tyle filozofię religii, co niemetafizyczną (w sensie klasycznym) antropologię oraz filozofię kultury. Religię interpretuje wówczas jako pewien kulturowy wytwór człowieka. Jest to okres, w którym Brzozowski pozostaje pod wpływem Feuerbachowskiej teorii reintegracji. W rozprawie *Kultura i życie* z 1905 roku pisze, oddając treść koncepcji autora *Wykładów o istocie religii*, iż „człowiek wyrzuca poza siebie wyniki własnej swej twórczości - religię, sztukę, prawo itd., i traktuje je jako byty niezależne, którym on służy; w gruncie rzeczy służy jednak zawsze sobie, gdyż temu, co sam stworzył. Uznanie tego jest uświadomieniem sobie własnych bogactw, wcieleniem na nowo w człowieka tego, co wyłonił on z siebie, a zarazem jego wyzwoleniem”⁸.

Nie oznacza to jednak, że Brzozowskiemu udaje się zanegować wszelkiego rodzaju myślenie o charakterze metafizycznym, byłoby to bowiem w ostatecznym rezultacie równoznaczne z zakwestionowaniem sensowności myślenia filozoficznego. Problem ten znakomicie wydobywa Wilhelm Dilthey (na którego Brzozowski wielokrotnie się powoływał), gdy w rozprawie pt. *Podstawowe motywy świadomości metafizycznej* przydaje refleksji zmierzającej do wyjaśnienia ostatecznego sensu rzeczy znamion uniwersalności i stwierdza, że jest ona przypisana człowiekowi jako istocie gatunkowej. Świado-

⁷ S. Brzozowski: *Listy*. Opracował, przedmową, komentarzem i aneksami opatrzył M. Sroka. T. 1 1900-1908. Kraków 1970, s. 410.

⁸ S. Brzozowski: *Kultura i życie...*, op.cit., s. 48.

mość metafizyczna, dążenie do rozwikłania „zagadki życia i świata” na stałe towarzyszy dziejom ludzkości. Metafizyka natomiast, a zatem „wyraz metafizycznej świadomości, dostosowany do pojęć odpowiadających sytuacji nauki w danym czasie”⁹, jest tworem historycznym, operuje zmiennymi środkami wyrazu i zmieniającym się zasobem motywów oraz wyobrażeń.

Przekształcenie horyzontów metafizyki w epoce Brzozowskiego, które dokonuje się w obrębie tzw. filozofii życia, wiąże się z odejściem od poszukiwania ostatecznego fundamentu wszechrzeczy. Zasadniczym impulsem refleksji metafizycznej pozostaje jednak nieodmiennie poszukiwanie odpowiedzi na pytania o istotę i sens świata. Podążając za zdobyczami myśli naukowej, metafizyka koncentruje się wokół przeświadczenia o czasowym aspekcie ludzkiego życia jako zasadniczym wymiarze kultury. Twierdzenie, iż człowiek jest istotą historyczną, staje się nową zasadą metafizyki. Jak zauważa Brzozowski, „Od czasów Vica to przekonanie o wszech obecności historii, o jej zasadniczym metafizycznym znaczeniu, powinno było stać się podstawowym założeniem wszelkiej filozoficznej myśli”¹⁰. Historycznie uwarunkowane „życie ludzkości” nie przybiera tym samym form rzeczywistości fundamentalnej i ostatecznej, transcendentnej wobec kultury. Wszelkie fundamentalne zasady są bowiem niedostępne ludzkiemu poznaniu. Poznawcze zdolności człowieka zorientowane są na odmienne wartości: „Życie życiem się mierzy”¹¹, zatem zasadniczy punkt orientacyjny ludzkiego działania stanowi bezpośrednia rzeczywistość.

Odchodząc od klasycznej metafizyki i wypracowanego przez nią aparatu pojęciowego, Brzozowski skłania się ku metodzie dialektycznej w ocenie rzeczywistości, zgodnie z późniejszą definicją dialektyki Györgya Lukácsa. Na prekursorstwo autora *Idei* wobec rozwiązań węgierskiego myśliciela, krytyka scjentyistycznej i naturalistycznej interpretacji marksizmu, wskazywali wybitni badacze twórczości Brzozowskiego¹². Podobnie jak Lukács, Brzozowski definiuje filozoficzne poznanie jako formę praktycznego, społecznego działania. Pociąga to za sobą poważne następstwa. Autor *Filozofii czynu* stwierdza otóż nie tylko, że równoległe z przebiegiem dziejów zmieniają się zakresy pojęć, w tym pojęcia religii, ale odrzuca zarazem prymat pojęcia nad rzeczywistością. Aby zrozumieć zagadnienie religii, nie wystarczy dokonać pojęciowej reorganizacji sfery religijności. Racjonalizacja zjawiska jest tutaj zabiegiem jedynie pomocniczym. Ażeby stworzyć własną

⁹ W. Dilthey: *Podstawowe motywy świadomości metafizycznej*, w: Z. Kuderowicz: *Dilthey*. Warszawa 1967, s. 230.

¹⁰ S. Brzozowski: *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*. Warszawa 1937, s. 6.

¹¹ S. Brzozowski: *Idee...*, op. cit., s. 109.

¹² Por. A. Walicki, op. cit., s. 9-10; E. Sowa: *Pojęcie pracy w filozofii Stanisława Brzozowskiego*. Kraków 1976, s. 11.

koncepcję filozoficzną religii, należy wyposażyć ją w energię twórczą zdolną kształtować rzeczywistość, zgodnie z zaleceniami Lukácsa, który podkreśla, iż „dla metody dialektycznej ośrodkowym problemem jest zmienianie rzeczywistości. Jeśli pominie się tę centralną funkcję teorii, to korzyści z »płynnej« pojęciowości stają się: nader problematyczne: są wtedy jedynie jakąś sprawą czysto »naukową«”¹³.

Ów sprawczy stosunek filozofii wobec rzeczywistości ma się przejawiać, zdaniem Brzozowskiego, w ściśle określonej sferze życia kulturalnego. Jest to mianowicie obszar świadomości społecznej, którą filozofia powinna analizować i kształtować. Do rozważań nad problematyką religii przystępuje Brzozowski właśnie jako organizator świadomości społeczeństwa, w którego życiu uczestniczy. Poszukuje mianowicie takiej formy mentalności, która mogłaby stanowić źródło kultury odpowiadającej istotnym potrzebom człowieka. Z tego punktu widzenia ocenia również religię i jej miejsce pośród kulturotwórczych zabiegów ludzkości. Problematykę religijną łączy z analizą takich formacji światopoglądowych, jak romantyzm, naturalizm pozytywistyczny i dekadentyzm młodopolski, w wyniku czego powstają rozległe studia pozwalające zaliczyć Brzozowskiego do wybitnych przedstawicieli tzw. metody hermeneutycznej. Interpretatorzy twórczości filozoficznej autora *Idei* podkreślali niejednokrotnie, iż jego dorobek stanowi próbę wypracowania nowych metod analizy socjologicznej w zakresie filozofii kultury. Zaznaczano przy tym, że istotny wątek myśli Brzozowskiego stanowi refleksja meta-socjologiczna, czyli namysł nad istotą i znaczeniem socjologii prowadzony z punktu widzenia socjologa.

Krytyka socjologii, jaką uprawia Brzozowski, dokonuje się w dużej mierze pod wpływem rozwiązań w zakresie metodologii nauk humanistycznych wypracowanych przez Wilhelma Diltheya. Odrzuciwszy naturalistyczny model socjologii staje się Brzozowski nie tylko rzecznikiem socjologii humanistycznej, ale, w szerszym znaczeniu, współtwórcą tzw. humanistyki rozumiejącej. Jakkolwiek teza Brzozowskiego, iż „poza każdym pojęciem, każdym systematem pojęć - odszukujemy tę grupę, która ją [pracę filozoficzną] wytworzyła”¹⁴ wywodzi się wyraźnie z inspiracji marksistowskiej, to inne założenia autora *Idei*, formułowane w okresie prowadzonej przezeń apologetycznej interpretacji marksizmu, nie pozwalają zaliczyć Brzozowskiego do zwolenników Marksowskiej idei „podmiotu zbiorowego” jako twórcy dziejów. Koncepcja „człowieka społecznego” zostaje bowiem u niego podporządkowana szerszej kategorii „człowieka historycznego” jako twórcy kultury. Stąd analiza socjologiczna stanowi zaledwie jeden z moty-

¹³ G. Lukács: *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*. Przełożył i wstępem poprzedził M. J. Siemek. Przekład przejrział K. Ślęczka. Warszawa 1988, s. 71-72.

¹⁴ S. Brzozowski: *Listy...*, op. cit., s. 410.

wów uprawianej przezeń rozległej analizy historycznej, dążącej do tego, by omawiany problem odnosić do złożonego kontekstu zjawisk kulturowych. Dlatego, zdaniem Brzozowskiego, poza pojęciem religii obowiązującym w danym czasie doszukiwać się należy nie tylko stosunków społecznych i ekonomicznych oraz przemian cywilizacyjnych dokonujących się w danej epoce, ale również bogatego dziedzictwa sztuki oraz tradycji filozoficznej i literackiej, która wyrasta tyleż ze społecznego podłoża, co niepowtarzalnych niepokojów jednostki.

W studium poświęconym twórczości Wyspiańskiego, pomieszczonym w *Legendzie Młodej Polski*, stwierdza Brzozowski, iż „Myśli i czyny jednostek wpadają w życie zbiorowości, zostają objęte, zużyte przez wielki dziejowy proces (...). Cała nowoczesna myśl dąży w tym kierunku przekroczenia logiki indywidualnej, racjonalizmu na rzecz życia wielkich dziejowych całości”¹⁵. Ostateczną rzeczywistością jest zatem dla człowieka świat pewnej kultury tworzonej przez daną zbiorowość w określonym momencie historycznym. Jednak u szczytu tak zorganizowanej „dziejowej całości” znajduje się zawsze myśl wybitnej jednostki, twórcy kultury, człowieka, który wyraża niepokoje i palące problemy swojego czasu. Dlatego też rozważając istotę i znaczenie religii Brzozowski ujmuje rozpatrywane zagadnienie zarówno w kategoriach wyobrażeń i dążeń społecznych, jak też indywidualnych poszukiwań jednostek, które w życiu społecznym świadomie uczestniczą. Stąd obszerne studia poświęcone religijności Pascala, Amiela, katolicyzmowi Norwida, Wyspiańskiego, Kasprówicza i Baudelaire’a. Stąd skłonność Brzozowskiego do analizy wybitnych dzieł sztuki i twórczości filozoficznej danego okresu i poszukiwania w nich głębokiego świadectwa analizowanych zjawisk kulturowych.

Jak zauważono wcześniej, analiza prowadzona przez Brzozowskiego zmierza zawsze ku temu, by stanowisko myślowe danego twórcy rozpatrywać jako przejaw życia intelektualnego pewnej formacji światopoglądowej. Doszukując się istoty danego światopoglądu, zwraca Brzozowski uwagę na trzy jego zasadnicze struktury. Zgodnie z terminologią wypracowaną przez Diltheya można je określić jako, po pierwsze, obraz świata, który stanowi fundament danego stanowiska myślowego, następnie doświadczenie życia, czyli wiedzę o świecie, rozumianą jako rezultat działań podejmowanych przez człowieka, oraz określony ideał życia, który stanowić ma ostateczny cel ludzkich dążeń. Biorąc pod uwagę trzy wymienione elementy, rozpatruje Brzozowski obecność kategorii religijnych w wybranych deklaracjach światopoglądowych charakterystycznych dla danego okresu historycznego, światopogląd zaś, „którego źródło tkwi w określonego rodzaju

¹⁵ S. Brzozowski: *Legenda Młodej Polski*, op. cit., s. 373-374.

doświadczeniu, opartym na wydarzeniu religijnym”¹⁶, określa mianem religijnego. Za wybitnego reprezentanta podobnej opcji światopoglądowej uznaje Johna Henry’ego Newmana. Lektura pism kardynała stanowi przełomowy moment w procesie kształtowania się filozofii religii Stanisława Brzozowskiego.

Zgodnie z uwagami poczynionymi na wstępie niniejszego artykułu, początkowa faza działalności autora *Idei*, zwana okresem „filozofii czynu”, wiąże się z odejściem od klasycznego modelu metafizyki zbudowanego wokół arystotelesowskiego pojęcia substancji. Na planie antropologii oznacza to odrzucenie istnienia rzeczywistości transcendentnej wobec ludzkiej kultury, zaś na gruncie aksjologii - tezę o relatywnym charakterze wartości, których twórcą i prawodawcą staje się człowiek, aktywny podmiot rzeczywistości kulturowej. W okresie „filozofii czynu” refleksja Brzozowskiego odnosząca się do zagadnienia religii rozwija się w kontekście sporu między idealizmem i dogmatyzmem rozumianymi po fichteańsku. Klasyczna filozofia religii, zakładająca „realne (niezależnie od ludzkiej świadomości) istnienie osobowego Transcendensu i realną, niezależną od ludzkich aktów, relację bytowej partycypacji między światem i Bogiem”¹⁷, jest z tego punktu widzenia filozofią dogmatyczną. Na planie epistemologii odpowiada zatem podstawowym założeniom naturalizmu i każdej innej postaci materializmu filozoficznego. Zdaniem Brzozowskiego natomiast, „Fałszywa jest wszelka koncepcja świata, która ukazuje jakieś prawa jako konsekwencję samej istoty świata; żadnych praw sam przez się człowiek nie ma”¹⁸.

Pojawia się w związku z tym pytanie, czy możliwe jest uzasadnienie racji religii po odrzuceniu zasad klasycznej metafizyki? Brzozowski przygotowuje grunt pod dyskusję wokół tego zagadnienia w roku 1910 na łamach rozprawy *Bergson i Sorel*. Wyraża wówczas przekonanie, iż „Musimy nauczyć się myśleć o prawdzie nie posługując się bytowymi kategoriami, musimy stworzyć sobie całkowitą nową metodę myślenia w najszerszym i najogólniejszym znaczeniu tego wyrazu”¹⁹. Zasadniczą kategorią tej nowej, współtworzonej przez autora *Idei* metody myślenia filozoficznego staje się zagadnienie pracy. Krystalizowanie się „filozofii pracy” Brzozowskiego wiąże się z istotnymi przekształceniami w obrębie jego filozofii religii.

Jak powiedziano wcześniej, uznanie religii za wyraz pewnej doświadczonej przez człowieka realności, za synonim pewnej relacji przedmiotowej oznacza zgodę na istnienie takiego jej korelatu, który określa się mianem

¹⁶ Por. W. Diltthey: *O istocie filozofii i inne pisma*. Warszawa 1987, s. 63.

¹⁷ Ks. J. Moskal: *Zofia Józefa Zdybicka USJK*, w: W. Mackiewicz (red.): *Polska filozofia powojenna*, t. 2. Warszawa 2001, s. 488-489.

¹⁸ S. Brzozowski: *Idee...*, op. cit., s. 285.

¹⁹ Ibidem, s. 256.

boskiego Transcendensu. W ujęciu klasycznym, wypracowanym na gruncie realistycznej filozofii bytu, ów transcendentny podmiot jest „źródłem istnienia świata (przyczyną sprawczą), tym, który świat zaplanował (przyczyną wzorczą) i tym, który przede wszystkim świat chciał (umiłował przyczyną celową)”²⁰. Jedynie w takim klasycznym ujęciu problemu mowa jest o religii jako takiej. W wersji proponowanej przez Brzozowskiego zjawisko traci ów ontologiczny ciężar i występuje jako pewna forma świadomości społecznej obok takich jej postaci, jak sztuka, nauka czy filozofia. Sam Brzozowski zaś odnosi się do omawianego zagadnienia już to z pozycji socjologa, antropologa kultury, już to ze stanowiska reformatora zastanej rzeczywistości. W tym sensie jest on krytykiem pewnych zachowań o charakterze religijnym, nie zaś religii samej. Wypracowanie bowiem zwartej koncepcji tego zagadnienia wymaga systematycznej i konsekwentnej refleksji nad problemem transcendentnego wymiaru ludzkiego świata. Mówi się w odniesieniu do Brzozowskiego, iż nie zdołał spójnie uzasadnić istnienia rzeczywistości ponadludzkiej²¹. Można by tok owego rozumowania odwrócić: w równej mierze nie udało mu się istnienia tego wymiaru rzeczywistości zanegować. Podobna negacja musiałaby się bowiem wiązać z dogłębną analizą samego faktu religijnego, w jego przejawach dostępnych badaczowi w postaci empirycznej. Zalicza się zaś do nich takie zjawiska, udokumentowane w licznych przekazach, jak przeżycia religijne, doświadczenie egzystencjalnej niewystarczalności osoby ludzkiej czy rozmaite akty i stany religijne²². Występowania owych zjawisk Brzozowski jest świadom, co więcej, zalicza je do sfery religijności „prawdziwej”, dogłębnej, której przejawy dostrzega m. in. w twórczości Pascala. Choć, jak wyjawia na kartach *Pamiętnika*, sam nigdy nie doznał obecności Boga, to nie kwestionuje prawdziwości zapisów tych, którzy zdolni są do podobnych przeżyć. Możliwość autentycznego przeżycia religijnego rozważa zwłaszcza po lekturze pism Williama Jamesa, przede wszystkim zaś - po zaznajomieniu się z twórczością Newmana.

Problem istnienia rzeczywistości transcendentnej wobec świata kultury pojawia się w twórczości Brzozowskiego w różnych odniesieniach. Jak wspomniano wcześniej, w początkowym okresie swojej działalności autor *Idei* odrzuca istnienie jakiegokolwiek rzeczywistości niedostępnej poznaniu, decydującej o kształcie i wartości dorobku kulturowego człowieka. Zarazem jednak, już w okresie „filozofii czynu”, rzeczywistość kulturową postrzega jako pewną strukturę o ustalonej hierarchii, której centrum stanowi ludzka działalność znajdująca uzasadnienie w obszarze świadomości społecznej,

²⁰ Z. J. Zdybicka: *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. Lublin 1977, s. 304.

²¹ Por. A. Walicki: *Stanisław Brzozowski - drogi myśli*, op. cit., s. 385-408.

²² Por. Z. J. Zdybicka: *Człowiek i religia...*, op. cit., *passim*.

wyznaczonym przez takie dziedziny myśli, jak sztuka, nauka czy filozofia. „Jeżeli zadaniem idei względem życia jest uświadomienie jego potrzeb i usiłowanie nadania mu kierunku, to przede wszystkim takim sumieniem uświadamiającym i nadającym mu prawa jest filozofia”²³ - napisze w 1903 roku. O istocie tworzenia i odbioru sztuki wygłosi zaś sąd następujący: „Człowiek odczuwający dzieło sztuki znajduje w nim ten świat, za którym tęskni, a którego ani w życiu znaleźć, ani z siebie wyłonić nie umiał (...). Sztuka to życie wybiegające poza normy i karby danego społeczeństwa, poza granice, jakie narzuca ono możliwościom psychicznym w swych pojęciach o świecie dla wszystkich otworzone”²⁴. Za istotę sztuki, a także filozofii uznaje zatem skłonność do transgresji i formowania życiowego procesu z pozycji rzeczywistości nadrzędnej, choć organicznie zrośniętej z jego przebiegiem. Daleko jeszcze wówczas Brzozowskiemu do uznania, iż aktywność kulturowa człowieka domaga się sankcji płynących ze strony jakiejś rzeczywistości wyższej o znamionach Absolutu. Bowiem ani sztuka, ani filozofia, ani tym bardziej religia nie stanowią, jego zdaniem, względem działalności ludzkiej takich absolutnych układów odniesienia. Pełnią one funkcję określonych ideologii, „cała «ideologia» zaś jest tylko jedną z form oddziaływania życia na samo siebie (,,)”²⁵.

Zasadniczym impulsem twórczości Brzozowskiego jest zatem chęć powiązania dwóch sfer rzeczywistości, z których najważniejsza to „życie”, któremu „myśl” nadaje kierunek. Trudno jednak określić autora *Idei* jako filozofa „życia”; tym, co prawdziwie wyznacza cel jego poszukiwań, jest wielokrotnie powyżej przywoływane pytanie o źródło praw, które rządzić mają światem kultury. Jest zatem Brzozowski raczej filozofem „form życia”, badaczem ostatecznych sprawdzianów i norm życiowego procesu. Metafizyczne poszukiwania prowadzą go nieuchronnie w stronę rozważań nad problematyką religijną. W okresie filozofii pracy ponownie spotyka się z zagadnieniem religii na gruncie wyznaczonym przez pytania natury ontologicznej. Zasadniczy zwrot, który dokonuje się wówczas w myśli Brzozowskiego, polega na odejściu od dotychczasowej, zdecydowanej negacji istnienia Boga. Pod wpływem myślicieli z kręgu katolickich modernistów Brzozowski zaczyna szukać uzasadnień koncepcji transcendentnego wymiaru kultury.

Jeśli jednak realistyczna filozofia bytu próbuje umotywować istnienie boskiego Transcendensu na gruncie realistycznej ontologii, to Brzozowski usiłuje osadzić tę problematykę w sferze rzeczywistości, która wspiera się na odmiennych fundamentach. Jest to, najogólniej biorąc, rzeczywistość ru-

²³ S. Brzozowski: *Idee...*, op. cit., s. 97.

²⁴ S. Brzozowski: *Eseje i studia o literaturze*. Wybór, wstęp i opracowanie H. Markiewicz. Wrocław 1990, t. 1, s. 115.

²⁵ S. Brzozowski: *Idee...*, op. cit., s. 97.

chu i zmiany jako podstawowego wymiaru ludzkiej egzystencji. Za wyraz niepokojów człowieka, który w rzeczywistości tej uczestniczy świadomie, uznaje Brzozowski twórczość kardynała Newmana. Zdaniem autora *Idei*, myślenie o religii w kategoriach realistycznej ontologii ma charakter anachroniczny i nie odpowiada prawdziwym doświadczeniom współczesnego człowieka. Skoro jednak zręby klasycznej metafizyki uległy przekształceniu, sam zaś fakt religii trwa w niezmienionej postaci jako relacja człowiek - Bóg, oznacza to, iż religia jest wyrazem jakiejś głębszej zasady, która dopiero ukrywa się poza taką relacją. Za ową fundamentalną zasadę ludzkiego istnienia uznaje Brzozowski pracę. Religia - dowodzi - o tyle jest religią, nie zaś zabobonem bądź źródłem dewocyjnych praktyk, o ile wiąże się z usankcjonowaniem i uświęceniem ludzkiej aktywności.

Jeśli w początkowej fazie swojej twórczości Brzozowski wykazywał zgubny wpływ religii na kondycję moralną oraz intelektualną społeczeństwa, to w okresie filozofii pracy stopniowo uznaje jej wartość próbując przy tym przywrócić relacji religijnej jej wymiar zapoznany, jakim jest dynamiczny aspekt działalności człowieka. Przeniesienie wymienionej problematyki na grunt „filozofii pracy” prowadzi zatem do rehabilitacji zjawiska religii, a zarazem do wykształcenia takiej jego koncepcji, którą uznać należy za ściśle filozoficzną.

DAMIAN LESZCZYŃSKI
Uniwersytet Wrocławski

EPISTEMOLOGIA I HISTORIA NAUKI W TWÓRCZOŚCI GEORGESA CANGUILHEMA

O zmarłym w 1995 r. Georgesie Canguilhemie można powiedzieć, iż należał do tych przedstawicieli filozofii francuskiej, których wpływ na jej rozwój w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat był tyleż znaczny, co niedostrzegany. Ten bliski współpracownik i, w pewnej mierze, kontynuator Gastona Bachelarda opublikował swe najważniejsze dzieła jeszcze przed latami 60., ale dopiero u ich kresu zdobył sobie uznanie wśród nowej fali filozofów, sięgających po metody analizy strukturalnej i semiologię. Jedną z osób, które bez wątpienia przyczyniły się do wypromowania nazwiska Canguilhema, był jego dawny uczeń, a następnie doktorant, Michel Foucault, który nie tylko często podkreślał swój dług wobec starego mistrza, ale także, pisząc wstęp do anglojęzycznego wydania najsłynniejszej chyba pracy Canguilhema *Normalne i patologiczne*, spopularyzował jego nazwisko poza granicami Francji. W ten sposób, podobnie jak to było wcześniej z Bachelardem, zaczęto powracać do prac Canguilhema niejako poprzez Foucaulta, poszukując w nich źródeł myśli tego ostatniego. I choć sam ów powrót powinien napawać otuchą, to warto jednak pokusić się o odczytanie dzieła Canguilhema nie tylko jako pomostu pomiędzy Bachelardem a Foucaultem, lecz również jako oryginalnego stanowiska, łączącego w sobie refleksje z dziedziny epistemologii, historii nauki i filozofii nauk o życiu.

Na twórczość Canguilhema składa się przede wszystkim olbrzymia liczba artykułów zebranych w kilku tomach aktualizowanych przy każdym wznowieniu: *La Connaissance de la vie* (1955), *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences* (1968) oraz *Ideologie et Rationalité dans l'histoire des sciences de la vie* (1977). Zawarte są w nich w przeważającej mierze drobiazgowo analizy zdarzeń i procesów zachodzących w dziejach nauki, artykuły poświęcone takim postaciom jak Galileusz, Claude Bernard, August Comte czy Gaston Bachelard, a także nieliczne teksty programowe, pozwalające zrekonstruować metodologiczne i epistemologiczne stanowisko autora. Prócz wymienionych zbiorów jest Canguilhem autorem dwóch ważnych rozpraw: *Normalne i patologiczne* (opublikowana w 1966 r. poszerzona wersja pracy doktorskiej z medycyny z 1943 r.) oraz *La Formation du concept de réflexe aux XVII et XVIII siècles* (1955), a także książek pisanych we współpracy z innymi autorami: m.in. *Du développement à l'évolution au XIX siècle* (wraz z G. Lapassade'em, J. Piquemalem i J. Ullmanem, 1962) oraz *Anatomie d'un épistémologue: François Dagognet* (1984).

Głównym przedmiotem zainteresowań Canguilhemat są ogólnie rozumiane nauki o życiu oraz ich historia. Przedmiot ów zapewnia dziełu Canguilhema jedność, można wszakże wyodrębnić dwa sposoby podejścia do niego: po pierwsze, jest Canguilhem teoretykiem historii nauki, który stosuje w praktyce proponowane przez siebie metody, odnosząc je do dziejów biologii czy medycyny; po drugie zaś, jest badaczem zwracającym się ku owym naukom po to, ażeby, biorąc pod uwagę ich swoistość oraz specyfikę przedmiotu ich badań, podjąć refleksję nad życiem i sposobem zdobywania o nim skonceptualizowanej wiedzy. Z jednej więc strony, teoria i praktyka historii nauki, związana przede wszystkim z tradycją idącą od G. Bachelarda, A. Koyrégo i J. Cavailllesa, z drugiej - filozofia biologii oparta na swoistym neowitalizmie. W tym też porządku spróbuję prześledzić najważniejsze idee filozofii Canguilhema, rozpoczynając od refleksji nad charakterem przedmiotu historii nauki oraz jej związku z epistemologią, poprzez omówienie rezultatów badań historycznych dokonywanych na poziomie historii pojęć, a kończąc na charakterystyce poglądów dotyczących normy i patologii.

Historia nauki i epistemologia. Mimo, iż Canguilhema łączy z Bachelardem sposób podejścia do dziejów wiedzy - prowadzenie analiz na poziomie historii pojęć, podkreślanie nieciągłego charakteru rozwoju nauki, krytyka tezy o zmysłowym pochodzeniu wiedzy naukowej, ukazywanie metafizycznego i ideologicznego zaplecza nauki - jednak dużo więcej uwagi poświęca on metodologicznym zagadnieniom historii nauki. O ile dla Bachelarda ta ostatnia była po prostu poręcznym narzędziem, dostarczającym argumentów na poparcie tez natury epistemologicznej, Canguilhem podejmuje refleksję nad historią nauki (rozumianą tu jako badanie sposobu, w jaki narasta wiedza) jako samoistną i swoistą dyscypliną, posiadającą pewne reguły, odmienne zarówno od tradycyjnej historii, jak też od teorii poznania i od samej nauki, choć pozostające w związku ze wszystkimi trzema dziedzinami. Tym, co nadaje historii nauki jej specyfikę, jest status jej przedmiotu badań, różnego od przedmiotów, ku którym kierują się pozostałe trzy dziedziny. Status ów wiąże się ściśle z dalekim od metod tradycyjnej historiografii naukowej sposobem prowadzenia analizy historycznej, który wynika ze związku - zdaniem Canguilhema koniecznego - łączącego historię nauki z epistemologią. Owa swoistość przedmiotu i metody idą w parze z jeszcze jedną ważną cechą - specyficznym środowiskiem badawczym, w jakim pracuje historyk nauki, które, wbrew pozorom, niewiele ma wspólnego z obszarem analizowanym przez „zwykłego” historyka.

1. *Przedmiot historii nauki.* Pytanie o status przedmiotu historii nauki to inaczej pytanie o to, czego historia nauki jest historią. Otóż, powiada Canguilhem, należy sobie uświadomić przede wszystkim, że przedmiot, jakim zajmuje się historia nauki, nie ma nic wspólnego z przedmiotem nauki. Nauka

jest dyskursem o pewnych obiektach, zjawiskach bądź procesach, dyskursem, w którego ramach ustala się charakter rzeczy, rodzaje związków oraz zależności, przebieg procesów itp. Natomiast historia nauki jest „dyskursem o dyskursach”, a więc systematyczną analizą wypowiedzi dotyczących pewnych „przedmiotów naturalnych”, badaniem sposobów, w jakie dane dyskursy, które z początku nie miały postaci dyskursów naukowych, stawały się nimi. „Historia nauki jest historią przedmiotu, który sam jest historią, który posiada historię, podczas gdy nauka jest nauką o przedmiocie, który nie jest i nie posiada historii”¹. O ile jednak dyskurs naukowy odnosi się do przedmiotów naturalnych, o tyle sam przedmiot naukowy – właśnie dlatego, że jest „naukowy” jest już konstrukcją i nietrudno tu dopatrzeć się wpływu Bachelarda i jego głośnej tezy, iż w nauce „nic nie jest dane, wszystko jest skonstruowane”. Nauka to zatem tworzenie modeli pozostających w określonej relacji do tego, co „naturalne”, historia nauki jest zaś badaniem czasowych przemian tychże modeli. „Historia nauki bada przedmioty wtórne, nie naturalne [...] Przedmiotem dyskursu historycznego jest w rezultacie historyczność dyskursu naukowego, albowiem to ona ukazuje urzeczywistnianie projektu wewnętrznie unormowanego, ale pokonującego wypadki, opóźnionego bądź zwracanego przez przeszkody, przecinanego kryzysami, tzn. momentami osądzania i prawdy” (s. 17) [strony podane w tekście odnoszą się do ostatniej pozycji wykazanej w przypisie - red.].

Historyk nauki nie może zatem, zdaniem Canguilhema, stawiać przed sobą tradycyjnych celów historiografii naukowej, co oznacza, iż, po pierwsze, nie powinien wzorem kolekcjonera osobliwości i antykwariusza przekształcać swej dyscypliny w „podsumowanie lektury jakiejś specjalistycznej biblioteki”², z drugiej zaś, musi być daleki od poszukiwania „na siłę” dowodów ciągłości rozwoju wiedzy, a więc zarodków, prekursorów, a także epigonów i spadkobierców, pozwalających połączyć rozproszone elementy myśli ludzkiej w jedną, długą i wolno rozwijającą się nić, której początek zanurzony jest w którejś z bliskowschodnich cywilizacji bądź złotym wieku Grecji, koniec zaś leży tuż przed nami. Historyk powinien śledzić przemiany warstwy teoretycznej wiedzy, tzn. pojęć, hipotez i praw, nie doszukując się pod nimi żadnych „naturalnych przedmiotów”, lecz traktując je jako zmienne i następujące po sobie konstrukcje, których związki są natury czysto formalnej. Nie oznacza to wszakże ograniczenia się do dokonywanych w obrębie samej tylko nauki badań możliwych powiązań czy relacji pomiędzy pojęciami i teoriami, lecz, przeciwnie, wymaga od historyka odwołania się do całego

¹ G. Canguilhem: *L'Objet de l'histoire des sciences*, w: *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*. Vrin, Paris, 1989, s. 16.

² G. Canguilhem: *Le Role de l'épistemologie dans l'historiographie scientifique contemporaine*, w: *Ideologie et rationalite dans l'histoire des sciences de la vie*. Vrin, Paris 1977, s. 14.

pola teoretycznego danej epoki, zarówno do tego, co naukowe, jak i do nienauki - ideologii, religii i wszelkich istniejących form ludzkiej myśli. Należy podkreślić, iż Canguilhemowski program historii nauki daleki jest od zamierzeń socjologii wiedzy: historyk nauki nie interesuje się społecznymi warunkami powstawania wiedzy, lecz badają po prostu jako zbiór wypowiedzi.

„Przedmiot historii nauki może zostać określony jedynie przez decyzję, która wyznaczy jego cel i wagę. Dzieje się tak zresztą zawsze, nawet w wypadku, kiedy taka decyzja podlega wyłącznie bezkrytycznie obserwowanej tradycji. Weźmy przykład z historii wprowadzenia i upowszechnienia matematyki probabilistycznej w biologii i naukach o człowieku w XIX wieku. Przedmiot tej historii nie zależy od żadnej z nauk powstałych w XIX wieku [...] W rezultacie historyk sam konstytuuje przedmiot, wychodząc od aktualnego stanu nauk biologicznych i humanistycznych, który nie jest logiczną konsekwencją ani wynikiem historycznego dojrzewania żadnego stanu minionego *jakieś* odrębnej nauki, takiej jak matematyka Laplace'a, biologia Darwina, psychofizyka Fechnera, etnologia Taylora czy socjologia Durkheima [...] Historia nauki, w tej mierze, w jakiej stosuje się do wyżej określonego przedmiotu, nie tylko zajmuje się grupą nauk pozbawionych wyraźnej spójności, ale także nienauką, ideologią, praktyką polityczną i społeczną. Przedmiot taki nie posiada zatem swego naturalnego miejsca teoretycznego w tej czy innej nauce, skąd historia mogłaby go pobrać, tym bardziej nie można znaleźć go w polityce lub pedagogice. Miejsca teoretycznego tego przedmiotu należy szukać wyłącznie w samej historii nauki, gdyż to ona i tylko ona konstytuuje specyficzną dziedzinę, w której znajdują swe miejsce pytania teoretyczne postawione przez rozwijającą się praktykę teoretyczną. Qetelet, Mendel, Binet-Simon dostrzegli nieprzewidziane relacje pomiędzy matematyką a praktykami dotąd nienaukowymi: selekcją, krzyżowaniem, ukierunkowaniem. Ich wynalazkiem są odpowiedzi na pytania, jakie postavili sobie w kształtowanym przez siebie języku. Krytyczne studium tych pytań i odpowiedzi - oto właściwy przedmiot historii nauki”³.

2. *Rola epistemologii. Analiza rekurencyjna.* Tak jak przedmiot nauki nie jest przedmiotem „naturalnym”, tożsamym z przedmiotem bezpośredniej i potocznej obserwacji, lecz stanowi intelektualną konstrukcję, podobnie też przedmiot historii nauki jest swoistą konstrukcją, tworzoną w oparciu o dostarczany historykowi przez epistemologię system aktualnych wartości racjonalnych, tzn., system prawd dzisiejszej nauki. Historia nauki jest więc spojrzeniem na przeszłość nauki przez pryzmat tego, co dziś uważane jest w nauce za prawdę, po to, aby wydobyć z przeszłości tej zarówno elementy przyczyniające się do postępu (a więc te, które doprowadziły do stanu obecnego), jak i te, które stanowiły przeszkody na drodze postępu (a ściśle rzecz biorąc: które z dzisiejszej perspektywy możemy określić jako przeszkody). Zdaniem komentatorów, źródeł owej metody osądzającej przeszłość z punktu widzenia teraźniejszości szukać możemy w drugim z Nietzscheańskich *Niewczesnych rozważań*, gdzie wprowadzony zostaje podział na historię antykwaryczną, monumentalną i krytyczną. Pierwsze metodyczne zastosowanie jej do dzie-

³ G. Canguilhem: *L'Objet de l'histoire des sciences*, op. cit., s. 18-19.

jów nauki znajdujemy u Bachelarda, on też w swych ostatnich poświęconych epistemologii tekstach zarysował teoretyczne podstawy tego stanowiska, wszelako najpełniejszy wykład zasad metody rekurencyjnej odnaleźć można właśnie u Canguilhema⁴.

Bachelard powiedział, że „historia nauki nie może być historią taką jak inne”, co wynika przede wszystkim z jej ścisłego związku z epistemologią. Canguilhem wyraźnie dookreśla charakter tego związku. „Epistemologia - pisze - powołana jest do tego, aby dostarczać historii zasad oceny, wskazując w niej na najnowszy język, jakim się posługiwała dana nauka, np. chemia, i pozwalając cofnąć się w przeszłość aż do momentu, w którym język ów przestaje być zrozumiały lub możliwy do przełożenia na jakiś inny, bardziej swobodny bądź potoczny, którym mówiono poprzednio”⁵. Oparta na epistemologii historia nauki musi zatem - i tu Canguilhem raz jeszcze odwołuje się do Bachelarda - „wyodrębnić dwa typy historii nauki: historię wiedzy przestarzałej i historię wiedzy usankcjonowanej, czyli wciąż aktualnej, jako że oddziaływującej” (tamże). I nawiązując tym razem do Jeana Cavailllesa, Canguilhem wypowiada podstawowe złożenie metody rekurencyjnej w historii nauki: „Historyk matematyki musi traktować dzisiejszego matematyka jako definicję tego, czym jest matematyka” (s. 20).

Metodę rekurencyjną zastosował Canguilhem po raz pierwszy z pełną konsekwencją w pracy *La Formation du concept de réflexe*, gdzie biorąc za punkt wyjścia obecny stan fizjologii, starał się napisać historię pojęcia odruchu. W wyniku podjętych przezeń badań, okazało się, iż początków współczesnej fizjologii nie powinniśmy, jak można było sądzić, szukać w kartezjańskim mechanicyzmie - gdyż w jego obrębie pojęcie odruchu funkcjonowało w sposób nie dający się pogodzić z tym, w jaki rozumie się je dzisiaj, nie mogło więc stanowić „usankcjonowanej” przeszłości dzisiejszej fizjologii, lecz w teoriach witalistycznych stworzonych przez zapomnianych dziś uczonych Willisa i Prochaskę, gdzie odruch porównywany był do odbicia. Kończąc swe dociekania dowodzące, iż to właśnie antymechanicystyczne idee Willisa i Prochaski stanowiły krok na drodze postępu naukowego, na której teoria Kartezjusza była jedynie przeszkodą, Canguilhem pisze: „Możemy otrzymać w ten sposób, w ramach biologii, historię nauki, która należy do tego, co Bachelard nazywa «przeszłością aktualną», która nie jest wy-

⁴ Nietzsche pisze: „Jedynie najwyższa siła teraźniejszości daje wam prawo do interpretowania przeszłości” (F. Nietzsche: *Niewczesne rozważania*, tłum. M. Łukasiewicz. Kraków 1996, s. 130). Bachelard przywołuje tę wypowiedź w *L'Activite rationaliste de la physique contemporaine*. PUF, Paris 1951., s. 24; uwagi o historii rekurencyjnej znajdujemy, prócz wspomnianej książki, również w tekście *L'Actualite de l'histoire de sciences*, w: *L'Engagement rationaliste*. PUF, Paris 1972. Po Nietzschego sięga również w swym omówieniu metody rekurencyjnej M. Fichant w: M. Fichant, M. Pecheux: *Sur l'histoire des sciences*. Maspero, Paris 1969, s. 106 i 111.

⁵ G. Canguilhem: *L' Objet de l' histoire des sciences*, op. cit., s. 13.

łącznie paleontologią minionego ducha naukowego, która usiłuje wskrzesić w ich pierwotnej żywotności elementy tego, co autor ten nazywa historią usankcjonowaną. Pisząc historię trwającego podczas XVII i XVIII stulecia kształtowania się pojęcia odruchu, pragnąłem przyczynić się do powstania w obrębie biologii tego, co nazywam za Bachelardem historią rekurencyjną [...] nie nawołując wszakże podobnie, jak on sam tego nie czynił do powrotu do umysłowości przednaukowych i cudotwórstwa medycznego”⁶.

3. *Swoistość czasu historii nauki*. Odkąd historyk nauki powierza epistemologii zadanie dostarczenia kryteriów oceny przeszłości, praca jego nie może dokonywać się już w takim samym obszarze, w jakim pracuje „zwykły” historyk, albowiem rekurencyjnie zrekonstruowana przeszłość nauki niekoniecznie odpowiadać musi rzeczywistej chronologii. Innymi słowy - ustalony przez historyka nauki porządek następstwa teorii wcale nie musi być tożsamy z ich rzeczywistym pojawianiem się w czasie. Ponieważ to, co późniejsze, nie zawsze musi wypływać z tego, co wcześniejsze, „widzimy, dlaczego przeszłość danej nauki współczesnej nie jest tożsama z tą samą nauką w jej przeszłości”⁷. W ten sposób środowisko, w jakim historyk nauki konstruuje swój przedmiot i dokonuje analiz, nie jest identyczne z tym, które wypełniają tradycyjne przedmioty historyka: musi on przenieść swe analizy w swego rodzaju „logiczny czas”, w którym ustali powiązania pomiędzy teoriami niezależnie od ich faktycznego chronologicznego porządku. „Historia rezultatów - pisze Canguilhem - może pozostać jedynie chronologiczną rejestracją. Historia nauki dotyczy pewnej aktywności aksjologicznej, poszukiwania prawdy. Poziom pytań, metod, pojęć ukazuje naukę jako taką. Oto dlaczego czas historii nauki nie mógłby być boczną odnogą głównego nurtu czasu. Chronologiczna historia narzędzi lub rezultatów może być odmierzana wedle okresów historii powszechnej. Społeczny czas, w który wpisane są żywoty uczonych jest taki sam dla wszystkich. Natomiast czas nadejścia prawdy naukowej, czas weryfikacji posiada płynność lub kleistość różną dla różnych dyscyplin w tej samej epoce historii powszechnej. Układ okresowy pierwiastków Mendelejewa przyspieszyła marsz chemii i ponagliła fizykę atomową, podczas gdy inne nauki zachowywały postać sztywną. W ten sposób historia nauki, historia postępującej relacji intelektu i prawdy, sama wytwarza swój czas i tworzy go rozmaicie wedle momentów postępu”, usiłując „ożywić w dawnych dyskursach teoretycznych, to, co dzisiejszy język pozwala jeszcze pojąć”⁸.

⁶ G. Canguilhem: *La Formation du concept de réflexe*, op. cit., s. 166-167.

⁷ G. Canguilhem: *Le Role de l'épistémologie...*, op. cit., s. 15.

⁸ G. Canguilhem: *L'Objet de l'histoire des sciences*, s. 19-20.

Historia pojęć jako walka z „wirusem prekursora”. „Istnieje wiele sposobów komponowania historii nauki - pisze Canguilhem - Ta historia, której sukces jest najpewniejszy, jako że jest najbardziej ugodowa, «najprzyjemniejsza», stara się odnaleźć dla każdego wynalezione pojęcia, metody lub eksperymentalnego urządzenia antycypacje lub szkice. Rzadko się zdarza, aby poszukiwanie prekursorów nie było opłacalne, ale równie rzadko się zdarza, aby nie dokonywano tego sztucznie i na siłę [...]. Jednakże istnieje inny sposób pisania historii nauki aniżeli ten, który stara się przywrócić ukrytą ciągłość umysłu: taki, który zmierza do tego, by ukazać zaskakujące nowatorstwo sytuacji oraz moc zerwania, jaką posiada wynalazek”⁹. Jeżeli pragniemy, aby historia nauki ukazała nam rzeczywiste mechanizmy postępu naukowego, nie możemy twierdzić, iż wszystko było w niej już obecne od początku, musimy, przeciwnie, dostrzec to, co nowe, czyli moment teoretycznej inwencji i innowacji. Czysto historyczne przyczyny, jakkolwiek różne by były - polemika ze współczesnymi, ustrój, w jakim żył uczony, jego status społeczny, przypadkowe zdarzenie - nie tłumaczą logiki odkrycia. Wymiar historiograficzny historii nauki jest niewątpliwie interesujący, jednak każde odwołujące się do niego wyjaśnienie odkrycia naukowego przybiera nieuchronnie formę determinizmu: psychologizmu, ekonomizmu itd.

Logiczny czas historii nauki nie może być zatem tłumaczony przez zjawiska zachodzące w czasie chronologicznym, czy - jak kto woli - „kosmicznym” czasie historii. Jeśli bowiem tak uczynimy, jeżeli zastąpimy „logiczny czas relacji prawdy historycznym czasem jej odnajdywania”, wówczas nieuchronnie powołamy do życia ów „artefakt, ten fałszywy przedmiot historii nauki jakim jest prekursor”. I jednym z głównych zadań jakie stawia przed sobą Canguilhem jest wyeliminowanie tego, co za J. T. Clarkiem nazywa «wirusem prekursora».

„Gdyby istnieli prekursorzy, historia nauki straciłaby sens, gdyż sama nauka posiadałaby wymiar historyczny jedynie pozornie [...] Prekursor byłby myślicielem, poszukiwaczem, który zarysował niegdyś kres drogi ukończonej zupełnie niedawno przez kogoś innego. Skłonność do poszukiwania, wynajdowania i wychwalania prekursorów jest najczystszy objawem niezdolności do krytyki epistemologicznej. Zanim połączy się ze sobą na jednej i tej samej drodze dwie koncepcje, należy przede wszystkim upewnić się, że chodzi o tę samą drogę. W spójnej wiedzy pojęcie pozostaje w relacji ze wszystkimi innymi [...] Prekursor byłby myślicielem wielu epok, swojej oraz tej - lub tych - którą określi się jako jego kontynuację, jako epokę realizacji jego niedokończonego przedsięwzięcia. Historyk sądzi, że może wyrwać prekursora z jego kulturowego otoczenia i umieścić w innym, w którym zacznie następnie rozpatrywać pojęcia, dyskursy i czynności spekulatywne bądź eksperymentalne, tak jakby mogły one być przenoszone lub na powrót umieszczane w przestrzeni intelektualnej, w której odwracalność relacji

⁹ G. Canguilhem: *Les concepts de lutte pour l'existence et de selection naturelle en 1858: Charles Darwin et Alfred Russel Wallace*, w: *Études d'histoire...*, s. 100-101. Zob. też: G. Canguilhem: *La Formation du concept de reflexe*, op. cit., s. 56, 172.

została uzyskana poprzez zapoznanie historycznego aspektu przedmiotu, o którym traktuje. [...] Krótko mówiąc, dopóki krytyczna analiza tekstów i prac przybliżonych przez teleskop heurystycznego trwania nie ustali wyraźnie, że istnieje u tego czy innego badacza identyczność pytań i pomysłów badawczych, identyczność znaczeń pojęć przewodnich, identyczność systemu pojęć, niezależnie od tego, skąd poprzednicy czerpią ich sens, łączenie dwóch uczonych logicznym następstwem biegnącym od rozpoczęcia do wykończenia lub od antycypacji do realizacji, będzie działaniem sztucznym, arbitralnym i nieadekwatnym w autentycznym projekcie historii nauki”¹⁰.

W *La Formation du concept réflexe* Canguilhem wykazał, iż nazywanie Kartezjusza prekursorem współczesnej teorii odruchu warunkowego jest całkowicie błędne, w innej pracy zaś pisał, iż równie mylne jest wprowadzanie ciągłości pomiędzy Buffona a twórców teorii komórkowej: „ażeby można było mówić o antycypacji, uprawomocniające ją fakty oraz drogi konkluzji muszą zachowywać ten sam porządek, co te, które nadają pewnej teorii jej przejściową treść”¹¹. Pomiędzy Buffonem oraz jego koncepcją „molekuły organicznej” - związaną, z jednej strony, z korpuskularną teorią światła Newtona, z drugiej zaś, z Hume’owskim asocjacionistycznym atomizmem biologicznym - a współczesną teorią komórkową istnieje zerwanie. Osiemnastowieczni uczeni, mówiący o „modelu wewnętrznym” w ramach teorii rozmnażania, nie są prekursorami dziewiętnastowiecznych biologów: „kiedy naturalista Montbard poszukiwał «jedynej sprężyny i jedynego podmiotu», który natura wykorzystuje do różnicowania się na rozmaite istoty żywe, nie mógł wiedzieć, iż szukał tego, co w XIX w. biolodzy nazwą komórką” (tamże).

Inny przykład podawany przez Canguilhema: fałszywi prekursorzy dziewiętnastowiecznego transformizmu. Jeśli transformizm utożsamiamy z teorią pochodzenia gatunków, a pierwsze jej jasne i wyraźne sformułowanie wiążemy z nazwiskiem Lamarcka, wówczas historia prekursorów lamarckizmu będzie „historią prekursorów darwinizmu”¹², a więc „historią pewnego mitu raczej niż teorii naukowej”, w której ramach łączyć się będzie nie mające ze sobą nic wspólnego postacie Empedoklesa i Lukrecjusza, Mailleta i Robineta, Maupertiusa, Buffona i Etienne’a Geoffroy-Saint-Hilaire. Jeśli jednak „rozbijemy transformizm na teorię pochodzenia oraz przyczynową teorię mechanizmów ewolucji, wówczas darwinizm okazuje się zasadniczo teorią przyczynową (podobnie jak lamarckizm) i wyłącznie pod tym względem należałoby poszukiwać prekursorów Darwina”, co jest już sprawą trochę trudniejszą. Sięga się wówczas po prace, które czytał Darwin (wiemy o tym z jego *Autobiografii*) i w dziełach Lyella, Augusta-Pyrame de Candolle oraz Malthusa poszukuje się źródeł jego refleksji, opierając się przede wszystkim

¹⁰ G. Canguilhem: *L’Objet de l’histoire des sciences*, op. cit., s. 21-22.

¹¹ G. Canguilhem: *La Théorie cellulaire*, w: *La Connaissance de la vie*. Vrin, Paris 1955, s. 58.

¹² G. Canguilhem: *Les concepts de lutte pour l’existence et de selection naturelle en 1858: Charles Darwin et Alfred Russel Wallace*, op. cit., s. 100.

na podobieństwie terminologicznym. Ochrzciwszy tych bądź innych myślicieli mianem prekursorów, orzeka się ostatecznie, iż - jak pisze Bachelard - „postęp niejako «wisiał» w powietrzu w chwili, kiedy człowiek genialny wprowadził go w życie. Zaczyna się wówczas dyskusje o «atmosferach» i «wpływach». Wpływy są nieustannie wydzielane przez odległe źródła. Przekraczają kontynenty i stulecia”¹³. Darwin przestaje być teoretycznym samorodkiem, przeciwnie, jego myśl okazuje się wytworem tysięcy anonimowych prac, z których historyk nauki wyławia najważniejsze - te, które można określić mianem prekursorskich. Prekursorów było tak wielu, iż wreszcie nadszedł moment, kiedy czasy dorosły do nowej myśli, kiedy idea dojrzała niczym owoc, który teraz zerwać powinna ręka geniusza, aby uwolnić to, co *implicite* zawarte w duchu epoki. „Jednakże - podsumowuje Canguilhem - ta niemalże rytualna banalność pojawiająca się w każdym komentarzu dotyczącym heurystycznej zbieżności, niczego nie tłumaczy i niczego nie naświetla. «Duch epoki» jest przed-naukowym pojęciem historii nauki, niejasnym pojęciem geografii organizmów, bezkrytycznie włączonym w arsenał krytyki literackiej”¹⁴. Historycy nauki podkreślają wielki wpływ, jaki wywarł na Darwina tekst A.R. Wallace’a, który otrzymał on w 1858 roku. Co ciekawe, sam Darwin również twierdzi, iż pojęcie selekcji naturalnej zawdzięcza temu właśnie tekstowi Wallace’a, w którym, jak zauważa Canguilhem, termin taki w ogóle się nie pojawia. Podobieństwa, które kazały historykom nauki okrzyknąć Wallace’a prekursorem Darwina, są powierzchowne, w większej mierze dotyczą one metaforyki niż samej teorii: „Darwin i Wallace nie interesują się tymi samymi skutkami walki o egzystencję, którą wspólnie przyjmują jako ogólne i naturalne prawo świata żywego. Wallace jest wyjątkowo czuły na skutki adaptacji [...] postęp organizacji interesuje go tylko w tej mierze, w jakiej organizacja wspomaga adaptację” (s. 107).

Jakie wnioski zatem płyną z porównania poglądów głoszonych przez tych dwóch myślicieli? „Jeśli nawet Darwin odnalazł w piśmie Wallace’a to, co istotne dla jego własnych idei, pomimo nieobecności pojęcia selekcji naturalnej, to jednak termin ów stanowił w jego myśli jedynie uogólnienie pewnych elementów pojęciowych. Selekcja naturalna nie jest siłą, która dołącza się do walki o byt, nie jest dodatkową przyczyną, lecz pojęciem opisowym [...]. Teoria Darwina zawiera w pojęciu selekcji naturalnej odwołanie się do jednego z modeli wyjaśniania” (s. 107). Nie ma mowy o żadnym antropomorfizmie Darwina. Jeśli cokolwiek łączy Darwina i Wallace’a, to jedynie wspólny im obu maltuzjanizm, jednakże nowatorstwo myśli tego pierwszego i w związku z tym rewolucyjny charakter jego teorii, wyznaczającej moment

¹³ G. Bachelard: *Le matérialisme rationnel*. PUF, Paris 1953, s. 212.

¹⁴ G. Canguilhem: *Les concepts de lutte pour l'existence...*, op. cit., s. 100-101.

nieciągłości w historii biologii wiąże się z wprowadzeniem przezeń do nauk o życiu nowych metod polegających na korzystaniu z modeli. Wedle Canguilhema, pojęcia, których używa Darwin, nie są ani dogmatyczne, ani też nie pochodzą z obserwacji (oczywiście klasyczni historycy chcieliby zrobić z Darwina empirystę i naturalistę), lecz są pewnymi narzędziami. Darwin jest teoretykiem, który starał się „stosować modele pojęciowe” (s. 110).

Nauka i ideologia naukowa. Pojęcie ideologii naukowej pełni istotną rolę w badaniach historycznych Canguilhema i oznacza taki sposób ujmowania rzeczywistości, który, choć oddzielony już od myśli magicznej i religijnej, nie posiada jeszcze cech właściwych dojrzałej nauce. Nie przekroczywszy progu naukowości, wiedza ideologiczna funkcjonuje przede wszystkim jako ogólny i często oparty na jednym schemacie wyjaśniającym obraz świata, roszczący sobie pretensje do pewności i obiektywności wiedzy naukowej. Obraz ten pozostaje w ścisłym związku zarówno z nauką samą, jak też z wszelkimi prądami nienaukowymi (mity, religie, filozofie), dlatego też historyk nauki - a także epistemolog - powinien zrekonstruować stosunki łączące badaną naukę z otaczającą ją warstwą ideologiczną, która może być zarówno niedojrzałą formą tejże nauki, jak i jej wulgaryzacją. Samo zastosowania terminu „ideologia” nie powinno wszakże wprowadzać nas w błąd. Nie chodzi bowiem ani o jego pierwotne rozumienie, jakie nadawali mu Cabanis i Destutt de Tracy, zwąc ideologią naukę o genezie idei, ani też o jego marksistowską wykładnię. „Ideologianaukowa - pisze Canguilhem - nie jest, na podobieństwo politycznej ideologii pewnej klasy, fałszywą świadomością, nie jest również fałszywą nauką. Cechą tej ostatniej jest bowiem to, iż nie popełnia ona nigdy błędów, że nie odmawia sobie niczego, nie zmienia swego języka. Dla fałszywej nauki nie istnieje stan przednaukowy. Jej dyskurs nigdy nie może zostać sprostowany, krótko mówiąc fałszywa nauka nie ma historii”¹⁵. Natomiast cechą ideologii naukowej jest to, iż posiada ona swe dzieje, które rozwijają się do momentu, w którym ideologia naukowa zostaje zastąpiona przez naukę. „Ideologia naukowa kończy się w chwili, gdy zajmowane przez nią miejsce w encyklopedii wiedzy zostanie zajęte przez dyscyplinę, która operacyjnie udowodni prawomocność swych norm naukowości” (tamże). Właśnie owa mutacja sprawia, iż nie można ideologu nazywać antynauką (jaką w pewnych sytuacjach byłaby religia), lecz co najwyżej nie-nauką, gdyż jej charakterystyczną cechą jest olbrzymie pragnienie stania się nauką, ambicja sprostania normom wiedzy pewnej i skutecznej. Jako taka, ideologia kształtuje się zazwyczaj na wzór jakiejś istniejącej już nauki.

Typowym przykładem ideologii naukowej jest, zdaniem Canguilhema, atomizm. Wbrew przekonaniu Emile’a Meyersona, dla którego kolejne od-

¹⁵ G. Canguilhem: *Qu’esi-ce qu’une ideologie scientifique?*, w: *Ideologie elrationalite*, op. cit., s. 39.

miany atomizmu, poczynsz od Demokryta a skończywszy na Bohrze, stanowiły dowód na historyczną homogeniczność funkcji poznawczych podmiotu (poznanie opierać się miało na jednej tylko zasadzie: utożsamianie tego co różne w czasie) oraz ciągłość pomiędzy zdroworoządkowym oglądem rzeczywistości a jej sformalizowanym naukowym obrazem¹⁶, Canguilhem pokazuje, iż jedyną rzeczą, jaka łączy wszystkie doktryny atomistyczne, jest wspólna im niejasna i bardzo ogólna wizja świata o pretensjach naukowych, a więc właśnie ideologia naukowa. W tym wypadku ideologia zbudowana jest w oparciu o filozoficzne poglądy na naturę bytu, poglądy, które mają jedynie spekulatywne, nie zaś eksperymentalne uzasadnienie, a jeśli nawet w jakichś sposób wiążą się ze sferą empirii, to chodzi tu jedynie o naiwne, potoczne doświadczenie, które stanowi nie punkt wyjścia, lecz przeszkodę dla wiedzy naukowej. Historyk nauki, który nie odróżnia ideologii naukowej od właściwej nauki, zawsze będzie popełniał ten sam błąd: będzie uważał ideologię naukową za mniej rozwiniętą postać samej nauki, starając się połączyć obie te formy wiedzy ciągłą linią rozwoju. Za wsparcie mogą posłużyć mu podobieństwa terminologiczne np. pojawiające się w tekstach z różnych epok słowo „atom” oraz stosowane w celu popularyzatorskim metafory czy porównania (w tym wypadku cały bogaty arsenał porównań „korpuskularnych”), dzięki którym powiąże się antycypację z realizacją. Krótko mówiąc, znów skończy się na poszukiwaniu prekursorów, pozwalających nakreślić ciągłość rozwoju tam, gdzie mamy do czynienia z całkowicie odmiennymi i niewspółmiernymi typami refleksji nad rzeczywistością.

Mylne przeświadczenie, jakoby ideologia naukowa stanowiła pewien wariant nauki właściwej, jej wcześniejszą, mniej rozwiniętą postać, wynika z tego, iż zarówno nauka, jak i ideologia naukowa, radykalnie przeciwstawiają się antynauce - mitowi i religii. Wspólny wróg zdaje się wówczas gwarantować wspólnotę metod i celów. „Demokryt, Epikur i Lukrecjusz domagali się dla fizyki i psychologii statusu naukowego. Antynaukę, jaką była religia, przeciwstawiali religii, którą była dla nich nauka. Ale chociaż ideologia naukowa z pewnością łączy się z niezrozumieniem wymagań metodologicznych oraz operacyjnych możliwości nauki w sferze doświadczenia [...] nie wiąże się wszakże z ignorancją, pogardą i odrzuceniem funkcji nauki. Trzeba wobec tego stwierdzić, iż nie można absolutnie mieszać ideologii naukowej i przesądów, albowiem ideologia naukowa zajmuje miejsce, czasem zawłaszczając je, w przestrzeni poznania, nie zaś w przestrzeni wierzeń religijnych”¹⁷. A zatem ideologia naukowa nie jest nauką, choć wyraża naukowe pretensje

¹⁶ Por. E. Meyerson: *Identité et réalité*. Alcan, Paris 1908, s. 133.

¹⁷ G. Canguilhem: *Qu'est-ce qu'une ideologie scientifique?*, op. cit., s. 39.

i sama się za naukę uważa, nie jest też jednak antynauką, próbuje bowiem oprzeć się na *quasi*-racjonalnych uzasadnieniach, a nie na wierze.

Kiedy dochodzi do zastąpienia ideologii naukowej przez odpowiadającą jej (oczywiście tylko w sferze wyobrażeń i metafor, nie zaś samego przedmiotu) naukę, wówczas dopiero okazuje się, iż zarówno cele, jak i metody w obu wypadkach są skrajnie różne. Przejście od ideologii do nauki oznacza zaniechanie próby rozwiązywania problemów ogólnych, całościowych filozoficznych i metafizycznych - na rzecz badań specjalistycznych, lokalnych i ograniczonych. Oznacza też uszczegółowienie metod: ideologia naukowa pragnie znaleźć metodę uniwersalną, która pozwoliłaby rozwikłać wszelkie zagadki bytu, nauka zaś zawęża dziedzinę stosowania własnej metody, nie mnoży problemów, lecz rozdrabnia istniejące. „Kiedy w XIX w. chemia i fizyka ukonstytuowały naukową wiedzę o atomie, nie objawił się on takim, jakim określiła go ideologia atomistyczna, jako coś niepodzielnego. To, co znajduje nauka, nie jest tożsame z tym, czego każe szukać ideologia. Trwanie pewnych słów nie ma tu nic do rzeczy” (tamże, s. 40).

Jak już zostało powiedziane, błędne traktowanie ideologii naukowej jako nierozwiniętej nauki bądź punktu wyjścia dla nauki właściwej prowadzi nieuchronnie do usilnego poszukiwania w historii nauki wpływów, filiacji, konotacji i relacji prekursorstwa. Canguilhem pokazuje to na przykładzie dopatrywania się u Maupertuisa zaczątków genetyki i traktowania go jako prekursora Mendla, podczas gdy w jednym wypadku chodzi o „ideologię dziedziczności”, w drugim zaś o „naukę o dziedziczności”, od której ta pierwsza różni się „nadmiarem pretensji, naiwną ambicją rozwikłania [...] wielu problemów o wielkiej wadze teoretycznej i praktyczno-prawnej. W tym wypadku ideologia znika w wyniku redukcji bądź okrojenia. Wszelako właśnie zanikając, ta źle uzasadniona nauka ukazuje się nam jako ideologia. Określenie mianem ideologii pewnej zbieraniny obserwacji i dedukcji jest zawsze późniejsze od jej zdyskwalifikowania jako nauki przez dyskurs, który ogranicza swe pole ważności i przeprowadza dowody dzięki spójności i integracji rezultatów”¹⁸.

Ostatni problem wiąże się z koniecznością wyraźnego odróżnienia ideologii naukowej, którą jest ideologia filozofów, od ideologu naukowców, która jest ideologią filozoficzną powołaną do życia przez naukowców. Jak pamiętamy, na stwierdzenie iż każdy naukowiec ma swoją filozofię, Ernest Mach odparł, iż każdy filozof tworzy na swój użytek pewne wyobrażenie nauki. To ostatnie, zdaniem Canguilhema, jest właśnie tym, co należałoby określić

¹⁸ Ibid., s. 41-42. Ideologie naukowe w medycynie bada Canguilhem również na przykładzie systemu Browna i bakteriologii (zob. G. Canguilhem: *Une ideologie inedicalle exeniplaire, le systeme de Brown* oraz *L'effet de la bacteriologie dans la fin des «Theories Medicales» au XIX siecle*, w: *Ideologie et rationalite.*, op. cit).

mianem ideologii naukowej. „Ideologie naukowców są ideologiami filozoficznymi, natomiast ideologie naukowe byłyby raczej ideologiami filozofów, dyskursami o pretensjach naukowych uprawianymi przez ludzi, którzy nie są jeszcze w tej materii niczym innym, jak tylko naukowcami domniemanymi bądź naukowcami zarozumiałymi”¹⁹.

Filozofia medycyny: norma i patologia. Do problemu normy i patologii powracał Canguilhem wielokrotnie, poczynawszy od opublikowanej w 1943 r. pracy doktorskiej, poprzez dodawane do jej kolejnych wydań uzupełnienia. Jego podstawowym celem było obalenie poglądu, podtrzymywanego m.in. przez A. Comte’a, C. Bernarda i A. Leriche’a, o ilościowej różnicy między stanem zdrowia a stanem chorobowym, z czym wiązało się przekonanie, iż patologia jest jedynie przedłużeniem i rozwinięciem fizjologii. Wedle Comte’a (którego inspirowały teksty Broussaise’a) choroby stanowią „jedynie następstwo zwykłych zmian w natężeniu działania bodźców niezbędnych do zachowania zdrowia”²⁰, w związku z czym „dla uczonego choroby mogą pełnić rolę spontanicznych eksperymentów, które pozwalają porównać różne anormalne stany organizmu z jego stanem normalnym” (s. 28). Słowem, „patologia jest rozszerzoną i pogłębioną fizjologią” (s. 34). Również Claude Bernard głosi pogląd, iż stan patologiczny stanowi jedynie ilościową intensyfikację stanu normalnego: zdrowie od choroby różni się nie co do istoty, lecz co do stopnia. Przekonanie o ciągłości zjawisk normalnych i patologicznych wiąże się u Bernarda z tezą o ciągłości pomiędzy życiem a śmiercią, między materią organiczną a materią nieożywioną; choroba jest po prostu „nadmiernie nasilonym bądź osłabionym wyrazem prawidłowej czynności” (s. 51). Rene Leriche, najbardziej współczesny z rozważanych przez Canguilhema teoretyków i filozofów medycyny, także uważa, iż „istnieje ciągłość między stanami fizjologicznymi i patologicznymi, i że nie da się ich rozróżnić” (s. 69). Tego rodzaju postawa, będąca kontynuacją idei wprowadzonych przez Broussaise’a, Comte’a i Bernarda, oznacza, wedle Canguilhema, pominięcie swoistości stanu patologicznego. „Ostatecznie zasadnicza tożsamość fizjologii i patologii pociąga za sobą jako konsekwencję postulat deterministycznego sprowadzenia jakości do ilości” (s. 82).

Zdaniem samego Canguilhema, przeciwstawiającego dotychczasowym ujęciom mechanistycznym stanowisko witalistyczne, rzeczy mają się zupełnie inaczej. Otóż należy wyjść z założenia, iż pomiędzy normą a patologią, między zdrowiem a chorobą istnieje zasadnicza różnica jakościowa, a nie tylko różnica stopnia. Stan patologiczny jest istotowo, nie zaś tylko ilościowo odmienny od stanu określanego mianem „normalnego”. „Choroba i stan

¹⁹ G. Canguilhem: *Qu’est-ce qu’une idéologie scientifique?*, op. cit., s. 44.

²⁰ Tenże: *Normalne i patologiczne*, tłum. P. Pieniążek. Gdańsk 2000, s. 25.

zdrowia patologia i normalne różnią się od siebie tak, jak różnią się dwie jakości: albo obecnością bądź nieobecnością określonej zasady, albo przeobrażeniem całego organizmu” (tamże, s. 19). A zatem

„[...] musimy odrzucić tezę, że choroba jest jak gdyby gwałtem na organizmie i dostrzec w niej zdarzenie zachodzące w samym organizmie w rezultacie gry jego stałych funkcji, nie przecząc bynajmniej, że owa gra tworzy coś nowego. Określone zachowanie organizmu może stanowić kontynuację zachowań wcześniejszych, a jednak całkowicie się od nich różnić. Stałość zmiany nie wyklucza odrębności zdarzenia. To, że objaw patologiczny, wzięty osobno stanowi wyraz nadczynności funkcji, której rezultat jest całkowicie identyczny z rezultatem samej funkcji w tak zwanych warunkach normalnych, nie znaczy, że choroba organizmu, ujęta jako inny ogólny przejaw całości funkcjonalnej, a nie jako prosta suma objawów, nie jest nowym sposobem zachowania się organizmu w środowisku [...]. Być może właśnie dlatego patologia poświęcała aż dotąd tak mało uwagi tej osobliwości choroby, a mianowicie temu, że dla chorych była ona rzeczywiście innym sposobem życia. Z pewnością patolog ma prawo podważać i korygować poglądy chorego, który sądzi, że także wie - gdyż czuje się inaczej - z jakiego powodu jest inny i na czym ta inność polega. Z tego, że chory myli się wyraźnie co do drugiego, nie wynika bynajmniej, że myli się także co do pierwszego. Być może jego poczucie jest przecuciem tego, co współczesna patologia zaczyna niewyraźnie dostrzegać, a mianowicie, że stan patologiczny nie jest prostym, różniącym się tylko ilościowo przedłużeniem stanu fizjologicznego, ale że jest czymś całkowicie innym” (s. 62-65).

Bardzo istotną kwestią staje się w tym miejscu ściśle odróżnienie pewnych pojęć, które niejednokrotnie mylone są ze sobą: anomalia, anormalność oraz choroba. „Anomalia - pisze Canguilhem - oznacza stan faktyczny, jest terminem opisowym, podczas gdy anormalne implikuje odniesienie do wartości, jest terminem oceniającym, normatywnym” (s. 100). Anomalia nie musi być patologią: jest odmiennością w obrębie określonego gatunku, nieprawidłowością w ramach pewnego rodzaju, choć oczywiście niektóre typy anomalii są patologiczne. Anomalia jest odmiennością, jednakże sama odmienność jako taka nie jest chorobą: chorobę określa się nie tylko poprzez porównanie samego siebie z innymi, ale przede wszystkim poprzez porównanie swego obecnego stanu ze stanem wcześniejszym. Dla osobnika dotkniętego anomalią nie istnieje żaden uprzedni stan „normalny”: jego zaburzony ustrój nigdy nie posiadał żadnego innego uporządkowania, do którego należałoby powrócić dzięki terapii. Anomalia jest jego stanem naturalnym i dlatego też, zdaniem Canguilhema, nie jest chorobą: „anomalia może więc przekształcić się w chorobę, ale sama w sobie nie jest jednak chorobą”.

Wszelako anomalia nie jest w żadnym razie normą: organizm *normalny* to taki bowiem, który jest równocześnie *normatywny*. Znaczy to, iż potrafi on wytyczać normy inne niż te, do których sam się stosuje. Istota anomalna może zazwyczaj funkcjonować jedynie w ograniczonym zakresie norm: jeśli się do nich przystosuje, może niczym nie różnić się od osobników normalnych (np. hemofilik unikający zranienia, cukrzyk przyjmujący insulinę, osoba

chora na serce ograniczająca wysiłek), jednakże nie jest w stanie wykroczyć poza nie. Nie jest twórcą norm, lecz jest przez normy ograniczona. „Człowiek normalny jest człowiekiem normatywnym, istotą, która jest w stanie ustanawiać nowe, nawet organiczne normy. Norma, która byłaby jedyną, odczuwana byłaby jako brak, a nie jako coś pozytywnego. Ten, kto nie jest w stanie biec, czuje się poszkodowany, to znaczy przekształca swą ułomność we frustrację i chociaż otoczenie kaleki dokłada wszelkich starań, by nie odczuwał on swego inwalidztwa tak jak życzliwe dzieci wystrzegają się biegania w towarzystwie swoich utykających towarzyszy zabawy to jednak wie on dobrze, ile trzeba powściągliwości i wyrzeczeń ze strony jego bliźnich, aby zatarta została, choćby pozornie, jakakolwiek różnica między nimi” (s. 109).

Należy przyjąć, mówi Canguilhem, iż nie istnieje coś takiego jak „norma sama w sobie”, a więc „norma obiektywna”. „Nie ma faktów normalnych i patologicznych samych w sobie. Anomalia bądź mutacja nie są same w sobie patologiczne. Wyrażają jedynie inne możliwe normy życiowe” (s. 113). Ta nietzscheańsko brzmiąca teza nie ma wszakże na celu wprowadzenia relatywizmu: chodzi jedynie o to, iż choć nie jesteśmy w stanie podać apriorycznej charakterystyki tego, co normalne, to jednak w określonym środowisku (albowiem wszelkie normy i patologie istnieją jedynie w powiązaniu z otoczeniem) możemy precyzyjnie wskazać to, co zdrowe i to, co chore. To, co zdrowe, a więc normalne, nie jest tożsame z tym, co najczęściej spotykane i co tabele statystyczne ujmują jako wartość przeciętną (por. s. 119-145). To, co normalne, jest równocześnie tym, co normatywne. Z punktu widzenia witalizmu Canguilhema oznacza to, iż norma jest cechą takiego organizmu, który ma szansę przeżyć, natomiast anomalia, której konsekwencją może być patologia, jest właściwa organizmom skazanym przez życie na porażkę: dla osobnika normalnego istnieje wiele rozmaitych norm, które jest on w stanie urzeczywistnić, a więc wiele sytuacji, w których może on nadal trwać; dla organizmu patologicznego istnieje tylko jedna taka sytuacja, tzn. ta, w której może on funkcjonować w swoim aktualnym stanie. Organizm normalny jest w stanie dostosować się do otoczenia, organizm chory musi dostosować otoczenie do siebie: przyjęta przezeń forma jest jego jedyną normą.

„Typy i funkcje można uważać za normalne jedynie ze względu na dynamiczną biegunowość życia. Normy biologiczne istnieją wyłącznie dlatego że życie, które cechuje nie tylko zależność od środowiska, ale tworzenie środowiska własnego, ustanawia w ten sposób wartości nie tylko w środowisku, lecz również w samym organizmie. To właśnie nazywamy biologiczną normatywnością. Stan patologiczny można określić bez popadania w sprzeczność jako normalny jedynie w tej mierze, w jakiej wyraża on normatywność życia. Ale owego normalnego nie można utożsamiać niesprzecznie z normalnym fizjologicznym, ponieważ chodzi tu o zupełnie inne normy. Anormalne nie jest takie ze względu na brak normalności. Nie ma w ogóle życia bez norm życiowych, a stan chorobowy wyraża zawsze określony sposób życia [...] Człowiek jest zdrowy w tej mierze, w jakiej reaguje normatywnie na zmiany swego

środowiska [...] Stan patologiczny świadczy o redukcji akceptowanych przez istotę żywą norm życiowych, o nietrwałości ustanowionego przez chorobę normalnego" (s. 189-190).

Warto dostrzec w tym miejscu aktualny wymiar myśli Canguilhema, próba określenia znaczeń terminów „norma”, „anomalia”, „patologia”, „normatywność” ma bowiem wielkie znaczenie nie tylko w dziedzinie medycyny i biologii, ale również w filozofii polityki, a przede wszystkim w etyce.

Materiał, na którym bazował Canguilhem, pisząc swe prace z zakresu filozofii biologii i filozofii medycyny, w przeważającej mierze zdeaktualizował się. Podobny los spotkał zresztą dzieło jego poprzednika, Gastona Bachelarda, którego wnikliwe analizy fizyki i chemii z początku XX w. są dziś w wielu miejscach nieczytelne nie tylko dla adeptów nauk humanistycznych, ale często również dla przedstawicieli nauk ścisłych, którym niełatwo cofnąć się w przeszłość własnej dziedziny. Również w ramach historii nauki, którą uprawiali obaj myśliciele, zaszły spore zmiany i tezy o radykalnej nieciągłości dziejów nauki, o przerywających je raz za razem rewolucjach traktowane są dziś z dużym dystansem. Niemniej, wydaje się, iż z filozofii Canguilhema pozostanie w gmachu historii myśli całkiem sporo. Choć, jak wspomniano, teorie naukowe, na których się opierał, w wielu wypadkach należy uznać za przestarzałe, to jednak wnioski do jakich dochodził, częstokroć brzmią nad wyraz aktualnie i to nie tylko dla filozofa specjalizującego się w badaniu rozwoju wiedzy. W swojej analizie pojęć normy i patologii, w propozycjach metodologicznych z zakresu historii nauki, w projekcie analizy rekurencyjnej Canguilhem starał się bowiem pokazać, iż właściwie w żadnej z nauk, tak przyrodniczych, jak i humanistycznych, nie da się uciec od wartościowania, od opowiadania się za lub przeciw, od kreślenia pobieżnych choćby i tymczasowych linii demarkacyjnych, polaryzujących badaną rzeczywistość. Jako ideolodzy możemy głosić relatywizm poznawczy, domagając się przy tym uznania i poważania wszelkich stanowisk. Jako naukowcy musimy poddać nasze tezy sprawdzeniu, a to wymaga zajęcia jednoznacznego stanowiska, potraktowania przedmiotu badań z pewnej perspektywy, która w tym wypadku spełni rolę normatywną. I o ile nasze teorie przejdą test pomyślnie, o tyle owa norma będzie mogła zostać uznana za obowiązującą. Deklarowany pluralizm i neutralność pozostają tylko pustymi sloganami, albowiem w badaniach - chcąc nie chcąc - zmuszeni jesteśmy wybrać jakiś punkt widzenia, jakąś perspektywę, choćby miałyby to być perspektywa głosząca odrzucenie wszelkich perspektyw. Nasz obraz świata nie jest więc obojętny, jest to bowiem zawsze nasz obraz, jednakże dzięki temu, że stoi za nim zdolność stanowienia norm, możemy czynić go intersubiektywnie zrozumiałym. W ten sposób, jak gdyby okrężną ścieżką, Canguilhem powraca do Kanta. Nie możemy się przedrzeć przez zasłonę zjawisk, ale przyjęte umowy pozostają w mocy.

PIOTR LABENZ
Uniwersytet Warszawski

HUSSERL: PRAGNIENIE APODYKTYCZNOŚCI

1. Co to są oczywistości apodyktyczne? Husserl chce uczynić filozofię nauką pewną, „która kształtuje się w rzeczywistej autonomii na gruncie ostatecznych, tworzonych przez samą siebie oczywistości” [Husserl: *Medytacje kartezjańskie* (dalej: MK): 8]. Taki ideał nauki pewnej bierze się z „faktycznie danych nauk” [MK: 11] i wymaga, by jej twierdzenia były uzasadniane („uczony nie zamierza ograniczyć się do wydawania sądów, lecz pragnie je również uzasadniać” [MK: 15]).

Po pierwsze, uzasadnianie takie opiera się na oczywistości, czyli „doświadczeniu tego, co istnieje, i tego, w jakim charakterze to istnieje” [MK: 16]. Ale oczywistość w takim sensie, czyli „wszelkie doświadczenie (...), może być mniej lub bardziej doskonałą” [MK: 16], „Niedoskonałość oznacza przy tym z reguły niezupełność, jednostronność, a jednocześnie względną niejasność, niewyraźność” [MK: 21]. Oczywistość wolna od tych wad byłaby oczywistością doskonałą (tzw. adekwatną), ale zapewne „idea ta realizuje się zasadniczo w nieskończoności” [MK: 21]. Jednak „innego rodzaju doskonałość, mianowicie doskonałość apodyktyczności, posiada wyższą rangę. Może się ona niekiedy pojawiać nawet przy okazji oczywistości nieadekwatnych. Jest to absolutna niepowątpiewalność w pewnym całkiem określonym i specyficznym znaczeniu, której uczony domaga się od wszystkich zasad naczelnych” [MK: 21].

Po drugie, uzasadnianie takie składa się na „pewien porządek poznawczy, wedle którego przechodziłoby się od poznań w sobie wcześniejszych do poznań w sobie późniejszych” [MK: 17]. Podstawami tego porządku są oczywistości apodyktyczne: „uczony (...) najwyższej rangi tego, co apodyktyczne stara się užyczyć (...) uzasadnieniom, gdy zmierza do ugruntowania ich (...) poprzez zwrot ku naczelnym zasadom” [MK: 21].

2. Kryteria oczywistości apodyktycznych. Wobec tego, filozofia jako nauka pewna ma mieć postać systemu uporządkowanego, podobnie jak system dedukcyjny, którego podstawami - odpowiednikami aksjomatów - byłyby pewne oczywistości apodyktyczne. Oczywistości te „pociągają za sobą w sposób apodyktyczny naoczne zrozumienie, że jako w sobie pierwsze, wyprzedzają one wszystkie pozostałe dające się pomyśleć oczywistości, i że jednocześnie da się w ich przypadku poznać naocznie, że one same są oczywistościami apodyktycznymi” [MK: 23]. Innymi słowy, muszą one spełniać trzy kryteria: (1) być apodyktycznymi, (2) być pierwotnymi („w sobie

pierwsze”) i (3) ich apodyktyczność musi być apodyktyczna („poznać naocznie”) [por. Hammond *et al.*: 24].

Wydaje się, że aby spełnione było kryterium (2), wystarczy tak określić strukturę systemu, żeby te przekonania, które mają być apodyktyczne, były jego podstawami. Nie byłoby to wcale rozwiązanie arbitralne, bo zapewne umotywowane heurystycznie czy pragmatycznie. Ale nie potrzeba też go dalej uzasadniać, ponieważ pierwotność nie musi być apodyktyczna, skoro stanowiąc osobne kryterium jest od apodyktyczności niezależna.

Aby rozważyć pozostałe kryteria, trzeba wyjaśnić, na czym polega apodyktyczność. „Oczywistość apodyktyczna posiada (...) tę wyróżniającą właściwość, że jest nie tylko w ogóle pewnością istnienia danych w niej z oczywistością rzeczy lub stanów rzeczy, lecz że zarazem odsłania się ona krytycznej refleksji jako bezwzględna niemożliwość pomyślenia ich nieistnienia, że więc z góry wyklucza jako bezprzedmiotowe wszelkie nie dające się przewidzieć wątplenie” [MK: 22]. Czyli dane przekonanie jest apodyktycznie oczywiste, jeżeli nie można w nie zwątpić, czyli przypuścić, że jest nieprawdą. Ponadto „oczywistość owej krytycznej refleksji, a za nią również oczywistość zachodzenia niemożliwości wyobrażenia sobie nieistnienia tego, co dane, z oczywistą pewnością, sama przy tym z kolei charakteryzuje się tą rangą apodyktyczności. Sytuacja ta powtarza się w odniesieniu do każdej krytycznej refleksji wyższego stopnia” [MK: 22]. Czyli apodyktyczność jest domknięta na iterację: dane przekonanie jest apodyktyczne wtedy i tylko wtedy, gdy apodyktyczne jest przekonanie, że dane przekonanie jest apodyktyczne. (Tym samym kryterium (3) jest zawsze spełnione na mocy samej definicji apodyktyczności.)

3. Zarzut: nieapodyktyczność apodyktyczności. Jeśli ująć pierwszą z powyższych dwóch cech apodyktyczności następująco: apodyktyczne jest takie przekonanie, że niemożliwe, by było ono nieprawdą - to na mocy obu cech apodyktyczność będzie formalnie odpowiadać konieczności w sensie logiki modalnej S4. (W szczególności, pierwsza cecha będzie odpowiadać definicji konieczności przez możliwość, druga jednemu z twierdzeń redukcyjnych, a w postaci z implikacją aksjomatowi 4. [zob. Hughes, Creswell]) Wówczas możliwość w sensie tej logiki będzie odpowiadać „bezwzględnej możliwości pomyślenia” danego przekonania.

(Nb. odwołanie się do konkretnego systemu logicznego nie stanowi tu wykroczenia poza Husserlowską „radikalną bezzałożeniowość”, mimo, że „tak jak wszelkie zastane przez nas nauki, również logikę usuwamy (...) z pola obowiązywania” [MK: 18]. Wynika ono bowiem bezpośrednio z cech apodyktyczności określonych przez Husserla, i to wynika apodyktycznie, bo wiążadła logiczne są konieczne. Uzasadnienie tego poglądu wykracza poza ramy tej pracy; jedynie odnotowuję, że go zakładam.)

Ale takie określenie możliwości nie jest jednoznaczne: może chodzić o możliwość logiczną (czyli niesprzeczność danego przekonania), możliwość psychologiczną (pomyślenia go sobie przez daną osobę), czy możliwość transcendentálną (pomyślenia go sobie przez istotę rozumną w ogóle). Od tego natomiast, jak określona będzie możliwość zależy, co będzie spełniać kryterium (1), bo zgodnie z powyższą definicją, apodyktyczność bezpośrednio zależy od możliwości. Zatem mamy wiele różnych pojęć apodyktyczności.

Wniosek ten jest o tyle ważny, że oznacza on, że przekonanie, którego treścią jest definicja apodyktyczności, jest nieapodyktyczne, bo nie spełnia kryterium (1). Skąd zaraz wynika, że nie spełnia ono też kryterium (3). Kryterium tego nie spełniałyby też żadne inne przekonania pretendujące do bycia oczywistościami apodyktycznymi, bo skoro ich apodyktyczność zasadzałyby się na tej definicji, to byłyby nieapodyktyczne. Nie byłoby więc żadnych oczywistości apodyktycznych. Projekt filozofii jako nauki pewnej byłby zatem niewykonalny.

4. Odpowiedź: Ja transcendentálno-fenomenologiczne. Na zarzut ten można odpowiedzieć usuwając wieloznaczność pojęcia możliwości. W szczególności Husserl zdaje się mieć na myśli możliwość transcendentálną. Uzasadnia to przez *epoche*, czyli zawieszenie przekonań nieapodyktycznych (ściślej: zawieszenie ich asercji). Jako nieapodyktyczne zawiesza się przekonania naukowe oraz istnienie świata zewnętrznego: należy „unieważnić wszystkie zastane przez nas nauki (...). Również ich uniwersálną podstawę, świat doświadczenia, musimy pozbawić przyznawanej jej naiwnie mocy obowiązującej” [MK: 25]. Skoro „tak jak wszelkie zastane przez nas nauki, również logikę usuwamy (...) z pola obowiązywania” [MK: 18], odpada rozumienie możliwości jako możliwości logicznej.

Ponadto należy zawiesić swoją psychikę: „Nie jestem już człowiekiem, który odnajduje siebie w naturalnym samodoświadczeniu [...] Apercypowany w ten sposób jestem [...] tematem [...] pozytywnych nauk [które się zawiesza] biologii, antropologii, w tym również psychologii. Życie psychiczne, o którym mówi psychologia, zawsze przecież było i jest pojmowane jako psychiczne życie w świecie. To samo oczywiście odnosi się do własnego życia psychicznego, które ujmuje się i rozważa w czysto wewnętrznym doświadczeniu. Ale fenomenologiczna *epoche* (...) uchyla (...) moc obowiązującą (...) również faktów doświadczenia wewnętrznego. [Zawiesza się] psychologiczne Ja, (...) fenomeny psychiczne w znaczeniu psychologii, to jest w znaczeniu elementów składowych psychofizycznych indywiduów ludzkich” [MK: 36-7]. Odpada więc rozumienie możliwości jako możliwości psychologicznej.

Ale po zawieszeniu Ja psychologicznego pozostaje Ja transcendentálno-fenomenologiczne: „na drodze fenomenologicznej *epoche* redukuję moje stanowiące część przyrody Ja i moje życie psychiczne - obszar mojego psy-

chologicznego samodoświadczenia - do mojego Ja transcendentalno-fenomenologicznego, do obszaru transcendentalno-fenomenologicznego samodoświadczenia” [MK: 37]. Zatem idzie o możliwość w sensie możliwości transcendentalnej. To rozstrzygnięcie uchyla powyższy zarzut o nieapodyktyczności apodyktyczności.

5. Zarzut psychologiczny wobec *epoche*. Powyższe rozstrzygnięcie jest słuszne, o ile procedura *epoche*, która do niego doprowadziła, jest metodą prawomocną. Wydaje się jednak wątpliwe, czy podmiot jest w stanie zawiesić własną psychikę i język, którego używa i pozostać podmiotem. Innymi słowy, wątpliwa jest możliwość „radykalnego filozofowania jako Ja transcendentalno-fenomenologiczne”.

Po pierwsze, zawieszając własną psychikę zawiesza się jej wszystkie przypadłości - a w tym i ograniczenia; w szczególności zawiesza się to, jak ograniczona jest zdolność do wyobrażania sobie możliwych stanów rzeczy. Wydaje się to jednak być niewykonalne, bo zawieszenie ograniczenia oznaczałoby jego przewyżczenie, powiększenie własnych zdolności psychicznych przez samo podjęcie „radykalnego filozofowania” - co brzmi absurdalnie. Zaś na tym ograniczeniu Ja psychologicznego zasadza się różnica między możliwością psychologiczną a transcendentalną. Zatem niewykonalny byłby projekt oparcia filozofii jako nauki ścisłej na oczywistościach apodyktycznych, bo te wymagają pojęcia możliwości transcendentalnej. Tego ostatniego jednak nie można dobrze określić, bo metoda *epoche* prowadzi do niego w oparciu o fałszywą przesłankę, że da się zawiesić ograniczenia własnej psychiki.

Wydaje się jednak, że można by bronić *epoche*, mówiąc że nie chodzi o to, by Ja psychologiczne aktualnie stało się Ja transcendentalnym, co jest zresztą z definicji (logicznie) niemożliwe. By radykalnie filozofować, nie trzeba być Ja transcendentalnym, ale wystarczy przyjąć jego punkt widzenia - filozofować jako Ja transcendentalne. Nie chodzi o wczucie czy przemianę duchową, ale o eksperyment myślowy. W tym sensie pojęcie możliwości transcendentalnej jest dobrze określone. A jeśli nawet taki eksperyment myślowy jest niejasny, bo wykracza poza nasze zdolności wyobrazeniowe - to przecież „adekwatność i apodyktyczność oczywistości nie muszą iść z sobą w parze” [MK: 32]. (Nie sądzę, by powyższy zarzut, ani ta próba jego odrzucenia były przekonujące. Ale ich dokładniejsze zbadanie wymagałoby skupienia się na kwestii transcendentalności, co wykracza poza ramy tej pracy, z wyjątkiem pewnych uwag w punkcie 7.)

6. Zarzut semantyczny wobec *epoche*. Po drugie, *epoche* wymaga również zawieszenia modelu języka, a w szczególności zdań egzystencjalnych („istnienie (...) świata (...) znajduje się poza obrębem ważności” [MK: 27; zob. Hammond *et al.*: 26]). Skoro zawiesza się świat, to pozbawia się od-

niesienia wyrażenia języka, którym się o nim mówi - czyli zawiesza model języka. Jednak język pozbawiony modelu - czyli semantyki - nie pozwala na wypowiadanie żadnych wniosków o świecie, bo nie można dla niego sformułować definicji prawdy i odniesienia. Zatem filozofia oparta na *epoche* nie może nic mówić o świecie, w szczególności głosić żadnych twierdzeń metafizycznych. (Argument ten pochodzi od Ajdukiewicza. [zob. zwł. Ajdukiewicz: 116]).

Odpowiedzieć na ten zarzut można następująco. Istotnie, *epoche* wymaga zawieszenia modelu języka; ale nie wymaga posługiwania się językiem pozbawionym modelem, ale tylko zawieszenia wyboru modelu. Jak wiadomo, język może mieć wiele różnych modeli (również - chociaż być może nie ma to tu znaczenia - istotnie różnych w sensie bycia nieizomorficznymi, co wynika z twierdzeń Skolema-Löwenheima). W tej stylizacji *epoche* to powstrzymanie się od przyjęcia zastanego modelu - zarówno odpowiadającego ontologii (w sensie Quine'owskim) potocznej, jak i naukowej - jak i filozoficznej ontologii opartej na danych zmysłowych (w rodzaju *Aufbau* Carnapa).

Tak rozumiane *epoche* pozwala następnie - w ramach budowy filozofii jako nauki pewnej metodą fenomenologiczną - na konstrukcję modelu transcendentalnie obiektywnego. Zawiesiwszy wszelkie zastane modele konstruuje się model transcendentalnie obiektywny z przedmiotów poznanych z apodyktyczną pewnością (gwarantowaną w założeniu - którego słuszności tu nie rozważam - przez metodę fenomenologiczną). (Zresztą taka procedura znosiłaby Putnama krytykę „realizmu metafizycznego”, bo stanowiłaby obiektywny sposób wyróżnienia modelu zamierzonego spośród wszystkich możliwych.)

Jednak taka odpowiedź na zarzut semantyczny wobec *epoche* wymaga ostatecznie przyjęcia nie ulegającego zawieszeniu modelu transcendentalnie obiektywnego (innymi słowy - rzeczywistości transcendentalnie obiektywnej, czy „metafizycznie realnej”). Jeśli byśmy bowiem zawiesiwszy wszystkie zastane modele nie dotarli do nieuległego zawieszeniu modelu transcendentalnie obiektywnego, to faktycznie nie mielibyśmy semantyki, a zatem nie moglibyśmy nic powiedzieć o świecie. Istotnie, „ustanawiając transcendentálne *ego*, znaleźliśmy się w bardzo niebezpiecznym punkcie” [MK: 33]; musimy albo pizyjąc istnienie transcendentalnie obiektywnej rzeczywistości, albo popaść w sceptycyzm i solipsyzm.

7. Wniosek: nieapodyktyczny holizm transcendentálny. Wobec tego, procedura *epoche* jest dopuszczalna tylko, jeśli założymy istnienie transcendentalnie obiektywnej rzeczywistości. Ale to założenie można uzasadnić tylko wglądem dostępnym Ja transcendentálnemu (bo Ja psychologiczne pozostaje na poziomie zawieszonym przez *epoche*), które samo jest również niezbędne, by *epoche* była dopuszczalna (o czym była mowa w punkcie 5.).

Co więcej, w filozofii jako nauce pewnej istnienie transcendentalnie obiektywnej rzeczywistości musiałoby być uzasadnione z apodyktyczną oczywistością (zresztą w ogóle żadne słabsze uzasadnienie nie wystarczyłoby chyba dla tak nieweryfikowalnego przekonania). Ale by mówić o apodyktycznej oczywistości, trzeba najpierw mieć pojęcie Ja transcendentального (o czym była mowa w punkcie 4.); ono zaś, jak się wydaje, zakłada istnienie transcendentalnie obiektywnej rzeczywistości (bo Ja jest też częścią rzeczywistości).

Zatem dopuszczalność *epoche*, założenie transcendentalnie obiektywnej rzeczywistości, założenie Ja transcendentального i dostępność oczywistości apodyktycznych wydają się być nierozdzielnie powiązane. Nie można założyć jednego, nie przyjmując pozostałych (można by po quine'owsku powiedzieć, że pojęcia te stanowią „web of belief”, funkcjonujący jako „corporate body”). Stąd wydaje się, że nie jest tak, żeby od jakiejś uzyskanej metodą *epoche* poznawczo pierwotnej apodyktycznej oczywistości (jakakolwiek by ona była) dochodziło się do przekonania o istnieniu Ja transcendentального, które następnie odkrywałoby transcendentalnie obiektywną rzeczywistość (tym samym budując podwaliny filozofii jako nauki ścisłej). Raczej jest tak, że wraz z zawieszeniem zastanych przekonań - czyli przyjęciem *epoche* przyjmuje się milcząco (może wręcz „fenomenologicznie podprogowo”) pozostałe powyższe przekonania (w szczególności założenie „realizmu metafizycznego” o transcendentalnie obiektywnej rzeczywistości).

To zaś jest pewnym rozstrzygnięciem metafizycznym, równie arbitralnym, jak każde inne - i nieapodyktycznym, więc nienadającym się na fundament filozofii pewnej, bezzakołoniowej [por. Woleński: 303], A bez apodyktycznego fundamentu projekt filozofii jako nauki pewnej upada; zatem, jak głosi dictum Quine'a, „there is no vantage point in philosophy”. Bezzakołoniowość okazuje się nie być całkiem czystą; gdyby taką była, nie mogłaby zresztą zrodzić Husserlowi całego systemu fenomenologii. Pragnienie apodyktyczności okazuje się być płonne.

Bibliografia:

- K. Ajdukiewicz: *Epistemologia a semiotyka*, w: *Język i poznanie*, t. II. Warszawa 1965.
- M. Hammond, J. Howarth, R. Keat: *Understanding Phenomenology*. Oxford 1991.
- G. E. Hughes, M. J. Cresswell: *New Introduction to Modal Logic*. Oxford 1996.
- E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie*. Warszawa 1982.
- H. Putnam: *Modele i rzeczywistość*, w: *Wiele twarzy realizmu*. Warszawa 1998.
- J. Woleński: *Metamatematyka a epistemologia*. Warszawa 1993.

Streszczenie

Autor zarysowuje Husserlowską koncepcję filozofii jako nauki pewnej, bezzakoładowej, dedukcyjnie opartej na tzw. oczywistościach apodyktycznych. Próbuje uściślić, czym są te oczywistości, co napotyka wiele filozoficzno-logicznych trudności. Można ich uniknąć jedynie zakładając istnienie transcendentalnie obiektywnej rzeczywistości. Zatem Husserlowską koncepcję filozofii w istocie opiera się na pewnej milcząco założonej „sieci przekonań”.

Summary

The author sketches Husserl's idea of philosophy as deductive-like science, devoid of assumptions, grounded with certainty in so-called apodictic insights. He attempts to define these, which encounters several philosophico-logical difficulties. They can be avoided only by assuming the existence of a transcendentally objective reality. Therefore the Husserlian idea of philosophy is in fact based on a certain tacitly assumed „web of belief”.

MAGDALENA CZUBAK
Uniwersytet Warszawski

AELRED Z RIEVAULX - PROBLEM LOSU DUSZY LUDZKIEJ PO JEJ ODDZIELENIU OD CIAŁA

Badacze kultury średniowiecznej podkreślają, że ukształtowała się ona na gruncie myśli starożytnej Grecji. Ich zdaniem, wpływ starożytnych uczonych na myślicieli średniowiecza jest szczególnie widoczny w przypadku koncepcji człowieka. Filozofowie średniowieczni nawiązywali bowiem bądź do platońskiej, bądź arystotelesowskiej antropologii filozoficznej¹. Do XIII wieku - a więc do czasu dostosowania przez św. Tomasza myśli Stagiryty do nauki chrześcijańskiej - uczeni wieków średnich rozwijali swą filozofię człowieka pod znacznym wpływem neoplatonizmu². Platońska koncepcja człowieka była szczególnie bliska św. Augustynowi i jego następcom, m.in. Kasjodorowi, Izydorowi, Rabanowi Maurowi, Alkuinowi³. Jednakże przedstawiciele średniowiecznej myśli chrześcijańskiej nie mogli filozofii platońskiej przyjąć bezkrytycznie. Wszakże Platon, przekonany o tym, iż człowiek to sama dusza, a jego właściwą ojczyzną jest świat idei, bardzo negatywnie ustosunkowywał się do cielesności⁴. Toteż aby uniknąć popadnięcia w radykalny spirytualizm, już od wczesnych wieków średnich myśliciele chrześcijańscy (a jeszcze wcześniej czynił tak św. Augustyn) będą przekonywać o godności ciała człowieczego i jedności istoty ludzkiej, złożonej z duszy i ciała⁵.

Drogą wyznaczoną przez naukę biskupa z Hippony będą podążali również myśliciele dwunastowieczni, dla których zagadnienie związku duszy ludzkiej z ciałem stanie się jednym z kluczowych problemów⁶. Ten żywo dyskutowany wówczas problem podejmie m.in. cysterski opat - Aelred z Rievaulx (1110-1167). Co więcej, uważny czytelnik jego ostatniego dzieła *De anima*⁷ może odnieść wrażenie, iż właśnie to zagadnienie myśliciel uznawał za nader istotne.

¹ Zob. S. Swieżawski: *Człowiek średniowieczny. Studia z dziejów filozofii*. Warszawa 1999, s. 15-17.

² Tamże, s. 17.

³ Zob. C. H. Talbot: *Introduction*, w: Aelred of Rievaulx: *Dialogue on the Soul*. Kalamazoo 1981, s. 17.

⁴ Zob. S. Swieżawski, op. cit., s. 18-19.

⁵ Zob. C. H. Talbot: *Introduction*, op. cit., s. 17; W. Seńko: *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*. Warszawa 1993, s. 122-123.

⁶ Zob. J. Le Goff: *Narodziny czyśćca*. Warszawa 1997, s. 128-158; W. Seńko, op. cit., s. 130.

⁷ *De anima* zamieszczone jest w tomie: Aelredi Rievallensis: *Opera Omnia*. 1 *Opera Ascetica* (*Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* I), ed. Ch. Dumont, A. Hoste, C. H. Talbot. Turnholt 1971. W niniejszej pracy korzystano z tej właśnie edycji. Przy odwoływaniu się do *De anima*, przed nu-

Należy zauważyć, że praca *De anima* powstała w okresie szczególnie dla niego trudnym. W tym bowiem czasie dotknęła go bardzo ciężka choroba i związane z nią ogromne cierpienie fizyczne. Być może to właśnie te bolesne doświadczenia w szczególny sposób wzmogły w nim zaangażowanie badawcze i pobudziły do prowadzenia rozważań nad problemem przeznaczenia duszy ludzkiej⁸. Warto też podkreślić, iż owo zagadnienie Aelred podjął dopiero pod koniec pracy *De anima*, czyli konkretnie po omówieniu kwestii definicji, istoty, rodzajów i władz duszy. Dzięki temu przedstawił je na tle wyników wcześniejszych badań, co dowodzi spójności jego poglądów.

Już na wstępie rozważań poświęconych kwestii losu duszy po śmierci ciała, myśliciel z Rievaulx zadaje pytanie: czy dusza umiera? Nie wątpi, że śmierci ulegają wyłącznie stworzenia cielesne: byty roślinne, zwierzęta i ludzie. A zatem nigdy nie dotyczy ona bytów duchowych: Boga i aniołów (zarówno złych, jak i dobrych). Wszakże Stwórca jest ze swej istoty wieczny, natomiast istoty anielskie albo posiadają ciała, które są nieśmiertelne (*corpora habent immortalia*), albo są bezcielesnymi duchami (*sine corpore spiritus sunt*)⁹. Choć jednak wszystkie byty cielesne z natury swej są śmiertelne, to śmierć, która dotyka byty roślinne i zwierzęta jest zupełnie inna od tej, której ulega człowiek. Aelred dowodzi, iż byty roślinne i zwierzęce umierają, gdyż naturalnemu rozpadowi ulegają pierwiastki materialne, które są budulcami ich dusz i ciał¹⁰. Natomiast w chwili śmierci człowieka dusza, choć oddziela się od ciała i pozbawia je źródła ruchu, to jednak sama, jako substancja prosta, śmierci nie ulega.

Powstaje jednak pytanie: co przemawia za nieśmiertelnością duszy ludzkiej? Cysterski myśliciel odpowiada, że każda istota ludzka posiada duszę rozumną, która nie może umrzeć na takiej samej zasadzie, Jak światło nie może zgasnąć, czy ogień stać się zimnym¹¹. Wielokrotnie podkreśla też, iż „życie zmysłowe ponosi śmierć, ponieważ ulega ono rozpadowi. Natomiast życie racjonalne, które proste jest, i nie jest niczym innym niż rozumem, wtedy mogłoby umrzeć, gdyby rozumem być nie mogło”¹². Ponadto wskazuje, że dusza rozumna ma swój udział w mądrości, która ma naturę nieśmiertelną. Twierdzi bowiem, iż „wszystkie nauki racjonalne są nieśmiertel-

merem rozdziału i numerami wierszy wskazywanego tekstu, podawany będzie skrót DA. Przekład polski fragmentów tekstu Aelreda autorka poda je w tłumaczeniu własnym.

⁸ Zob. D. Walter *The life Aelred of Rievaulx*. Kalamazoo 1994, s. 121.

⁹ DA 11,53.

¹⁰ DA I, 19-20.

¹¹ „[...] sicut non potest lux tenebrescere, aut ignis frigescere”. DA II, 53. Por. św. Augustyn: *Wyznania*, X, 7. Kraków 1995; G. R. Evans: *Filozofia i teologia w średniowieczu*. Kraków 1996, s. 140.

¹² „[...] sensualis vita recipit mortem, quia recipit sectionem. At rationalis vita, quae simplex est, nec aliud quam ratio est, tunc mori posset, si ratio esse non posset”. DA II, 56. Zob. też DA II, 54-58.

ne, a zdolna jest je pojąć dusza [rozumna], ponieważ w sposób naturalny zachowuje je w sobie, czego zaiste nie mogłaby o ile nie byłaby nieśmiertelną. W przeciwnym razie śmiertelną byłaby. Mądrość zaś, nieśmiertelna jest, w niej uczestniczyć może dusza, czego nie mogłaby, jeśli byłaby śmiertelna”¹³. A zatem można powiedzieć, że śmierć człowieka nie oznacza śmierci duszy, ale jedynie oddzielenie duszy rozumnej od ciała materialnego¹⁴.

Myśliciel z Rievaulx wskazuje na trzy podstawowe procesy, których zachodzenie świadczy o życiu człowieka, natomiast ich zaprzestanie jest oznaką stanu śmierci, gdy bowiem dusza opuści ciało, ono wydaje się nawet nie posiadać żadnego śladu po ich działaniu¹⁵. I tak, zalicza do nich: czucie (*sensus*), ruch (*motus*) oraz oddech (*flatus*). Jednakże jest on przekonany, iż możliwe są takie sytuacje, w których człowiek nie doświadcza zachodzenia owych procesów, a jednocześnie nie ponosi śmierci. Otóż dzieje się tak podczas snu, kontemplacji, choroby, działania na duszę obcego ducha, oraz głębokiej koncentracji umysłu¹⁶.

Skoro faktem oczywistym jest, że dusza rozumna, nawet po oddzieleniu od ciała, nie ulega uśmierceniu, przeto rodzi się pytanie, jak wygląda jej dalsza egzystencja i co dzieje się z samym ciałem? Aelred rozwiązując tą trudność przyjmuje, że dusza opuściwszy ciało, w zależności od swej kondycji moralnej, jest albo powierzona aniołom, albo strącona do piekieł. Natomiast ciało człowieka, jako iż składa z pierwiastków materialnych, ulega naturalnemu rozkładowi¹⁷. Nie oznacza to bynajmniej, że dusza już nigdy nie będzie mogła być związana z ciałem. Wszakże będzie ono, wraz ze wszystkimi władzami, uprzednio z nim związanymi, ponownie przydzielone duszy po ostatecznym zmartwychwstaniu. Wówczas „ciało człowieka - podkreśla myśliciel - z całą doskonałością i nieskazitelnością swej natury zostanie wskrzeszone, a całe zepsucie [ciała] będzie zniszczone”¹⁸. Przekonuje on też - sięgając, za pośrednictwem prac św. Augustyna, do Platońskiego *Timajosa* - iż choć wszystkie rzeczy złożone z natury ulegają rozkładowi, to jednak jest

¹³ „[...] omnium artium rationes immortales sunt, quarum profecto capax est anima, cum eas naturaliter in seipsa contineat, quod profecto non posset nisi esset ipsa immortalis. Alioquin mortalis esset. Sapientia autem immortalis est, cuius particeps esse potest anima, quod non posset, si esset mortalis”. *DA* II, 58. Por. W. Seńko, op. cit., s. 130-131; Augustyn: *Wyznania*, op. cit., XII, 25.

¹⁴ Por. G. Dogiel: *Antropologia filozoficzna*. Kraków 1992.

¹⁵ *DA* III, 4-11.

¹⁶ *DA* III, 4-11.

¹⁷ *DA* III, 8. Por. Łk 16, 22; G. Dogiel, op. cit., s. 104.

¹⁸ „Humanum namque corpus cum omni plenitudine et integritate suae naturae resurecturum, omni plenitudine et integritate suae naturae resurectorum, omni tamen corruptione consumpta”. *DA* III, 7. Por. W. Seńko, op. cit., s. 128-129; G. R. Evans, op. cit., s. 143.

możliwe by dusza ludzka była w sposób trwały połączona z ciałem. Otóż stać się tak może przez moc łaski Bożej¹⁹.

Analiza Aelredowej koncepcji egzystencji duszy po jej oddzieleniu od ciała rodzi jednak wiele pytań. Wśród nich takie, czy dusza nie związana z ciałem ma wiedzę o tym, co dzieje się na ziemi, czy może ona w jakiś sposób kontaktować się z ludźmi żyjącymi?²⁰ Odpowiadając na to pytanie, filozof z Rievaulx odwołuje się do autorytatywnych pism Ojców Kościoła i świadectw biblijnych, które, według niego, dowodzą, że zmarli mogą kontaktować się z żywymi (np. w trakcie snu), choć nie zawsze wiedzą o wydarzeniach zachodzących na ziemi. Albowiem ich dusze, zgodnie ze swą naturą, nie mogą posiadać wiedzy o tym, czego doświadczają ludzie żywi, analogicznie jak żyjący nie wiedzą o tym, czym zajmują się zmarli²¹. Jednak to, co z natury jest zakryte dla duszy ludzkiej, może stać się jawne poprzez zezwolenie (*permissio*), nakaz (*praeceptio*) lub impuls ze strony wyższej mocy (*superioris potestatis impulsus*). Aelred nie ma tu żadnej wątpliwości, iż należy rozróżnić między porządkiem natury (*ordinemque naturae*), a działaniem woli Bożej (*operationes voluntatis divinae*); zastrzega jednak, że święci, jako zwolnieni od wszelkich trosk, nie powinni być świadomi zła, które dzieje się ludziom na ziemi²².

Należy podkreślić, iż przyjęcie powyższego stanowiska mogło wśród mnichów budzić podejrzenie, że wszelkie modlitwy kierowane do świętych nie mają większego sensu, ponieważ nie docierają do swych adresatów. Toteż Aelred, aby zapobiec tym obawom zapewnia, iż święci są świadomi nędzy ludzkiej i dlatego z wielkim współczuciem żarliwie wstawiają się do Boga w intencji żywych. Ponadto jest on przekonany, że pewne informacje mogą przedostawać się do świata zmarłych bądź za pośrednictwem tych osób, które niedawno zmarły, bądź za pośrednictwem istot anielskich, czy też dzięki woli samego Stwórcy²³.

Nie sposób nie zauważyć, iż przyjęcie poglądu, zgodnie z którym zmarli mogą być poinformowani, przez dusze nowo przybyłe ze świata, o wydarzeniach zachodzących na ziemi, rodzi pytanie o metodę komunikacji między duszami oddzielonymi od ciała. Wszakże wydaje się, że słowem „mówionym i słyszalnym” posługują się jedynie ludzie żywi. Dla cysterskiego filozofa jest jednak oczywiste, iż zmarli mogą komunikować się ze sobą na podobnej

¹⁹ DA II, 59. Por. św. Augustyn: *Państwo Boże*, ks. XIII, roz. XVI. Kęty 1998, s. 489; Platon: *Timaios*, 41 A-D, w: Platon: *Dialogi*. Warszawa 1993, s. 319.

²⁰ DA III, 19.

²¹ DA III, 17-21.

²² DA III, 21-23. Myśliciel na poparcie swoich słów odwołuje się do treści *Biblii*. Zob. Mt 14, 25-29; II Kri 6,5 i 22,20; Dn 3, 23-24; Łk 16,22.

²³ DA III, 24,44-45. Por. G. Dogiel, op. cit., s. 115.

zasadzie, jak ludzie żywi słyszą dźwięki podczas snu. Mówi on tu o możliwości używania przez nich słów „wyobrażeniowych” (*per imaginarias voces imaginaria verba audisse*). Co więcej, uważa, że dusza oddzielona od ciała postrzega samą siebie w obrazie ciała, a inne rzeczy za pomocą ich obrazów²⁴. Na podobnej też zasadzie Aelred podziela pogląd św. Augustyna, który twierdził, iż duchy złe mogą być w pewien sposób dręczone przez ból ognia cielesnego (*corporalis*)²⁵. Sądzi także, że należy zgodzić się ze słowami św. Grzegorza, który wykazywał, iż zarówno dusze, jak i ciała złych są skazane na ogień piekielny, a męki duszy grzesznej polegają nie na odczuwaniu żaru, lecz na widzeniu ognia²⁶. Myśliciel z Rievaulx nawiązuje do nauki św. Grzegorza również wówczas, gdy pisze o poszczególnych rodzajach kar, jakie po śmierci czekają dusze grzeszników. I tak, wyróżnia on karę cielesnego ognia piekielnego (*corporalibus gehennae ignibus*), udręki wywołane niecielesnymi płomieniami piekielnymi (*flamma incorporea*), oraz oczyszczenie przez doświadczenie różnych rodzajów kar i udręk (*diversis poenis et doloribus purgandae*)²⁷. Wspomina też o karach czyścicowych, które - według niego - nie mają charakteru cielesnego. Zastanawiając się nad celem ognia czyścicowego uważa on, że dusze mogą być albo w nim dręczone do czasu, kiedy zostaną zesłane na wieczne potępienie, albo stopniowo oczyszczane przez doświadczenie strachu (*timor*), żalu (*dolor*) i przerażenia (*horror*)²⁸. W ślad za św. Augustynem przyjmuje pogląd, iż pewnych rodzajów kar mogą doświadczać również ludzie żywi. W tym przypadku kara pełni rolę motywu pobudzającego i skłaniającego daną jednostkę do nawrócenia. Przejściowe udręki mogą być też pewnego rodzaju wstępem do kary ostatecznej, gdy grzesznicy nie okażą skruchy i nadal będą wybierali zło²⁹. Każdy bowiem rodzaj cierpienia jest wymierzony zgodnie z opatrnością Bożą, albo celem ukarania grzesznika, albo dla poprawy człowieka słabego, albo też dla nagrody i chwały ludzi doskonałych³⁰. Aelred ma jednak świadomość, że Bóg może odsunąć w czasie karę, kiedy chce by postępowanie niegodziwca było pewną formą mniejszej kary dla innych grzeszników

²⁴ DA III, 28-31. Por. Mt 2, 13; Wj 2, 19.

²⁵ DA III, 33. Zob. też DA III, 39. Por. św. Augustyn: *Państwo...*, ks. XXI, r. X, op. cit., s. 874-875; Lk 16,24; *Objaw* 20,9; Mt 25, 41.

²⁶ DA III, 33-35. Problem odczuwania ognia piekielnego przez duszę będzie również frapował umysły myślicieli trzynastowiecznych. Zob. G. R Evans, op. cit., s. 141-142.

²⁷ DA III, 35. Por. Wergiliusz: *Eneida*, 1023 [730]-1041 [743]. Warszawa 1998, s. 235-236.

²⁸ DA III, 36.

²⁹ DA III, 36-38. Por. św. Augustyn: *Państwo...*, ks. XXI, r. XIII, op. cit., s. 878-879; *Rom* 9,22-23.

³⁰ „[...] sive ad vindictam malefactorum, sive ad corectionem infirmorum, sive ad laudem et gloriam perfectorum”. DA III, 38. Por. J. Le Goff, op. cit., s. 139.

lub też, gdy pragnie - poprzez powstrzymanie gniewu - wyrazić swoją wielką moc i chwałę³¹.

Jak już wspomniano, myśliciel z Rievaulx przyjmował, iż w zależności od rodzaju swych win ludzie niegodziwi otrzymują określone kary, przeto nie powinno dziwić, że był również przekonany o istnieniu różnych rodzajów pocieszeń jakich mogą (w zależności od własnej doskonałości) doświadczać po śmierci ludzie dobrzy³². Czy jednak przyjęcie różnych stopni doskonałości nie jest sprzeczne z samym rozumieniem doskonałości? Aelred, przewidując powyższe pytanie, odwołuje się ponownie do nauki św. Augustyna i dowodzi, iż świętym powinny przysługiwać różne nagrody, ze względu na ich osobiste zasługi. Wszak tak, jak surowość kary musi zależeć od rodzaju popełnionego zła, tak rodzaj nagrody powinien być zależny od stopnia doskonałości duszy. Stąd więc twierdzi on, że człowiek doskonały, to ten, który jest dobrze przygotowany do miejsca mu wyznaczonego³³. Według Aelreda, wszyscy ludzie godni nagrody będą sobie równi ze względu na swój udział w wieczności i będą cieszyli się równą błogością, ponieważ „tak jak jedna działa we wszystkich miłość, tak każdy będzie we wszystkich i wszyscy będą w każdym”, ale nie będą oni równi ze względu na przydzielone im miejsce³⁴. Dusze doskonałe nie obciążone żadnymi ograniczeniami cielesnymi odnajdują same siebie w swym Stwórcy, „który ziemię wypełnia i niebo Swoją wizją oświeconą, swoją miłością błogą, Swoją wiecznością błogosławioną”³⁵. Należy jednak pamiętać, iż zupełną doskonałość osiągnie człowiek dopiero wtedy, kiedy jego podatne na zepsucie ciało stanie się nieśmiertelne, tak, jak i nieśmiertelna jest jego dusza³⁶.

Kończąc rozważania poświęcone Aelredowej koncepcji egzystencji duszy po jej oddzieleniu od ciała, warto podkreślić, że była ona jedną z tych, które przygotowały grunt pod pełną afirmację ludzkiego *compositum* (bytu złożonego)³⁷. Wszakże w zgodzie z nauką chrześcijańską myśliciel z Rievaulx przyjmował - podobnie jak wielu mu współczesnych - prawdę o zmartwychwstaniu, i co za tym idzie, bronił godności ciała ludzkiego. Nie oznacza to bynajmniej, iż problem egzystencji duszy został przez Aelreda

³¹ DA III, 39-40. Por. Rom 8, 28.

³² DA III, 46-48.

³³ „Perfectus igitur dicitur unusquisque, qui illi mansioni cui predestinatus est, invenitur ex omni parte paratus”. DA III, 47. Por. Jn 14, 2.

³⁴ „Omnes igitur eunt eadem aeternitate pares, mansionibus dispares; in hoc autem beatitudine omnes aequales, quod, una operante in omnibus caritate, singula erunt omnium, et omnia singulorum”. DA III, 47.

³⁵ „[...] qui terram implet et caelum eius visione luminosa, eius dilectione iucunda, eius aeternitate beata”. DA III, 46.

³⁶ DA III, 47. Por. G. Dogiel, op. cit., s. 115.

³⁷ Zob. Swieżawski, op. cit., s. 22-23.

i innych dwunastowiecznych myślicieli ostatecznie rozwiązany. W XIII w. pojawiają się bowiem inne zagadnienia z tym problemem związane, podejmuje m. in. św. Tomasz w kwestiach 75 i 76 *Sumy Teologicznej*³⁸.

Streszczenie

Żywo dyskutowany w wiekach średnich problem egzystencji duszy ludzkiej po opuszczeniu ciała podejmuje dwunastowieczny myśliciel Aelred z Rievaulx (1110-1167). W swym ostatnim dziele *De anima* będzie poszukiwał odpowiedzi na następujące pytania: czym jest śmierć, czy dusza ludzka ulega śmierci, co może przemawiać za jej nieśmiertelnością, czy po opuszczeniu ciała może ona kontaktować się z ludźmi żyjącymi, czy dusze zmarłych mogą komunikować się między sobą, oraz jaki los może spotkać duszę po opuszczeniu ciała.

Sununary

The problem of the existence of human soul after leaving body, lively discussed in the Middle Ages, was taken up by a twelfth century thinker Aelred of Rievaulx (1110-1167). He searched for answers to the following questions in his last work *De anima*: what is death; does human soul die; what suggests its immortality; can it communicate with the living people; can souls of the dead man communicate to each other; and what fate can meet a soul after leaving its body.

³⁸ Zob. G. R. Evans, op. cit., s. 143-144.

MARTA KASZTELAN
Uniwersytet w Zielonogórski

**ARCHEOLOGIA A GENEALOGIA WIEDZY.
ZNACZENIE *PORZĄDKU DYSKURSU* W TWÓRCZOŚCI
MICHELA FOUCAULTA**

W Polsce analiza myśli francuskiego strukturalizmu do końca lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku, w porównaniu z analizą filozofii anglosaskiej czy niemieckiej, zajmowała pozycję marginalną. Dopiero w ostatnich kilku latach pojawiło się sporo wartościowych przekładów tekstów francuskich strukturalistów, a także analiz współczesnej francuskiej myśli filozoficznej. Do takich przekładów z pewnością można zaliczyć wydany pod koniec 2002 r. w tłumaczeniu Michała Kozłowskiego *Porządek dyskursu* autorstwa Michela Foucaulta¹. Jest to rozszerzona wersja wykładu, który francuski myśliciel wygłosił 2 grudnia 1970 r. w College de France inaugurując objęcie, specjalnie dla niego utworzonej, Katedry Systemów Myślenia. Porządek dyskursu odgrywa szczególną rolę w twórczości M. Foucaulta, gdyż rozgranicza dwa jej okresy - archeologiczny i genealogiczny.

W archeologicznym okresie, za którego początek uznaje się 1961 rok (kiedy to wydana została praca *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*), a za koniec 1971 rok (wydany został wówczas właśnie *Porządek dyskursu*), M. Foucault, rozumiejąc przez dyskurs systemy ludzkich wypowiedzi, opisywał czyste dyskursy, nie traktując ich jako znaku czegoś innego. To w dyskursach bowiem można dostrzec tworzenie się wiedzy i na ich podstawie uzyskuje ona status i rolę nauki. Dla M. Foucaulta wiedza oznaczała zespół elementów, które zostały uformowane przez język danej epoki i stały się nieodzowne do powstania jakiejś nauki. Archeologia opisuje dyskursy jako praktyki wyodrębniające się w tkance archiwum, które jest określane jako ogólny system formowania i przekształcania wypowiedzi².

Ta archeologiczna koncepcja ulegała ewolucji. O ile w *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu* francuski myśliciel badał wiedzę o szaleństwie jako o pewnym zjawisku w kulturze, to w kolejnej pracy z tzw. okresu archeologicznego *Narodzinach kliniki* badał i analizował wiedzę konkretnej dziedziny przedmiotowej, mianowicie medycyny. W kolejnej pracy, *Słowach i rzeczach*, przedstawił rozbudowaną, znakową analizę wiedzy całej grupy nauk, które nazwał naukami humanistycznymi. Punkt szczytowy tej ewolucji stanowi praca *Archeologia wiedzy* - M. Foucault podał w niej cały wachlarz

¹ M. Foucault: *Porządek dyskursu*, przeł. M. Kozłowski. Gdańsk 2002.

² M. Foucault: *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek. Warszawa 1977, s. 167.

reguł metodologicznych, za pomocą których badał i analizował wiedzę w poprzednich pracach. Koniec archeologicznej analizy wiedzy ogłosił w pracy *Porządek dyskursu* i od tego czasu zajął się genealogicznym jej badaniem.

Drugi okres jego twórczości to właśnie genealogia wiedzy. Zalicza się do niego prace: *Nadzorować i karać* (wydaną w 1975 r.) oraz *Historia seksualności* (wydawaną w tomach w latach 1976-1984). Pojawia się zatem pytanie: jaka jest różnica pomiędzy tymi dwoma poziomami wiedzy? M. Foucault odpowiedział na nie właśnie w *Porządku dyskursu* pisząc, że o ile archeologia dotyczy systemu otaczającego dyskurs, próbuje oznaczyć i wyróżnić formy wykluczania, ograniczania i zawłaszczania dyskursu, o tyle analiza genealogiczna koncentruje się na rzeczywistym formowaniu się dyskursu, czy to wewnątrz, czy na zewnątrz ograniczeń jego kontroli. Jak stwierdza: „Część genealogiczna analizy obejmuje serie rzeczywistego kształtowania się dyskursu; usiłuje uchwycić je w ich władzy afirmatywnej. Rozumiem przez to nie władzę, która przeciwstawiałaby się władzy zaprzeczania, lecz władzę konstytuującą domeny przedmiotów, o których będzie można orzekać zdania prawdziwe albo fałszywe lub negować je”³. Archeologia analizuje proces rozrzedzania, ale także przegrupowywania i unifikacji dyskursu; genealogia bada jego kształtowanie się, jednocześnie rozproszone, nieciągłe i regularne⁴.

Pomimo tego, że w *Porządku dyskursu* M. Foucault zapewniał jeszcze, że obie metody analizy wiedzy mają znaczenie równoważne, już w następnych pracach genealogia zacznie dominować nad archeologią, a nie jedynie ją wspierać. Francuski myśliciel przeniesie bowiem swoje zainteresowanie z czystego dyskursu na władzę i podmiot, ale rozważany jako ciało. Szczególnie problematyka władzy zaważy na jego dalszej pracy. M. Foucault odnalazł bowiem elementy, które kształtują wiedzę - są to stosunki władzy, francuski myśliciel opisał te zależności pomiędzy władzą a wiedzą, a także zakwestionował bezinteresowność pewnych nauk, wskazując na ich powiązania z elementami z pogranicza praktyk dyskursywnych, czyli ze stosunkami społecznymi, politycznymi lub ekonomicznymi, rozmaitymi technikami, w istotny sposób ingerującymi w funkcjonowanie formacji dyskursywnej.

W wykładzie *Porządek dyskursu* punktem wyjścia autora jest stwierdzenie, że w każdym społeczeństwie „produkcja” dyskursu jest kontrolowana oraz podlega doborowi na drodze wielu określonych procedur, takich jak np. procedura szeroko rozumianego zakazu. Jak pisze M. Foucault: „Społeczeństwo takie jak nasze zna, rzecz jasna, procedury wykluczenia. Najbardziej oczywista, najbliższa nam, to zakaz. Dobrze wiemy, że nie mamy prawa powiedzieć wszystkiego, że nie możemy mówić o wszystkim w każdej sytu-

³ M. Foucault: *Porządek...*, op. cit., s. 49.

⁴ Tamże.

acji, wreszcie - że byle kto nie może mówić o byle czym"⁵. Możemy także określić cały zbiór (czy sieć) zakazów (w tym instytucjonalnych) funkcjonujących obecnie w dziedzinie polityki czy na przykład seksu. Francuski myśliciel wskazał również, że opozycja dyskursu racjonalnego i irracjonalnego kształtowała się w ciągu wieków. Podobnie rzecz się miała z opozycją prawdy i fałszu, na przestrzeni dziejów dla dyskursu najważniejszą jego cechą była prawdziwość. M. Foucault wskazał w związku z tymi faktami na trzy wielkie wykluczenia dotyczące dyskursu: zakazanych słów, irracjonalnej mowy oraz najważniejszy - dążenie do prawdy. Jednocześnie w ciągu wielu lat i epok następowało złączenie (a nawet utożsamienie) dyskursu z autorem. Pojawił się też i rozwinął dyskurs naukowy.

Mówiąc o metodach badania dyskursu w *Porządku dyskursu* M. Foucault nawiązywał po trosze do myśli wypowiedzianych w *Archeologii wiedzy*. Podkreślał bowiem, że dyskursy należy przyjmować jako praktyki, w skład których wchodzi dyskursywne fakty. Zaproponował w tej pracy poszukiwanie zewnętrznych warunków dyskursu, a nie tylko (jak w *Archeologii wiedzy*) koncentrację na jego wewnętrznym, skrytym jądrze. Podkreślił też materialny charakter faktów. Aby badać je jako jednorodne (ale nie genetyczne) serie, musimy użyć trzech pojęć, które złączą fakty z działalnością historyków. Są to: przypadkowość, kontynuacja i materialność. Jak pisze M. Foucault to „trzy kierunki, którymi kroczyć powinna robota historycznych opracowań”⁶.

Jak widać, myśliciel potrzebował kilku lat, aby dojść do wniosku, że poszukiwania wiedzy wewnątrz niej samej okazują się niedostateczne. Wiedza musi zatem wyjść poza granice samej siebie i genealogiczna propozycja jej analizy jest temu właśnie poświęcona. M. Foucault ogłosił, że nigdy nie istnieje wiedza czysta, zawsze budowana jest na określonej kanwie czy bazie. Taką kanwę mogą stanowić np. stosunki władzy. Oznacza to, że władza rodzi wiedzę, a wiedza staje się jednocześnie władzą⁷. Jest nadzorowaniem i nakazywaniem. I do tego nawiązuje tytuł pierwszej pracy M. Foucaulta z genealogicznego okresu *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. W pracy tej przedmiotem rozważań autora stały się różnorodne historyczne typy wzajemnych relacji władzy i wiedzy. Myśliciel zajął się tutaj nie problematyką teoretyczno-naukową, ale analizą społeczno-politycznych warunków pojawiania się wiedzy.

Mówiąc jednak o genealogii jako metodzie, o której M. Foucault mówi po raz pierwszy w *Porządku dyskursu*, należy wspomnieć o jej twórcy - Fry-

⁵ Tamże, s. 7-8.

⁶ Tamże, s. 43.

⁷ Oczywiście nie jest to żadna analogia z poglądami F. Bacona, którego stwierdzenie „ile mamy wiedzy, tyle władzy” oznaczało, że im większą posiadamy wiedzę, tym większe możemy osiągnąć panowanie nad przyrodą.

deryku Nietzsche. Niemiecki dziewiętnastowieczny filozof badając pojęcia „dobra” i „zła” wywodził ich pochodzenie właśnie ze stosunków politycznych i społecznych. Twierdził, że jesteśmy zanurzeni w historii i w związku z tym nie posiadamy żadnych stałych wytycznych postępowania, a tym bardziej stałych norm moralnych⁸. M. Foucault z pewnością zgodziłby się z tymi stwierdzeniami, ale jednocześnie nie oznacza to, że przejął całkowicie metodę i założenia niemieckiego myśliciela. Jak sam stwierdził w jednym z wywiadów: „Nietzsche jest filozofem władzy i to takim, który myśli władzę bez zamykania jej wewnątrz określonej, gotowej do realizacji, teorii politycznej. Obecność Nietzschego [w myśli Foucaulta - M. K.] jest coraz mniej ważna. Ale nudzą mnie wysiłki, które mają na celu opatrzenie go takimi komentarzami, jakimi opatrywano i będzie się opatrywać Hegla i Mallarmé’ego. Ja ludzi, których kocham, wykorzystuję. Jedynym znamieniem pokrewieństwa z myślą taką, jak Nietzscheańska, jest właśnie jej wykorzystywanie, wykręcanie, zmuszanie do zaciskania zębów, do krzyku. Czy wówczas, zdaniem komentatorów, będzie się wiernym, czy niewiernym nie ma żadnego znaczenia”⁹. Jak widać, M. Foucault chciał wykorzystać jedynie potrzebne mu wątki koncepcji F. Nietzschego do własnego projektu genealogii¹⁰.

W 1971 r. M. Foucault wydał zresztą rozprawę pt. *Nietzsche, genealogia, historia*, w której zanalizował i tym samym przybliżył metodę Nietzschego, aby jednocześnie wyjaśnić swój nowy zamysł badawczy, o którym wspominał w *Porządku dyskursu*¹¹.

Czymże zatem ma być Foucaultowska genealogia? Przede wszystkim wymaga ona „drobiazgowej wiedzy, wielu ułożonych w stosy materiałów,

⁸ Zob. D. Leszczyński, L. Rasiński: *Wstęp do M. Foucault. Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński. Warszawa-Wrocław 2000, s. 35.

⁹ J. J. Brochier: *Gry władzy. Rozmowa z Michelem Foucaultem*, przeł. T. Komendant. „Literatura na Świecie”, 1988, nr 6, s. 320.

¹⁰ Szczegółowej analizy zaadaptowania myśli F. Nietzschego przez M. Foucaulta dokonuje P. Pieniążek. Pisze, że M. Foucault podjął w spektakularny sposób genealogiczny projekt Nietzschego, który następnie wykorzystał do swojego projektu z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, (chodzi oczywiście o prace *Nadzorować i karać* i *Historię seksualności*). Według P. Pieniążka, Foucaultowską interpretację genealogii Nietzschego można zamknąć w kilku zasadniczych ideach. Są to mianowicie: rozproszenie początku, ewenementalność zdarzeń historycznych (historia bowiem nie posiada żadnego całościowego, głębokiego i skrytego sensu, jest nieciągłą powierzchnią, którą tworzą przypadkowe, rozproszone, nagle zachodzące zdarzenia), agonistyczny charakter zdarzeń, fizykalizm, odpodmiotowienie człowieka (człowiek nie jest bowiem w stanie być suwerennym podmiotem własnych aktów), nieufność i ironia oraz perspektywizm (zob. P. Pieniążek: *Dwie genealogie: Nietzsche/Foucault*. „Sztuka i Filozofia”, 1999, nr 16, s. 46-47). Interpretacji tych dwóch genealogii dokonał J. Minson w pracy pt. *Genealogies of Moral. Nietzsche, Donzelot and the Eccentricity of Ethics*. Macmillan Press, Houndmills, 1986, a także M. Mahoń w pracy *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the Subject*. State Univ. of New York, New York 1992.

¹¹ Zob. H. Dreyfus, P. Rabinow: *Michel Foucault. Un parcours philosophique - au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, przeł. z angielskiego F. Durand-Bogaert. Gallimard, Paris 1984, s. 157-158.

cierpliwości (...). Genealogia nie przeciwstawia się historii w sposób, w jaki wyniosłe i dogłębne spojrzenie filozofa przeciwstawiane jest kreciej perspektywie uczonego; sprzeciwia się natomiast metahistorycznemu rozwijaniu idealnych znaczeń i nieokreślonych teologii. Sprzeciwia się poszukiwaniu 'źródła'¹². Genealogię przeciwstawia zatem M. Foucault tradycyjnej historii. Historia bowiem kreśli ciągłości i linearne genezy. Celem ataku genealogii staje się więc pojęcie źródła (Nietzscheański *Ursprung*) czyli zdaniem M. Foucaulta czegoś, czego poszukują wszyscy historycy począwszy od Platona. Czegoś, czego odszukanie pozwoliłoby uchwycić nieruchomą i pierwotną formę rzeczy nie biorąc zupełnie pod uwagę przypadkowości¹³.

Taki sposób badania ignoruje bowiem napotkane w dziejach nagłe zwroty, podstępny i przebrania, szaleństwa i upadki. Co zatem stwierdza genealog: „(...) poza rzeczami znajduje się 'coś zgoła innego': bynajmniej nie ich pierwotna i odwieczna tajemnica, lecz sekret, skrywający to, iż nie mają one istoty, bądź że ich istota powstawała stopniowo z form, które były jej obce”¹⁴. Nawet rozum, prawda i wolność nie są pierwotnymi atrybutami człowieka, lecz efektem konfliktu i waśni. Oznacza to, że w ogólnych założeniach genealogia w niewielkim stopniu różni się od archeologii. Zarówno w przypadku jednej jak i drugiej chodzi o zakwestionowanie metod, które stosowane są przez tradycyjną metodę historyczną, o ile jednak archeologia skupia się przede wszystkim na formalizmie i systematyczności swoich analiz, o tyle genealogia chce wykazać tragiczny - w Nietzscheańskim rozumieniu - wymiar dziejów¹⁵. Widzimy zatem ewolucję koncepcji M. Foucaulta. W związku z poszukiwaniem tragicznego wymiaru dziejów, tradycyjnemu badaniu źródeł w nauce historycznej genealogia przeciwstawia badanie pochodzenia (w języku Nietzschego - *Herkunft*). Jeśli w przypadku historyka to źródło dawało mu poczucie sensu, możliwość obcowania z obiektywną prawdą nieskażoną tym, co zmienne i cielesne, to w przypadku genealoga ta prawda będzie odrzucona jako pozór po to, aby uzmysłwić, że jest to praca nieskończona - pod kolejnymi maskami znajdziemy bowiem jedynie następne maski, a pod interpretacjami kolejne interpretacje. Prawda jest bowiem rodzajem błędu, stwierdza M. Foucault za F. Nietzsche, błędu „z którego sama nie może się wyzwolić, bez wątpienia dlatego, że długotrwały i przenikliwy

¹² M. Foucault: *Nietzsche, genealogia, historia*, w: M. Foucault: *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, op. cit., s. 113.

¹³ Zob. D. Leszczyński, L. Rasiński: *Wstęp do M. Foucault: Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, op. cit., s. 35.

¹⁴ Zob. M. Foucault: *Nietzsche, genealogia, historia*, w: M. Foucault: *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, op. cit., s. 115.

¹⁵ Zwracają na to uwagę między innymi H. Dreyfus i P. Rabinow w pracy *Michel Foucault...*, op. cit., s. 158 oraz R. Visker w pracy *Michel Foucault. Genealogie als Kritik*. Taschenbuch Verlag, Stuttgart 1991, s. 75-78.

ból historii uczynił go niezmiennym”¹⁶. Można wskazać własną historię prawdy - najpierw należała do mędrców, później do pobożnych, następnie umieszczono ją w jakimś niedościgłym świecie, by wreszcie całkowicie ją odrzucić lub zakwestionować.

Badanie pochodzenia ma utrzymywać przeszłość we właściwym jej rozproszeniu¹⁷. Jak pisał M. Foucault: „śledzić złożony ciąg pochodzenia to „(...) wskazywać na wypadki, nieznaczne odchylenia albo, przeciwnie, całkowite odwrócenia błędy, mylne oceny, chybione kalkulacje, które zrodziły to, co istnieje i co ma dla nas wartość, to odkryć, że u podstaw tego, co poznajemy, i tego czym jesteśmy, nie tkwi bynajmniej prawda i byt, lecz zewnętrżność przypadku”¹⁸. Dlatego też, tak jak dla archeologii podstawowym obiektem był dyskurs, tak dla genealogii podstawowym obiektem stało się ciało. Kiedy przeprowadzamy analizę pochodzenia uczonego, powinniśmy zwrócić uwagę na takie elementy jak sposób odżywiania, usposobienie, klimat i gleba, gdyż to wszystko konstytuuje ciało, niosące ze sobą sankcję każdej prawdy i błędu. Zdaniem M. Foucaulta, człowiek to przede wszystkim ciało, dusza jest tylko fikcją metafizyczną¹⁹. To właśnie ciało jest powierzchnią zapisu zdarzeń. Jak pisał M. Foucault: „Ciało podlega serii reżimów, które nadają mu kształt; jest przyzwyczajone do rytmu pracy, odpoczynku i świąt; jest zatrutowane przez toksyny pokarmy lub wartości, nawyki żywieniowe i prawa moralne - wszystko razem jest zbudowane na opozycjach”²⁰. Genealogia stara się zatem uchwycić miejsce, w którym krzyżują się ciało i historia, i jej zadaniem jest pokazywanie owej całkowitej zależności ciała, a co za tym idzie wszelkiego działania ludzkiego, od historii²¹.

Temat ciała pojawiał się już w „archeologicznych” pracach M. Foucaulta, ale nie był on wówczas tematem centralnym, zwłaszcza dla koncepcji wiedzy. O ile w *Narodzinach kliniki* starał się on dowieść, że nowopowstała medycyna kliniczna (którą uważał za pewne narzędzie regulacji siły roboczej, właściwe dziewiętnastowiecznemu kapitalizmowi), konfrontując żywe ciało ze śmiercią, umożliwia poznanie życia i choroby, a w *Słowach i rzeczach*, że powstanie biologii związane jest z dostrzeżeniem w człowieku żywego organizmu, jego cielesności, życia, tego, co stanie się od tej pory jednym z istotnych składników jego tożsamości, to w *Nadzorować i karać*, pracy „genealogicznej”, temat ciała stał się tematem centralnym.

¹⁶ Zob. M. Foucault: *Nietzsche, genealogia, historia*, op. cit., s. 116.

¹⁷ Zob. H. Dreyfus, P. Rabinow: *Michel Foucault...*, op. cit. s. 158.

¹⁸ M. Foucault: *Nietzsche, genealogia, historia*, op. cit., s. 119.

¹⁹ Zob. H. Dreyfus, P. Rabinow: *Michel Foucault...*, op. cit. s. 158.

²⁰ M. Foucault: *Nietzsche, genealogia, historia*, op. cit., s. 127. Zob. H. Dreyfus, P. Rabinow: *Michel Foucault...*, op. cit., s. 158.

²¹ Zob. H. Dreyfus, P. Rabinow: *Michel Foucault...*, op. cit., s. 159.

Zaznaczmy zatem, odnośnie do zadań genealogii, że jej celem jest badanie momentów wyłonięcia pojęć, idei, prawd, wartości. Wyłonienie się ma wskazywać na miejsce, w jakim pojawia się badany obiekt, czy raczej na brak owego miejsca, na pewną przestrzeń, gdzie dochodzi do konfrontacji różnych sił, gry dominacji, z których nigdy żadna nie jest w pełni zwycięska²². M. Foucault pisał: „W owym nie mającym miejsca teatrze wystawia się zawsze tę samą sztukę, która ponawia w nieskończoność dominujących i zdominowanych. Z tego, że jedni ludzie panują nad innymi, zrodziło się różnicowanie wartości, z panowania jednych klas nad innymi powstała idea wolności; dzięki temu, że ludzie zagarniają rzeczy potrzebne im do życia, narzucając im trwałość, której te nie posiadają bądź przejmują je siłą, narodziła się logika”²³. Wyłonienie się, zdaniem M. Foucaulta, byłoby więc efektem walki, próby zdominowania sił przeciwników, efektem kalkulacji politycznej. Nigdy nie będzie bezinteresowne, wieczne i jednorazowe, jak chcieliby tego metafizycy. W związku z tym interpretacja nie jest stopniowym wydobywaniem na jaw jednego ukrytego znaczenia, lecz jest czymś w rodzaju aktu przemocy, pochłonięciem systemu prawideł, które zostały stworzone przez innych i użyciem ich przeciwko nim samym. Owe prawidła w istocie są puste, gdyż mogą służyć każdej jednostce, która w danej chwili dysponuje większą ilością władzy. Genealogia ma właśnie opisywać historię momentów wyłonięcia się tych interpretacji, czyli historię moralności, ideałów czy pojęć metafizycznych²⁴.

Cel, który ma przyświecać genealogowi, to pisanie rzeczywistej historii, w przeciwieństwie do historii metafizycznej, która unieruchamia czas i zacierza właściwą mu różnorodność. Genealog powinien niszczyć wszystkie procesy, kreślone przez historyków, ignorujące gwałtowność i wyjątkowość zdarzeń. Genealogia, a wraz z nią historia rzeczywista, zna jedynie przypadek, ryzyko i niebezpieczeństwo. Próbuje one odejść od opisywania najszlachetniejszych momentów dziejów, czy najbardziej nieskazitelnych osobistości. Historia rzeczywista stara się bowiem spoglądać jak najbliżej na ciało, zauważać zarówno wzloty jak i upadki, aby tym samym pozostawić historii intensywność i właściwą jej miarę²⁵. Jednocześnie rezygnuje ona z uporczywej bezstronności tradycyjnej historii, nakazującej historykowi zacierać każdego śladu swej indywidualności, swych gustów czy preferencji. Podsumowując zaznaczmy, że genealogia, czego nie czyniła archeologia, kierując się właśnie podmiotem wiedzy, ujawnia w każdym naukowym poznaniu formy i transformacje woli wiedzy, czyli instynkt, namiętności badacza.

²² Tamże, s. 160.

²³ M. Foucault: *Nietzsche .genealogia, historia*, op. cit., s. 122-123.

²⁴ Zob. H. Dreyfus, P. Rabinów: *Michel Foucault...*, op. cit, s. 160.

²⁵ Tamże.

M. Foucault zauważa: „W miejscu, w którym wiedza chcąc stać się czystą spekulacją, podległą jedynie wymogom rozumu - odrywa się stopniowo od swych korzeni empirycznych, bądź też pierwotnych potrzeb, które ją powołały do życia, w miejscu, gdzie jej rozwój łączy się z ustanowieniem i uznaniem wolnego podmiotu, niesie ona zawsze wraz ze sobą coraz większą zaciekłość; gromadzi się w niej i wzrasta instynktowna przemoc; niegdyś religie żądały ofiary z ciała ludzkiego, dziś wiedza wzywa do tego, byśmy eksperymentowali na nas samych, w ofierze podmiotowi poznania”²⁶. W ten sposób zostają zarysowane skomplikowane związki pomiędzy ciałem, władzą i wiedzą, które badać ma genealogia, i które staną się przedmiotem rozważań w kolejnych pracach M. Foucaulta. W pracach, w których metoda archeologiczna nie będzie pełniła już funkcji.

Porządek dyskursu, kilkudziesięciostronicowy wykład inaugurujący objęcie katedry na Sorbonie, odegrał w myśli M. Foucaulta dużą rolę. Francuski myśliciel nie tylko zapoczątkował nim pracę na paryskim uniwersytecie. Zapoczątkował także nowy sposób badania rzeczywistości i nowy sposób jej rozumienia. Wskazał, czego w pracach napisanych wcześniej nie czynił, że wiedza budowana jest zawsze na określonej kanwie, bazie - dla M. Foucaulta taką bazą stały się stosunki władzy i wiedzy, i na ich podstawie analizował zarówno dyskurs więziennictwa jak i seksualności. O ile w pracach napisanych przed *Porządkiem dyskursu* podstawowym obiektem badania był dyskurs, o tyle *Porządek dyskursu* zapoczątkuje nowy obiekt badania - ciało. Jest to jednocześnie początek nowego, ważnego etapu w myśli M. Foucaulta.

Streszczenie

W twórczości Michaela Foucaulta (1926-1984), jednego z największych filozofów francuskich XX wieku, można wyróżnić dwa okresy: archeologiczny i genealogiczny. Na pytanie, jaka jest różnica między nimi, M. Foucault odpowiedział w *Porządku dyskursu*, wykładzie, który zaprezentował w trakcie objęcia w grudniu 1970 r. Katedry Systemów Myślenia w College de France. Archeologia dotyczy systemu otaczającego dyskurs, próbuje oznaczyć i wyróżnić formy wykluczania, ograniczania i zawłaszczania dyskursu, genealogia natomiast koncentruje się na rzeczywistym formowaniu się dyskursu, czy to wewnątrz, czy na zewnątrz ograniczeń jego kontroli. Foucault rozpoczyna zatem genealogicznie analizować wiedzę, gdyż dochodzi do wniosku, że poszukiwania wiedzy wewnątrz niej samej okazują się niedostateczne. Francuski myśliciel w *Porządku dyskursu* obwieszcza właśnie, że nigdy nie istnieje wiedza czysta, bo zawsze budowana jest na ok-

²⁶ M. Foucault: *Nietzsche, genealogia, historia*, op. cit., s. 134.

reślonej kanwie, którą stanowią stosunki władzy. I na ich podstawie będzie analizował już wiedzę w pracach napisanych po *Porządku dyskursu*, a mianowicie: *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia i Historii seksualności*.

Zusammenfassung

Die Werke von Michel Foucault (1926-1984), eines der größten französischen Philosophen des 20. Jahrhunderts, teilen sich in zwei Perioden: die archaologische und die genealogische. Zu den sogenannten archaologischen Werken gehören: *Folie et deraison. Histoire de la folie a l'age classique* (1961); *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Naissance de la clinique* (1963); *Die Geburt der Klinik, Les mots et les choses* (1966); *Die Ordnung der Dinge, L'archéologie du savoir* (1969); *Archaologie des Wissens*.

Im Jahre 1970 wurde M. Foucault auf der Lehrstuhl für die „Geschichte der Denksysteme“ am Pariser „College de France“ berufen. Er trug die Vorlesung unter dem Titel *Die Ordnung des Diskurses* vor. Michel Foucault antwortete in dieser Vorlesung darauf, was für einen Unterschied es zwischen Archaologie und Genealogie des Wissens gibt. Er begann in *Der Ordnung des Diskurses* das Programm der Untersuchung von Diskurssystemen unter Aspekten Macht zu formulieren.

Dieser Artikel zeigt die Unterschiede zwischen der genealogischen und archaologischen Periode der Untersuchungen vom Wissen und zeigt auch, welche Rolle bei M. Foucault *Die Ordnung des Diskurses* spielt.

ŁUKASZ DOMINIAK

NOWOCZESNA WSPÓLNOTA, CZYLI LIBERAŁOWIE *VERSUS* KOMUNITARYŚCI

Marek N. Jakubowski, Andrzej Szahaj, Krzysztof
Abriszewski (red.) *Indywidualizm, wspólnotowość, poli-
tyka*. Toruń, Wydawnictwo UMK, 2002, s.405.

Spór o liberalizm zdominował polemiki toczone na polu współczesnej filozofii polityki. Jego początek wiąże się z pracą Johna Rawlsa *Teoria sprawiedliwości*¹. Autor wyłożył w tej publikacji koncepcję liberalizmu, która spotkała się z burzliwą dyskusją w środowisku intelektualistów Zachodu. Jako oponenci Rawlsa wystąpili (głównie) prominenci komunitaryzmu, Charles Taylor, Alesdair MacIntyre, Michael Walzer oraz Michael Sandel. Osnową sporu stała się afirmacja wspólnoty kontra jej negacja (lub rzekoma negacja), dokonana przez myśl liberalną. Zarzuty wysuwane przez komunitarystycznych adwersarzy dotyczyły m. in. deprecjacji idei wspólnotowości, promowania indywidualizmu nawet w jego skrajnej wersji oraz aksjologicznego i historycznego wykorzenienia człowieka. Tworzenia jednostki wyalienowanej i pozbawionej społecznych więzi.

W spór ten wpisuje się też recenzowana tu praca. Antecedencją dla niej stała się konferencja zatytułowana „Jednostka czy wspólnota? Indywidualizm i wspólnotowość u schyłku XX w.”, która miała miejsce w Instytucie Filozofii UMK w Toruniu w maju 2000 roku. Referaty wygłoszone w jej ramach złożyły się na całość opublikowanego tomu.

Głos w dyskusji między liberałami i komunitarystami, jakim jest przedstawiana przeze mnie praca stanowi konglomerat różnorodnych sądów. Są one swoistymi egzemplifikacjami złożonego problemu, przed jakim stają współczesne społeczeństwa. Tym samym widoczna jest transgresja poruszanego sporu poza jedynie wąską akademicką polemikę. Mimo, że publikacja ta jest zapisem *stricte* uniwersyteckiej konferencji, to jednak dotyka szeroko pojętych spraw kulturowych, politycznych, socjologicznych, czy psychologicznych (jaka jest kondycja nowoczesnego, „wykorzenionego” człowieka?), mocno osadzonych, nie tylko w teorii, ale i rzeczywistości. Składa się ona z pięciu głównych części, traktujących o różnych aspektach, warstwach poruszanej polemiki, filozoficznych, społecznych, historycznych, politycznych i psychologicznych: I. *Spojrzenie z metapoziomu*; II. *Podstawowe pytania*;

¹ J. Rawls: *Teoria sprawiedliwości*. Warszawa 1995.

III. *Współczesny kształt dyskusji*; IV. *Historyczne, choć niedawne korzenie*; oraz V. *Ku materii życia politycznego*.

Wskażę tu trzy poziomy pytań, jakie stawiają autorzy publikacji, a tym samym uczestnicy sporu: 1) Pierwszy nazywam poziomem filozoficznym. Dotyczy on rudymentariów. Określa polemikę komunitaryzmu z liberalizmem na gruncie założeń obu teorii, ich prawomocności i aksjologii. 2) Polityczny i społeczny. Pojawiają się tu pytania o kształt społeczeństwa, wspólnoty, czy postaci współczesnych demokracji. 3) Ostatni z nich mogę nazwać psychologicznym. Zadawane są tu pytania z pozycji jednostki. Rozpatrywane usytuowanie człowieka w świecie, jego kondycja.

Na poziomie filozoficznym zarzut wysuwany przez komunitarystów pod adresem liberalizmu, dotyczy uzurpacji neutralności kulturowej przez ten drugi. Liberalizm głosi swoją prymarność wobec jakiegokolwiek koncepcji dobra. Rzekomo nie narzuca apriorycznego sposobu na życie, czy kształtu społeczeństwa określanego jako dobre. Tym różni się od innych filozofii, które dają ludziom gotową, ustaloną wizję i w tym sensie są monizmami. W myśli liberalnej, a co za tym idzie w takim systemie politycznym, dobro jest przedmiotem wyboru jednostki, nie jest narzucane. Zasady sprawiedliwości, na jakich opiera się społeczeństwo liberalne, nie są „wciśnięte” człowiekowi na siłę, lecz są wynikiem umowy, wolnego wyboru. W tej mierze liberalizm miałby mieć wymiar ponadkulturowy. Natomiast komunitarysty uważają, że koncepcja ta jest skażona w równym stopniu, jak każda inna, przez preferencje filozoficzne, które roszczą sobie pretensje do usytuowania liberalizmu poza lub ponad kulturą i resztą światopoglądów. Ich zarzuty wydają się mieć wiele słuszności. Po pierwsze, nieuprawnionym wydaje się przypisanie przez kogokolwiek wymiaru ponadkulturowości, jeśli on sam przemawia jako podmiot już kulturowo usytuowany. Po drugie, dostrzegalna jest pewna niekonsekwencja w myśli liberalizmu (szczególnie zaś w przedstawionej przez Rawlsa w *Teorii sprawiedliwości*). Określa on bowiem sytuację wyjściową, która *implicite* zakłada istnienie uniwersalnych pragnień czy cnót. John Rawls w swojej koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności (tu sprawiedliwość jako zasada konstytuująca porządek liberalny nie jest narzucana z góry, jako dobro, lecz wypracowana przez jednostki w drodze wyboru; ma określać warunki dla swobodnego rewidowania i ustalania koncepcji dobra, więc jest przed tym co dobre²) mówi o dobru minimalnym, które powinno być przyjęte jeszcze przed wprowadzeniem zasad owej sprawiedliwości, gdyż bez tego minimum nie mogłaby zaistnieć. Wobec tego sam Rawls zakłada pewne aprioryczne dobro, co kłóci się z postulowaną neutralnością (s. 26-28). „Słowem, Rawls jedynie udaje neutralność, opowiadając się w is-

² A. Szahaj: *Jednostka czy wspólnota? Spór liberalistów z komunitarystami a „sprawa polska”*. Warszawa 2000, s. 14 (strony podane w tekście dotyczą ostatniej cytowanej pozycji).

tocie rzeczy za pewną wyraźną wizją dobra” (s. 28). Wydaje się też, że autor *Teorii sprawiedliwości* zdał sobie sprawę z tej niekonsekwencji i słabości głoszonej koncepcji. Wycofał się z niej i przestał traktować liberalizm jako doktrynę, która jest neutralna aksjologicznie i światopoglądowo wobec wszystkich innych doktryn światopoglądowych i politycznych” (s. 55).

Powyższa kwestia jest nierozzerwalnie złączona, prawie tożsama z problemem pierwszeństwa jednostki wobec wartości. Myśl liberalna zakłada, że człowiek poprzedza wartości (nie zawsze jest to, jak już powiedziałem, pogląd konsekwentny), wybiera je swobodnie, jako niezależna od nich jednostka w sytuacji przedspołecznej. W tej perspektywie wspólnota i jej aksjologiczny aspekt są wynikiem kontraktu. Weto komunitarystów znów wydaje się być zasadne. Człowiek jest po części zdeterminowany przez społeczność, język. Znaczenie wspólnoty w budowie tożsamości jednostki jest ogromne. Grupa w znacznej mierze ją współtworzy³. To właśnie wartości konstytuują ludzi, a nie odwrotnie (oczywiście ludzie również je generują). Jednostka nie może istnieć jako indywidualna, a nawet jakakolwiek tożsamość bez wspólnoty i wartości, które internalizuje.

Poziom polityczny, czy szerzej - społeczny w największym stopniu dotyka materii życia codziennego. Wygenerowany przez liberalizm obraz współczesnych państw zasada się na czterech założeniach co do porządku społecznego: 1. Chęć zysku odczuwana przez jednostkę wystarcza, aby każdy określił swoje miejsce w społeczeństwie opartym na idei wymiany. 2. Produkcowanie dóbr społecznie użytecznych stanowi *condicio sine qua non* znalezienia się w takiej strukturze społecznej. 3. Uczestnictwo w wymianie gwarantuje dobra pożądane przez jednostkę. 4. Powyższe zasady są warunkiem wystarczającym zaistnienia społeczeństwa satysfakcjonującego wszystkich. Jakiegokolwiek dobro będące zasadą tworzącą porządek społeczny jest zbędne (poza ideą wolności negatywnej i sprawiedliwości)⁴. Społeczeństwo oparte na tych (głównie) zasadach osiągnęło współcześnie poziom dobrobytu dotąd niespotykany. Niewidzialna ręka rynku doprowadziła do progresu gospodarczego, wobec którego żadna inna teoria ekonomiczna nie jest konkurencyjna. Obok tego mamy trudną do zakwestionowania ideę demokracji, wolności człowieka i jego praw. Oczywiście dużym spłyceniem byłoby dopatrywanie się kauzalizmu między kapitalizmem *vel* gospodarką rynkową a demokratyzacją. Świadczy o tym przykład Chin czy Chile. Błędem jest jednak zaprzeczenie takim konotacjom w państwach Zachodu. Nierealnym jest wskazanie alternatywy dla zachodnich demokracji i gospodarek liberalnych. Koncepcja lewicowa jest po części ideowo bezpłodna (lub płodna, ale jako

³ B. Pasamonik: *Znaczenie wspólnoty w procesie budowy tożsamości osobowej*, w: M. N. Jakubowski, A. Szahaj, K. Abriszewski (red.): *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*. Toruń 2002, s. 109.

⁴ A. Grzegorzczak: *Wspólnota*, w: tamże, s. 24.

wariacja w łonie szeroko pojętego liberalizmu i demokracji) po swojej historycznej kompromitacji.

Z drugiej strony, myśl komunitarystyczna wskazuje na realia życia w liberalnym społeczeństwie, które są nie do przyjęcia. Z dobrobytem zachodnich demokracji idą w parze strefy biedy tzw. Południa, ciążące na sumieniu wolnorynkowych gospodarek. W samych państwach liberalnych istnieją, można rzec immanentnie, grupy poddane ekskluzji, wyrzucone poza nawias społeczny. Upadek etosu służby, egoistyczna rywalizacja, permissywizm, zanik wartości moralnych to schorzenia państw liberalnych. Co najgorsze (dla liberalnych państw), w sferze polityki można obserwować klęskę społeczeństwa obywatelskiego, wzrastającą inercję, brak wartościowego przywództwa politycznego. W sytuacji, gdy eliminuje się etos służby, wyższe wymagania moralne i zobowiązania, trudno mówić o dobrym społeczeństwie. Jednostka z obywatela przeradza się w konsumenta, biernego klienta wątpliwej jakości elit politycznych, które negują etykę społecznej służby, dobra wspólnego. Może w obliczu takiej społecznej inercji równie rozsądne byłoby losowanie jako sposób na wybór władz⁵. „Warto wziąć pod uwagę możliwość, że słowne, oficjalne przeczenie istnieniu «naturalnych elit» intelektu i charakteru prowadzi najczęściej do skrytego panowania innego rodzaju mniejszości («elit finansowych» czy nosicieli politycznych cnót w sensie Machiavellego)” (s. 185). Właśnie na polu polityki sensu largo, spór liberałów z komunitarystami osiąga apogeum ostrości. Argumenty padające z obu stron są równie uprawnione. Powstaje więc pytanie: kto ma rację?

Dla współczesnego człowieka sytuacja również nie wydaje się jasna. Liberalizm zapewnia daleko posuniętą wolność. Jak mówi John St. Mili, daje on „prawo do bycia pozostawionym samemu sobie”. Z dobrami (prawami), jakie niesie demokracja nie udało się dotąd wystąpić żadnej alternatywnej koncepcji. Ludziom w kulturze zachodniej żyje się generalnie dobrze (na pewno w sferze finansów nigdy nie żyło się lepiej), jednak są sfery, w których można zauważyć deficyty szczęścia. Komunitarzyści wskazują na alienację jednostki, zatomizowanie społeczeństwa, powszechny egoizm. Człowiek staje się wykorzeniony ze wspólnoty, wartości i pozostawiony sam sobie. Doświadczenie obcego jest powszechnym udziałem społeczeństwa amerykańskiego. Poczucie wyobcowania jest dla nich czymś konstytutywnym. W obliczu anomii, samotności, stłumienia uczuć następuje uporczywa pogoń za tożsamością⁶. Charakteryzując dzisiejszego człowieka można użyć

⁵ R. Piekarski: *Sceptycyzm i zbiorowa tożsamość w polityce*, w: tamże, s. 183-185.

⁶ M. Łuczewski: *Od tożsamości do tożsamości*, w: tamże, s. 130-131.

określenia ukutego przez Cristophera Lasha, a będącego parafrazą tytułu książki Karen Horney⁷, „narcystyczna osobowość naszych czasów”⁸.

Możliwe jest też, że wynikiem braku presji społecznej i zakorzenienia w wartościach oraz upadku tożsamości są osobowości socjopatyczne⁹ czy psychozy schizofreniczne¹⁰. Choć tu trzeba zachować dużą ostrożność¹¹.

Dyskurs liberalny zdobył całkowitą dominację na rynku idei politycznych i filozoficznych. Stanowi nieprzekraczalną granicę wartościowego, w sensie pragmatycznym, namysłu nad *homo politicus*. Nie istnieje alternatywna koncepcja mogąca mu się przeciwstawić. Komunitaryzm nie tworzy żadnej atrakcyjnej całościowej myśli. W swym wymiarze pozytywnym generuje kategorię wspólnoty jako priorytetową dla dyskursu politycznego i w tej mierze grzeszy arbitralnością i implikacjami totalitarnymi. Nie wydaje się bowiem bezpieczne narzucanie określonej z góry wizji dobrego życia. Nie jest to również prawomocne - brak argumentów, które w (*quasi*) obiektywny sposób mogłaby uzasadnić właśnie tę a nie inną receptę na świat. Czy znaczy to, że liberalizm kończy naszą historię?¹². Czy jest ostatecznym losem człowieka?

Myślę, że jednak nie i to z dwóch powodów. Po pierwsze, antycypacja taka nosi w sobie niebezpieczeństwo podejrzenia o szarlatanerię czy wróżbiarstwo. Po drugie, pomija problemy immanentne koncepcji liberalnej i przemilcza możliwość wewnętrznej korekty. Co wobec tego?

Komunitaryzm to nie tylko próba stworzenia koncepcji pozytywnej. To przede wszystkim koncepcja negatywna, czyli antyliberalizm¹³. I, o dziwo, właśnie na tej drugiej płaszczyźnie można doszukać się jego racji. Krytyka, której dokonali komunitaryści, uległa interioryzacji przez liberalizm. Szczególnie widać to na przykładzie Johna Rawlsa. Od czasu „Teorii sprawiedliwości” przeszedł on ewolucję, której wyniki widać w pracy *Liberalizm polityczny*¹⁴. Zrezygnował z rzekomej neutralności kulturowej myśli liberalnej. Przyznał, że jest ona zakorzeniona w zachodnich wartościach i przekazuje aprioryczną wizję dobra. „Autor *Teorii sprawiedliwości* próbuje zatem bronić swoich idei, wskazuje raczej na ich przewagi polityczne, nie zaś

⁷ K. Horney: *Neurotyczna osobowość naszych czasów*. Poznań 2002.

⁸ Ch. Lash, „Res Publica Nowa”, nr 1 (160), styczeń 2002, s. 17-29.

⁹ A. Grzegorzczuk: *Wspólnota*, dz. cyt., s. 23.

¹⁰ Z. Bauman: *Ciało i przemoc w obliczu postnowoczesności*. Toruń 1995, s. 95.

¹¹ „Wskaźnik chorób psychicznych jest bowiem bardzo zawodny, gdyż to, co za chorobę psychiczną uznajemy jest określane przez arbitralne standardy i kryteria” (M. Łuczewski: *Od tożsamości do tożsamości*, dz. cyt., s. 129).

¹² Zob. F. Fukuyama: *Koniec historii*. Poznań 1996.

¹³ S. Czarnecki: *Czy liberalizm deprecjonuje wspólnotę? W odpowiedzi na krytykę komunitarystyczną*, w: M. N. Jakubowski, A. Szahaj, K. Abriszewski, op. cyt., s. 163.

¹⁴ J. Rawls: *Liberalizm polityczny*. Warszawa 1998.

światopoglądowo-filozoficzne”¹⁵. Takie porzucenie sporu na podłożu założeń aksjologicznych czy filozoficznych, jako nierozwiązywalnego, przenosi go wyłącznie na grunt polityki. Tutaj zaś jego supremacja nad innymi teoriami jest duża. Liberalizm pozwala współistnieć partykularnym wizjom moralnym na zasadach konsensusu, nie rozstrzygając ich przewag, o ile nie występują one przeciw samemu konsensusowi. Naganna jest jedynie próba burzenia ładu społecznego, który jest wynikiem zgody różnych orientacji filozoficznych (godzą się one na postawienie dobra powszechnego - pokoju, sprawiedliwości, stabilności ponad różnymi wizjami dobra) (s. 56-57).

Idąc dalej tym tropem, może warto liberałom wyciągnąć wnioski z krytyki komunitarystycznej, a cały spór przededefiniować? Pytanie: wspólnota czy jednostka? lub komunitaryzm czy liberalizm? przetransponować w pytanie: jaki liberalizm? lub jaka wspólnota? Komunitaryści nie dostrzegają bowiem, iż liberalizm niekoniecznie deprecjonuje wspólnotę, lecz widzi ją w innym kształcie jako wynik wolnego wyboru jednostek, a nie losu (wspólnota nowoczesna *versus* plemienna afirmowana przez komunitaryzm). Z kolei liberalizm w swym obecnym kształcie nie dostrzega, iż brak poparcia dla rozwoju społeczeństwa obywatelskiego, a co za tym idzie pełnej demokracji oraz negacja celowości budowy społeczeństwa, nie tylko na idei wymiany ale również na wartościach, obraca się przeciw samemu społeczeństwu.

Czy jednak jest jakieś probabilistyczne rozwiązanie tego sporu? Autorzy przedstawianej pracy widzą różne wytłumaczenia.

Kompromis między komunitarystami i liberałami upatrywany jest w idei demokracji deliberatywnej¹⁶ czy budowie inkluzywnych wspólnot opartych na wolności wyboru. Interesującymi propozycjami są koncepcje radykalnej demokracji Ernesto Laclau i liberalizm Chantal Mouffe, które są próbą włączenia w nowoczesny dyskurs polityczny potencjału solidarności i myślenia wspólnotowego od dawna obecnych w myśli lewicowej¹⁷. Rozwiązaniem mógłby być również liberalizm republikański w ujęciu Philipa Pettita czy Quentina Skinnera, który postuluje prymat dobra wspólnotowego. Jednostka, w której interesie jest kontemplowanie swojej wolności, powinna zaangażować się w ochronę i rozwój dobra wspólnego. „Krótko mówiąc, jeśli chce się zachować swoje wolności osobiste, o których tak rozprawia liberalizm, trzeba się czynnie zaangażować na rzecz dobra wspólnego: trwania i rozkwitu wspólnoty demokratycznej”¹⁸.

¹⁵ A. Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*..., dz. cyt., s. 57-58.

¹⁶ P. W. Juchacz: *Idea demokracji deliberatywnej*, w: dz. cyt., s. 147-162.

¹⁷ L. Koczanowicz: *Dylematy lewicy. Koncepcja radykalnej demokracji Ernesto Laclau i liberalizm Chantal Mouffe*, w: tamże, s. 189-207.

¹⁸ A. Szahaj: *Jednostka czy wspólnota?*..., dz. cyt., s. 32.

Możliwości są interesujące, nie jest jednak moim zadaniem ich charakterystyka. Zakreśliłem pobieżnie jedynie wycinek z problemu dogłębnie poruszanego w przedstawionej publikacji. Daje ona asumpt do namysłu nad sporem *de facto* dotyczącym również Polski, naszej sceny politycznej oraz kształtującego się społeczeństwa obywatelskiego. *Nota bene* tak kruchego, jak się okazało w świetle wyborów samorządowych z października 2002 roku. Ukazanie się tej pracy w kraju z ponad czterdziestoletnią tradycją komunistyczną, ma oprócz trafionego wpisania się w powszechny spór, wymiar specyficzny, dotyczący wyborów i niebezpieczeństw stojących przed rodzącą się demokracją.

WITOLD P. GLINKOWSKI

OBJAWIENIE BOSKIEJ BIEDY

Hans Jonas: *Idea Boga po Auschwitz*, przeł. G. Sowiński, Wstęp J. A. Kłoczowski OP. Kraków, ZNAK, 2003, 89 s.

Sytuacja filozofa pytającego o Boga nie jest łatwa. Powyższa oczywistość przeistacza się w ciekawą dysputę, jaką Hans Jonas prowadzi z tradycją europejskiej myśli, z dziedzictwem religijności judeochrześcijańskiej, wreszcie z samym sobą na kartach książki wydanej ostatnio w Wydawnictwie „Znak”. Utworzono ją z trzech krótkich rozpraw poprzedzonych wstępem pióra J. A. Kłoczowskiego, noszącym wymowny tytuł *Hans Jonas o Boskiej wszechmocy i niemocy Boga*. Zważywszy na nazwisko autora książki, na fakt, że znany jest jako autor fundamentalnych już dzisiaj prac o gnozie, oraz że na trwałe wpisał się w nurt dysput współczesnej etyki¹, można pokusić się o sformułowanie samorzutnie nasuwającego się pytania o status *Idei Boga po Auschwitz*. Czy mamy tu mianowicie do czynienia z propozycją będącą przyczynkiem do nowego sposobu stawiania problemu Boga? A jeśli tak, to na czym polegałoby nowatorstwo Jonasa?

Idea Boga po Auschwitz - tytuł książki, a zarazem jednego z tekstów, kluczowego dla całej podjętej tu problematyki - zapowiada i sugeruje podjęcie rozważań nad kategorią filozoficzną. Autora jednak inspiruje nie owo immanentne względem problematyki filozoficznej pytanie o Boga, lecz inne, rezonujące z ludzkim doświadczeniem oraz odsyłające do judeochrześcijańskiego Objawienia, traktowanego jako źródłowe zaplecze ludzkich wyobrażeń na temat Boga. W charakterze wyzwania, jakiemu autor chce sprostać, pojawi się zatem postulat nie sprowadzania Boga do rzędu idei, niosące szansę uniknięcia redukcjonizmu - choć nie za cenę zrezygnowania z filozoficznej zrozumiałości. Lektura tego tekstu potwierdza przypuszczenie, iż Jonas chciałby zwrócić uwagę na dające o sobie znać w świecie „po Auschwitz” szczególne warunki odczytywania Objawienia, czy wręcz objawiania (samoobjawiania) się go.

W pewnym sensie będzie to Objawienie nowe, bo przecież Bóg wciąż objawia, wciąż ma coś do powiedzenia słuchającemu Go człowiekowi - również filozofowi. Nowość polegałaby na tym, że Bóg przemawia tu ustami

¹ H. Jonas: *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz. Kraków 1996.

Jonasa w sposób inny niż ten, do którego przywykliśmy i ku któremu usposabia nas naturalistyczne nastawienie podszeptujące, by Boską mowę nieustannie konfrontować z życiem, ba, może nawet życiem ją weryfikować.

Jonas odsłania nowy wizerunek Boga - już nie „Pana historii” lecz raczej Boga, który „się staje” stosownie do troski okazywanej światu i człowiekowi. Boża troska nie oznacza jednak wyzucia człowieka z jego wolności, ze współudziału w tworzeniu, ze współodpowiedzialności za świat (s. 38-40). Okazuje się bowiem, że również „po Auschwitz”, a nawet dopiero teraz - wbrew głosom wieszczącym anihilację szansy na zapytywanie o Boga² - pytanie takie nabiera wyrazistości i autentyczności, jakiej wcześniej, w obrębie „bezpiecznej przystani, w której łatwo się spekuluje”, nie mogło osiągnąć. Dla Jonasa stawianie tego rodzaju pytania niesie z sobą wymóg podjęcia dialogu - nie zaledwie słownego, teoretycznego, poprzestającego na anonimowości jakiegoś podmiotowego „Ja” i przedmiotowego „To”, lecz angażującego niepowtarzalność egzystencji ludzkiej osoby. Jest to egzystencja konkretnego Ja, posiadającego imię, stojącego wobec równie konkretnego Ty, i pragnącego owemu Ty - Boskiemu i ludzkiemu - odpowiedzieć. Dlatego wiarygodnie brzmieć będą dla Jonasa słowa Etty Hillesum, młodej holenderskiej Żydówki, która dobrowolnie podjęła heroiczną decyzję towarzyszenia swoim współziomkom w najtragiczniejszych chwilach ich życia: „Ty nie możesz nam pomóc, to my musimy pomagać Tobie, dzięki czemu ostatecznie pomagamy samym sobie. Ważne jest to jedynie, byśmy ocalili część Ciebie, która jest w nas” (s. 82).

Jonas proponuje dopuścić do głosu zupełnie inną mowę Boga niż ta, jakiej zwykł nasłuchiwać człowiek religijny, a także nowy sposób zagadywania człowieka przez Boga - jako oczekującego, że rezultatem tego wyjątkowego zagadnięcia będzie nie zgorszenie, lecz właśnie objawienie. To tak, jakby owo objawienie upomniało się o nową interpretację, komplementarną względem dotychczasowych inną od wcześniejszych - prominentnych dla optyki teodycei, właściwych myśleniu zdominowanemu przez „onto-teologię”, a także przez postulaty „krytyczno-historycznego” dystansowania się czytelnika względem biblijnej narracji. To tak, jakby teraz do głosu miało dojść Levinasowe „nieobecne” - ze swą ciszą przeciwstawioną zgiełkowi świata, z ubóstwem zdolnym zakwestionować potęgę i splendor wszelkiego „bycia”, z pytaniem podważającym wiarygodność wszechwładnej tożsamości, systemowości czy „całości”.

Zwykło się uważać, i takie przeświadczenie najczęściej żywi człowiek religijny (myślę o paradygmacie trzech wielkich religii, szczególnie judeo-

² Ich reprezentatywnym przykładem niech będą oceny takich myślicieli, jak E. Berkovits czy R. L. Rubenstein (por. S. Rejak: *Holokaust - zachwianie czy zniszczenie światopoglądu teistycznego*. „Edukacja Filozoficzna” 31, 2001, s. 39-51).

chrześcijaństwa), że na kartach Objawienia Bóg objawia siebie. Myśl subtelniejsza czasem dopowiadała, że Bóg objawia tu nie tyle siebie, ile przede wszystkim człowieka - stworzonego na Jego podobieństwo - idącego przez świat, przez historię, przez życie, własne i pokoleń, z którymi się utożsamia, a zatem przez kulturę, sztukę i politykę³. Że objawia go jemu samemu. Jonas idzie nawet dalej. Nie mówi tego wprost - zabrzmiałoby to nazbyt prowokacyjnie, a przecież celem nie jest tu prowokacja, ani, tym bardziej, urażenie czyichś uczuć. Przesłanie Jonasa wydaje się jednoznaczne. Bóg dotychczas przemawiający do człowieka w tekstach biblijnych, w tradycji pierwszego i kolejnego przymierza, teraz postanowił odsłonić tę prawdę o sobie, która nie byłaby do utrzymania w dawniejszej epoce religii i wspomagającej ją „mądrościowo” filozofii. Bóg przemówił ponownie - „po Auschwitz i Kołymie”, ale też „po Lizbonie” Woltaire’a, „po Encyklopedii” Diderota, nawet po Kantowskiej „krytyce czystego rozumu”, tak skrupulatnie odgradzającej Go od rozumu teoretycznego, na rzecz powierzenia pieczy rozumu praktycznego. Chciałoby się powiedzieć - znowu za Levinasem - „odsłonił swoją twarz”. Nie twarz boskiego majestatu, bo ta, jak poucza *Pismo*, nie będzie tu, na Ziemi, wydana ciekawości ludzkich oczu, ale twarz boskiej niedoli. Bóg mówi o sobie to, czego wcześniej nie mógł powiedzieć. Nie mógł, mimo, iż człowiek tak wielką wagę zwykł przywiązywać do boskiej wszechmocy, wszechwiedzy, wszech obecności - do wszelkich zresztą wszech- ugruntowanych klimatem myślenia i wrażliwości po-greckiej, racjonalnej, metafizycznej. Bóg w swym nowym, ale przecież od zawsze prawdziwym objawieniu, ukazał swoją twarz, której wielkość - może trochę jak w przypadku Levinasowej wdowy, sieroty, cudzoziemca - naznaczona jest bardziej ubóstwem niż wszech potęgą, raczej cierpieniem niż sytością, nie monologicznością tryumfu, lecz dialogicznością ofiary.

Jonas pragnie wyjaśnić w jaki sposób ten nowy wizerunek Boga, a właściwie -jak sam zastrzega - nowa wizja „idei Boga”, broni swej wiarygodności. Wraca do wyobrażeń wcześniejszych, tak bardzo narażonych na szwank w wyniku dwudziestowiecznych hekatomb. Zauważa, iż nieodrodnymi elementami ludzkiej idei Boga były trzy nieodłączne predykaty: dobro, sens i wszechmoc. Idea Boga posiłkowała się ich koniunkcją- i właśnie to Jonas kwestionuje. Bóg dobry-i-sensowny-i-wszechmocny nie pozwoliłby na to, co się stało. A zatem z któregoś elementu trzeba zrezygnować, ale z którego? Najwięcej wątpliwości budzi idea wszechmocy - już nawet „sama w sobie”-

³ Komentarzem do tej intuicji mogą być słowa zmarłego przed trzydziestu laty ucznia M. Bubera, który pytania antropologiczne - podobnie jak jego mistrz - sytuował w perspektywie kontekstu biblijnego: „*Biblia* to nie człowiecza wizja Boga, ale Boża wizja człowieka. *Biblia* nie jest teologią człowieka, lecz Bożą antropologią” (A. J. Heschel: *Prosiłem o cud. Antologia duchowej mądrości*, przeł. A. Gomoła. Poznań 2001, s. 97).

zwłaszcza, gdy usiłuje ona korespondować z pozostałymi dwiema. Można oczywiście powiedzieć: „nie wiem”, „to tajemnica”, On jest przecież „Bogiem cudu”. Takie stwierdzenia, jakkolwiek brzmią wiarygodnie w ustach pobożnego człowieka, nie przystoją jednak filozofowi, gdyż albo grzeszą przeciw autonomii filozoficznego dyskursu, albo kwestionują jego użyteczność. Autor *Religii gnozy*⁴ doskonale wie, jak bliskie niebezpieczeństwu popadnięcia w antyracjonalny fideizm są wszelkie próby zastąpienia autorytetu ludzkiej myśli autorytetem transcendencji. Jonas postanawia poddać próbie ową najbardziej wątpliwą ideę Boskiej wszechmocy. Znamy zresztą mnogie aporie logiczne wywołane próbą aplikacji tej idei do obszaru ludzkiej rzeczywistości⁵. Nie chodzi nawet o sferę empiryczną - trudno wszak żądać, by Bóg eksplikował swe atrybuty w obszarze, którego również „zwykła” wiedza (przynajmniej od czasów Hume’a) nie darzy zaufaniem. Ale już samo pojęcie wydaje się dziwaczne, bowiem „Z samego pojęcia mocy wynika, że wszechmoc jest wewnętrznie sprzecznym, znoszącym samo siebie, ba, bezsensownym pojęciem” (s. 40). O wszechmocy niepodobna mówić w abstrakcji od przejawów jej działania, kiedy to rozpoznaje ona w sobie swoją wolność. A przecież Jonas przywołuje jedno ze starych rozstrzygnięć, dobrze znanych pokartezjańskiemu racjonalizmowi - „Wolność nie zaczyna się tam, gdzie kończy się konieczność, lecz polega na dorównywaniu konieczności. Odcięta od jej królestwa, wolność zostaje pozbawiona swego przedmiotu, bez którego jest równie nieważna jak siła bez oporu”. A zatem wolność absolutna „byłaby pustą wolnością, która znosi samą siebie”. Stosownie do powyższego rozumienia, już pierwszemu aktowi stwórczemu podjętemu przez Boga, towarzyszyć musiało, niczym jego cień, jakieś respektowanie przez Boga zaistniałego *status quo* - przynajmniej o tyle i dotąd, póki Bóg godził się na istnienie stworzonego przez siebie świata. Już bowiem samo istnienie nawet stworzone, nawet „przygodne”, choćby dowolnie przez Boga osadzone w świecie i w dziejach - stanowi według Jonasa o samorezygnacji z części wcześniejszej „absolutnej” mocy: „jedyna moc musiałaby je unicestwić, by zachować swą absolutność” (s. 41). Sprzeczność jest zresztą głębsza - z jednej strony wyklucza swą absolutną ważność w separacji od przedmiotu, a z drugiej, pojawienie się w jej orbicie przedmiotów, na które by oddziaływała, pozbawiają absolutnego wymiaru. Obecność przedmiotów jest warunkiem mocy, manifestującej swą absolutną potencję, ale zarazem, paradoksalnie, dyskwalifikuje ją, bo odbierając jej jakąś część bytowego uniwersum, czyni nieabsolutną. Trochę po heglowsku, ale też zgodnie z duchem Sartre’a brzmi werdykt Jonasa stwierdzającego:

⁴ H. Jonas: *Religie gnozy*, tłum. M. Klimowicz. Kraków 1994.

⁵ Jak np. zawarta w pytaniu: „Czy Bóg mógłby stworzyć kamień tak ciężki, że nie mógłby go podnieść?”.

„«Wszech» równa się tutaj «zero». By moc mogła oddziaływać, oprócz niej musi istnieć coś innego; odkąd coś takiego istnieje, moc nie jest już wszechmocna, choć może w dowolnej mierze przewyższać jego moc”⁶ (s. 41). I wreszcie, co najciekawsze w tym wywodzie, zarzut logiczny i ontologiczny uzupełnia Jonas argumentacją natury religijnej: „Boża wszechmoc może współistnieć z Bożą dobrocią tylko za cenę całkowitej niedocieczoności, to znaczy zagadkowości Boga”. Jednak tę ewentualność, powołując się na tradycję mówienia o Bogu - jakkolwiek skrytym, skrywającym się przed człowiekiem, to jednak uposażonym logiczno-ontologicznym sensem - Jonas odrzuca: „Nasza nauka, *Tora*, opiera się na przekonaniu, że możemy zrozumieć Boga - rzecz jasna, nie całkowicie; że jednak coś z Niego - z Jego woli, z Jego zamiarów, a nawet z Jego istoty - jest dostępne dla naszego rozumienia, ponieważ zostało nam wyjawione przez Niego samego. Mamy Jego objawienie, mamy Jego przykazania i Prawo (...). Zgodnie z judaistycznymi normami, całkowicie ukryty, niezrozumiały Bóg jest pojęciem, którego nie sposób przyjąć” [s. 42).

Jonas dostrzega niezwykle ciekawy aspekt objawienia, to, co jego zdaniem możliwe jest do odczytania dopiero z perspektywy bestialstw, jakich człowiek współczesny dopuścił się na człowieku i „w obliczu Boga”. Bóg nie tylko „nie umarł”, ale nadal pozostaje niezrozumiały - pod warunkiem, że przy swojej dobroci i czytelności dla człowieka Jego przesłania - nie jest wszechmocny. Dlaczego zresztą upierać się przy pojęciu wszechmocy, którego nie domaga się prawdziwie religijna wiara i które nie potrafi nawet sprostać wymogom logiki dyskursu? Czy nie lepiej uznać, że Bóg chce nam coś do-powiedzieć, że chce uzupełnić objawienie, w którym obok twarzy człowieka i śladu Boga powinno znaleźć się przesłanie o Miłości, której wielkość wyraża się jej beśsiłą? Może w Auschwitz i Kołymie umarł nie Bóg, lecz jakiś dawny Jego wizerunek, namalowany ręką człowieka i będący raczej idolem niż ikoną - by przywołać znane rozróżnienie J. L. Mariona⁷. Bóg nie umarł w piekle urządzonym ręką człowieka - chce powiedzieć Jonas - lecz raczej zrehabilitował przed człowiekiem swoją realność, poddaną destruktywnym próbom filozoficznej i etycznej weryfikacji. Uczynił to wykazując, że nie jest greckim bogiem, a jego królestwo nie rozciąga się pomiędzy Atenami i Jeną, lecz że został uzdrowiony przez człowieka, który już teraz

⁶ Coś podobnego, tyle że o człowieku, głosi Levinas, gdy stwierdza, iż człowiek może zabić twarz Drugiego, ale nie może sprawić, żeby przestała być twarzą. Natomiast M. Buber powyższą prawdę Levinasa ogranicza jedynie, jako dającą się aplikować w sytuacji, gdy człowiek zwraca się ku Bogu: do człowieka (nawet do Drugiego, o którym pisał Levinas) mogę powiedzieć Ty, czyli w języku Levinasa „zabić jego twarz”. Do Boga nie mogę tak powiedzieć i muszę mówić Ty, gdyż On jest Ty-wiecznym (chyba, że wbrew intencji mówi się o kimś innym niż Bóg, co Buber również bierze pod uwagę).

⁷ J.-L. Marion: *L'idole et la distance*. Paris 1977.

wie, kim jest Bóg cierpiący i czym jest podjęta przez Niego ofiara które *prima facie* wydać się muszą czymś absurdalnym.

Jonas zwraca uwagę, że „niemoc Boga” dotyczy „jedynie świata fizycznego” (s. 44). Jednak zważywszy, że efektem stwórczego aktu było również zaistnienie człowieka, bytu zarówno fizycznego, jak i podmiotu czynów o charakterze pozafizycznym w tym aktów wyboru. To właśnie za cenę ofiary ze swojej nienaruszalności Bóg pozwolił zaistnieć światu (s. 45]. Dlatego stworzenie obdarowane przez transcendencję istnieniem nie powinno dopuścić - powtarza Jonas za tradycją kabalistyczną, ale pewnie też za myślą chasydzką - by Bóg pożałował swojej ofiary.

Swoją odpowiedź na pytanie o Boga przeciwstawia Jonas odpowiedzi Hioba. Nie rozwija myśli, że czytelnik *Księgi Hioba* udzielić może Bogu innej odpowiedzi niż ta, której literalnie udzielił Hiob. Jednak czytanie dzieł Hioba ma wiele wspólnego z Jonasowym odczytywaniem Objawienia. Bo przecież dramat biblijnego mistrza cierpienia, jakkolwiek obwieszcza tryumf Boskiej wszechmocy, to jednak z perspektywy czytelnika poucza, że Boskie wejście w historię - świata i człowieka - jest ontycznym, hermeneutycznym i etycznym precedensem, którego ważności nawet Bóg nie może przekreślić. Historia z Hiobem zaczęła się od zakładu między Bogiem a szatanem, a skończyła przyznaniem przez Hioba Bogu prerogatyw Absolutu. Jednak Bóg paradoksalnie nie korzysta z tych prerogatyw, okazuje się Osobą naprawiającą wcześniejszą niesprawiedliwość, nie zaś istotą manifestującą swą wszechmoc. A skoro zakład miał coś wykazać, udowodnić słuszość boskich racji, boskich przewidywań, to intuicja Jonasa, sugerującego, iż stawka w rozgrywce Boga o świat i o człowieka wymagała respektowania przez Boski podmiot reguł gry znajduje tu swe potwierdzenie. Godząc się na przestrzeganie reguł Bóg dał zarazem świadectwo swego „uprzedniego” samoograniczenia się, owego znanego myśli kabalistycznej *cimcum* - które nie tylko pozwoliło wygospodarować miejsce dla świata, ale też rozwinąć przestrzeń, w której mogą w sposób nie zdeterminowany dokonywać się akty ludzkiego wybierania. Wybory podejmowane przez człowieka, jakkolwiek zostały umożliwione wcześniejszym wybraniem człowieka przez Boga, muszą pozostać wolne, bo tylko wtedy będą autentyczne. Ich wolność nie jest iluzją wyczarowaną przez Boga, który pozostawiłby sobie prawo zwodzenia człowieka - wiedzieli o tym Kartezjusz i Kant. Taka „wirtualna” wolność, choćby była przykrojona „na miarę” człowieka, nie licowałaby z dobrocią Boga, który nawet wobec szatana przestrzega danego słowa. Cóż warte byłoby Boskie wypróbowanie Hioba, gdyby sprowadzić je do manifestacji przez Wszechmocnego własnej mocy?

Jonas wczytując się w sens historii - i to raczej historii zła, doświadczanego przez wolność ludzką i przez tę samą wolność kreowanego - rozpozna-

je nowe, mało znane filozofom oblicze Boga. Jest ono obliczem cierpiącej osoby, która stoi naprzeciw człowiekowi i czeka na dopełnienie się relacji mającej wszelkie dane, by zaistnieć - właśnie dlatego, że zaistnieć nie musi. Ten-który-jest nie musi schodzić z nieba na ziemię i cierpieć obok cierpiącego stworzenia. Ten-który-kocha zgadza się na to, by odpowiedzieć człowiekowi, którego sam wcześniej zagadnął swoim wybraniem. Odpowiadającym jest osoba, której wolność ustępuje przed odpowiedzialnością. Byt *per se*, absolutnie wolny, wybiera egzystencję Bytu-dla-drugiego. Jako taki godzi się na złożenie ofiary ze swej boskości. Czyn taki ma sens jedynie wtedy, gdy wolność człowieka będzie nawet dla Boga „miejscem niedostępnym”⁸.

Jonas dopuszcza do pytania o Boga wymiar inny niż zakreślany przestrzenią ważności idei. Ważna jest tu przecież nie tylko myśl sytuująca się względem tego, co ogólne i konieczne, ale również pamięć, żywiącą się tym, co partykularne i indywidualne, tym może, czego prawdziwość wymaga nie tyle epistemologiczno-semantycznej adekwatności, ile zaangażowania się ludzkiej osoby w to, co Levinas nazywał „tekstem bez kontekstu”.

Kwestia „jak rozumiemy” - metodologiczna, czy może szerzej, przynależna wiedzy - nie powinna wedle Jonasa zdominować podstawowego dla filozofii problemu wyrażającego się w pytaniu „co jest do zrozumienia” (s. 84). Owo pytanie ukierunkowuje, zdaniem Jonasa, na „spekulatywne pytanie o całość”, które zgłasza wszelka *philosophia perennis*. Jednocześnie, czego Jonas nie przeoczą, tego rodzaju pytanie wyznacza obszar odpowiedzialności za wolność tych istot, które zdolne są je stawiać.

W ostatnim z esejów *Materia, duch i stworzenie* autor rozważa problem entropii oraz zasadność zarzutu antropologizmu kierowanego pod adresem wszystkich, formułujących tezy kosmologiczne. Zwracając uwagę na rolę czynnika subiektywnego w kreowaniu porządku Kosmosu, odrzuca nie tylko hipotezę „kosmogonicznego logosu”, zakładającą praobecność jakiejś odmiany kosmicznego preformizmu, ale także „kosmogonicznego erosu”, (pojęcie wprowadzone przez Ludwika Klagesa)⁹ wskazującego na te spośród specyficznych parametrów materii, które decydują o możliwości pojawienia się życia.

Jednak odważne penetrowanie kosmicznej przestrzeni świata ani nie prowadzi do ostatecznie wiążących rozstrzygnięć, ani tym bardziej, nie zmienia charakteru pytania o Boga, które pozostać winno pytaniem etycznym, a nie ontologicznym. Ziemia, po której stąpa człowiek rozpoznający

⁸ Takim zwrotem posłużył się ks. J. Tischner w tekście: *Apostolstwo odzyskanej wolności*. „Etyka”, 28, 1995, s. 110.

⁹ L. Klages, tworzący w I poł. XX w. autor *Der Geist als Widersacher der Seele*, koncentrował się w szczególności na zwycięskim postępie zmagania ducha i jego „sokratyczności” skierowanej przeciw „pelagizacji” życia.

w sobie istotę, trwającą w obliczu Boga, jest nie tylko „sceną” ludzkiego dramatu, ale też królestwem powierzonym jego trosce, jego odpowiedzialności. Dlatego „cokolwiek by istniało poza nią, tutaj decyduje się nasz los, a wraz z nim ta część ryzyka aktu stworzenia, która łączy się z tym miejscem, która znalazła się w naszych rękach, którą nam jest dane mieć w swej pieczy bądź zdradzać” (s. 88).

CHRISTOPH HOEFLER

W KRĘGU APORII NAZYWANIA NIEWYRAŻALNEGO

Ks. Jan Sochoń: *Bóg i język*. Warszawa, Wydawnictwa
Uniwersytetu kard. S. Wyszyńskiego, 2000, 367 s.

Książka *Bóg i język* dotarła do mnie w maju 2001 roku, a jej lektura poruszyła mnie bez reszty. Pozostaję do dziś pod ogromnym jej wrażeniem i pewnie chciałbym jeszcze nieraz odbywać z jej autorem wędrowkę po obszarach wyznaczonych granicami ludzkiego języka, w poszukiwaniu wyrazu oraz nieskończoności i niewyczerpalności ekspresji, jaką przyniósł on właśnie człowiekowi. Wyprawa to bowiem i pasjonująca, i wielce pouczająca. Życzę zatem wielu przygód i wrażeń jej przyszłym uczestnikom. Bo choć przebijająca w narracji skromność autora i powściągliwość w wypowiadaniu się o rzeczach ważnych i doniosłych wcale zdaje się jej nie reklamować ani też *ad hoc* nie gwarantować, to jednak chciałbym na wstępie podkreślić, iż w wypadku publicystyki Sochonia mamy do czynienia z twórczością filozofa poszukującego z autentyczną pasją badacza rozumienia i nazywania rzeczywistości.

Napotykam w naszym trudzie poznania prace, które bądź od razu poruszają umysły i otwierają serca, i takie, które dopiero po jakimś czasie, powoli powodują prawdziwą burzę w naszym myśleniu, zmuszając do wysiłku zrozumienia rzeczy ważnych i z pozoru od dawna znanych. Wydana w 2000 r. książka Jana Sochonia *Bóg i język* wywołała we mnie obie wymienione reakcje, pozostawiając po sobie przede wszystkim silne przeżycie spotkania z czymś wyjątkowym. Myślę też, że tej wyjątkowości nie da się sprowadzić wyłącznie do pozytywnego zamętu, jaki ona wzbudza. Należy szukać jej zdecydowanie po stronie sposobu, w jaki autor usiłuje przekazać zawartą w tytule swojej pracy problematykę. Myślę zatem, że abstrahując od nie podlegającej wątpliwości aktualności zagadnienia Boga w aspekcie języka, trzeba od razu zwrócić uwagę na kwestię, która stoi, moim zdaniem, w centrum twórczego utrudzenia Sochonia w ogóle, a w omawianej publikacji daje się zaobserwować szczególnie mocno: jest to bez wątpienia praca filozofa usiłującego powrócić do tradycji uprawiania filozofii przez refleksję filozoficzną i odejście od narzucenia jej charakteru metafizycznego. Książka warszawskiego uczonego umieszcza się w zawrotnie pomniejszającym się gronie prac *stricto* filozoficznych i może z należną jej słuszością rościć sobie do tego uzasadnione pretensje. Chciałbym tedy na samym początku

wyakcentować taki jej charakter i podkreślić w ten sposób wybitnie twórczy wysiłek autora w dzieło wykreślone przez filozofię oraz zadań, jakie ona przed sobą postawiła. Praca Sochonia pozostaje dziełem żywym, owocem filozoficznego namysłu. W tym zdaje się leżeć jej moc i siła ujmująca poznawczą ciekawość czytelnika.

Bóg i język jest bez wątpienia publikacją pod wieloma względami wyjątkową i to z rozmaitych powodów. Uderza ona zarówno wybitną erudycją autora, wnikliwością analizowanej problematyki, wysokiej klasy metodologią, jak również urokiem języka, któremu nie sposób odmówić naukowej fachowości oraz literackiego piękna. Jest to także język o wybitnej precyzji semantycznej i o wysokich walorach komunikatywności. Dzieło Sochonia czyta się zmysłem estety i jednocześnie rozważą naukowca wyposażonego w dokładne narzędzia poznawczo-metodologiczne. Skupienie tych dwóch poziomów ekspresji pozwala na obcowanie z rzeczywistością, której poznanie staje się udziałem czytelnika w sposób nader jasny, subtelny i dyskretny. I takie jest też zapewne zamierzenie autora. Sochoń nie prowadzi nas przez mroczny labirynt niejasnych pojęć, które często zamazują obraz poznawanego, lecz bezpiecznym szlakiem przetartym przez filozofię w historii. Jego zamierzeniem jest eksploracja tych obszarów filozoficznego dorobku, w których ujawnia się zarysowana przez niego problematyka. Pamiętać musimy przy tym, że autor pracy *Bóg i język* jest wybornym historykiem filozofii, aczkolwiek chciałbym zastrzec, iż omawiana praca do dziedziny historii filozofii na pewno nie należy, choć się w niej bez wątpienia zawiera. Dostrzegam w niej również wcale nietrudne do stwierdzenia w narracji tekstu wszechstronne obznajomienie autora z metodologią lingwistyki oraz wybitną erudycję w zakresie najnowszej filozofii hermeneutycznej. Sochoń pozostaje bez wątpienia bardzo mocno w tej tradycji. To ona zdaje się, moim zdaniem, najmocniej wykreślać jego perspektywę badawczą.

Autor w obejmującej 28 stron części wstępnej, zatytułowanej *Zamiast wstępu*, maluje obraz aporii współczesnej kultury intelektualno-artystycznej, wśród których paradygmaty języka zdają się dla niego odgrywać, z punktu widzenia zastosowanej metodologii oraz perspektywy badawczej, rolę pierwszoplanową. Interpretacje i hermeneutyka popadły, jego zdaniem, w „czytelnicze odrętwienie” (s. 18), przede wszystkim dlatego, że filozofia pokartezyjańska oddaliła nas od kontaktu z realną rzeczywistością i skierowała w stronę mediacji w świecie świadomości, bandażując jednocześnie wtórnością. *Nota bene* wydaje mi się, że zagadnienie wtórności spędza sen z oczu warszawskiemu filozofowi - wszak jest ona, według niego, powodem dającego się szerzej pojmować kryzysu we współczesnej kulturze. Świat obecny jest dla niego właśnie światem wtórności, to znaczy braku bezpośredniego kontaktu z wartościami kultury oraz dostępu do serca sztuki. Filozof stwier-

dza, za G. Steinerem, fakt uczestnictwa w rzeczywistości, która zerwała kontakt z językiem, zaś - jak powiada sam Steiner w książce *Rzeczywiste obecności* - „to właśnie załamanie się przymierza pomiędzy słowem a światem stanowi jedną z niewielu rewolucji ducha w historii Zachodu i określa naszą współczesność” (s. 79). Sochoń postuluje przywrócenie hermeneutyce i interpretacji właściwych im wymiarów i godności przez „przyjęcie hermeneutyki jako dziedziny postulującej zrozumienie odpowiedzialnego, mającego aktywny charakter” (s. 18). Jest to śmiały postulat powrotu do świata pierwotnego kontaktu z rzeczywistością przez odpowiedź na dzieło w sposób jednocześnie moralny, duchowy i psychologiczny. Wypełniona zostaje w ten sposób pustosząca od dawna przestrzeń rozciągająca się między istnieniem Boga a gramatyką języka.

Autor dostrzega, w obszarze wykreślonym przez jego perspektywę badawczą, intrygujący i interesujący od samego początku pojawienia się języka i prób opisywania tajemnic transcendentnych, przybierających w doświadczeniu religijnym charakter filozoficzny (Absolut) i teologiczny (Bóg-Osoba), problem-aporie: „... na ile człowiek może językowo przedstawić swe doświadczenie Boga i czy słowo ludzkie jest w stanie opisać religijną przestrzeń ducha?” (s. 21). Filozof nakazuje pamiętać, z jednej strony, o przygodnościowym sposobie obecności w kulturze, z drugiej zaś, podkreśla optymistyczny fakt, iż tylko język nie zna skończoności jako środek komunikacji „o jutrze i przez jutro”. Dzieje się tak dlatego, ponieważ jedynie człowiek może konstruować i odmieniać gramatykę nadziei, pamiętając przy tym, że każdy język wypowiada świat na swój własny sposób. Refleksja autora pracy *Bóg i język* mieści się w perspektywie wyznaczonej przez optymizm poznawczy europejskiej kultury chrześcijańskiej. Jesteśmy w stanie - twierdzi Sochoń - wypracować jednolitą koncepcję poznania i docierania do Boga, choć co prawda jedynie na ludzki, niedoskonały sposób, co implikuje nieunikniony trud zmagania się z „aporią nazywania”. Uczony zabiera nas w niezwykle pasjonującą podróż ukazującą owo utrudzenie, którą rozpoczyna refleksja zamknięta w części pierwszej książki *Archeiczne mówienie o Bogach* i zmagania rozpoczęte ongiś przez greckich archeików, a kończy poszukiwanie współczesności w obrębie literatury czy też filozofii, ukazane w części drugiej, zatytułowanej *Dwudziestowieczne ujęcia Niewyraźnego*.

Zamierzeniem Sochonia jest, według jego własnych słów, zarysowanie drogi kreowanej przez filozofię i literaturę, prowadzącej do semantycznego kontaktu z niewyraźnym, z Bogiem wiary i religii (s. 26). Badania bowiem nad literaturą czy też językiem metafizyki potwierdzają, iż niewypowiedziane jest wpisane w sposób korzystania z języka i objawia się na rozmaitym poziomie jego organizacji. Filozof poszukuje sposobów nazywania Nienazwanego, ujawniając w sposób jakże przekonujący intuicję wyrażoną niegdyś

lapidarnie przez G. Steinera, iż cokolwiek byśmy robili, zawsze w istocie spieramy się o transcendencję. Dla autora jest oczywiste, iż to, co dzieje się między Bogiem a ludźmi, domaga się artykulacji. Filozof eksploruje tereny przebyte przez myśl filozoficzną oraz ekspresję uwiecznioną w słowie literatury w poszukiwaniach możliwości wypowiedzenia transcendencji. Mówienie o Bogu jest dla niego nie tylko możliwe, ale, wbrew postmodernizmowi przekreślającemu dyskursywną wartość wszelkiego doświadczenia wiary, zawiera się w języku wyrażającym odwieczną tęsknotę człowieka do jedności. Sochoniowi zależy w konsekwencji na odnalezieniu przeciwwagi dla postmodernistycznego zawieszenia refleksji nad „wypowiadalnością Absolutu”. Przesłaniem pracy *Bóg i język* zdaje się być jednak wyjście poza krąg utworzony przez „językową wieżę Babel” i uporczywe poszukiwanie języka porozumienia. Jak to osiągnąć? Otóż myślę, że Sochoń obiera drogę potrzeby refleksji w celu uprzedmiotowienia sobie pojęć i języka, narzędzia naszej jedności ze światem i człowiekiem.

Po wstępnym wyprecyzowaniu terminologicznym oraz zarysowaniu przestrzeni semantycznej między pojęciami *mit*, *religia* oraz związków zachodzących między językiem a mitem, autor wprowadza nas w rozmaite zasady - *arche* w filozofii wczesnogreckiej. Największe zasługi w pokonywaniu religijnej aporii nazywania przypisuje Ksenofanesowi z Kolofontu oraz Heraklitowi z Efezu. To właśnie Ksenofanes, odchodząc od dogmatyzmu Milezyjczyków i Pitagorasa - powiada Sochoń - stwierdza potrzebę przejścia mozolnej drogi „nie-poznania”, by pojąć niepojmowalność boga. Na drodze tej napotyka dociekliwy filozof, oprócz wspomnianego już Heraklita, także Parmenidesa, Sokratesa, Platona oraz Plotyna. Ten ostatni pozostaje dla niego „boskim mężem” mistycznego ogołocenia, zaś Parmenides, dzięki otwarciu na dane boskiego objawienia - autentycznym mistykiem filozoficznym. Doświadczenie mistyczne jest, rzecz prosta, z samej natury nieprzekazywalne, stąd też autor omawianej książki przedstawia - jako charakteryzowany negatywnie przykład - analizę proponowanych przez Georgesa Bataille’a narracji mistycznych. Polecam w tym miejscu niezwykle ciekawe refleksje Sochonia na tematy „mistycznej narracji” czy też „przeżycia metafizycznego” w kontekście jego spojrzenia na problem Bataille’a w ogóle, którego *nota bene* zalicza do najbardziej wyrazistych przedstawicieli świeckiej mistyki czy, mówiąc inaczej, agnostycyzmu mistycznego, które to pojmują Boga impresyjnie.

Wspomniana przed chwilą odkryta przez Ksenofanesa potrzeba przebycia koniecznej drogi „nie-poznania” staje się równocześnie twórczą mocą filozofii i filozoficznego języka. Prawda ta znajduje - sugeruje Sochoń - znakomite potwierdzenie w systemie Dionizego Pseudo-Areopagity i Tomasza z Akwinu. Dzieło Akwinaty należy, według niego, do istotnych nowości ref-

leksji średniowiecznej, które zalicza do tradycji szeroko pojętej teologii apofatycznej. Aporia nazywania nie doprowadza do rozdzielania porządków: filozoficznego i biblijnego, lecz nabiera w tradycji teologii apofatycznych zupełnie nowego wymiaru. Wokół fundamentalnych możliwości intelektualnych stanowiących przez teologie apofatyczne oraz siłę języka analogicznego zgiskuje się bowiem zaufanie do języka naturalnego. To on łączy człowieka najmocniej i najgłębiej z bogatą i rozczłonkowaną realną rzeczywistością i nie odgradzając się od niej stanowi transparentny pośrednik. Chciałbym przy tej okazji odesłać czytelnika recenzowanej książki do rzeczywiście wnikliwych i niezwykle odkrywczych dociekań autora na temat średniowiecza. Dokonuje on nie tylko demitologizacji wielowiekowego patrzenia na tę epokę i rozumienia jej dorobku, ale odnajduje istotnie dowartościowującą jego dorobek formułę. Dostrzega w niej, oprócz roli pośrednika między chrześcijaństwem a nowożytnym zwrotem ku podmiotowi świadomości epokę, która wypracowała sobie właściwe metody rozwiązywania i stawiania problemów metafizycznych. Pierwszą część pracy zamyka refleksja na temat milczenia, które stanowi dla autora niezbywalny składnik wszelkich znakowych odniesień człowieka do świata, innych ludzi i samego siebie. To ono mówi wszak o nas i naszej duchowej sytuacji, o stanie wnętrza. Filozof narzuca naszym czasom zagubienie wartości milczenia jako sposobu porozumienia, co oczywiście przekłada się także na sferę religijności człowieka.

Druga część książki zawiera refleksję autora na temat dwudziestowiecznego ujęcia Niewyraźnego, którą otwierają metamorfozy Leśmianowskiej metafizyki, a zamykają przemyślenia Jana Pawła II wobec Bożych tajemnic. Odnajdziemy w nim także świadectwo mistyczne siostry Katarzyny od Ran Pana Jezusa, religijne powroty Józefa Czapskiego oraz wspomnianą już przeze mnie mistyczną narrację wobec Niewyraźnego G. Bataille'a. Sochoń, dokonując pewnego podsumowania swojej refleksji podczas tej jakże pasjonującej podróży, poznawczo i metafizycznie ubogacającej naszą wiedzę i rozumienie aporii nazywania czy też, mówiąc inaczej języka religijnego, wskazuje na aporię ukrytą w samym fenomenie wiary i ludzkiego sposobu ekspresji. Filozof konkluduje jednoznacznie, iż nie ma obiektywnego języka wiary, zaś język naszego odniesienia do Boga wyznacza konkretna egzystencjalna sytuacja człowieka. Każdy bowiem apel zawarty w tekstach świętych musi zostać przyjęty i potwierdzony konkretnym wyborem życia - powiada Sochoń (s. 331). Wszystkie nasze propozycje mówienia o Bogu (np. przez negację i analogię) mają swe ograniczenia, dlatego winny być umacniane przez treści biblijne - postuluje autor. Jeśli zaś chodzi o język rozmowy człowieka z Bogiem, to winien on być jednocześnie językiem wolnym od nadmiernej pewności oraz językiem ewangelicznego zawierzenia. Język wiary musi stać się w czasie, gdy religia - jedno ze źródeł jedności

społecznej - ulega zniekształceniu i utraciła swe funkcje integracyjne, od nowa językiem porozumienia i jedności - apeluje Sochoń w końcowych słowach swojej książki.

Praca warszawskiego filozofa jest z całą pewnością wydarzeniem na arenie polskiego dorobku w dziedzinie refleksji filozoficznej wobec wykreślonej w jej tytule problematyki oraz jej perspektywy badawczej. Zawiera ona w sobie bowiem refeleksyjny sposób patrzenia na wyznaczoną tematykę, pozostając od początku do końca dziełem *stricte* filozoficznym. I w tym właśnie dostrzegam jej wyjątkowość. Pozwala ona wszak na obcowanie z rzeczywistością żywą i tętniącą jej niezinterpretowaną treścią. Autor *ad hoc* stroni od nadawania omawianym faktom czy wydarzeniom interpretacji zabarwionej oceną, przyznając im tym samym pewien niezależny od pierwotnego ich znaczenia subiektywny status, aczkolwiek nie unika wyprowadzania wniosków czy też formułowania postulatów. Przez narrację książki przebija pokora wobec rzeczywistości i powściągliwość w orzekaniu o niej. Obcując z tekstem wydaje mi się, iż autor konsekwentnie posostaje wiemy swemu przekonaniu o jednoznacznej funkcji języka wiary. Przekonanie to stanowi podstawę postawy życzliwości, tolerancji oraz porozumienia, bez których nie sposób wyobrazić sobie jakiegokolwiek rozwoju i postępu na drodze rozpoznawania Boga i aporii nazywania Niewyraźnego.

Bóg i język jest, moim zdaniem, książką filozofa o wielkiej wrażliwości na świat i samodzielności warsztatowej, odznaczającej się wybitną erudycją, precyzją i pluralizmem metodologicznym. Praca ta zachwyca wdziękiem ekspresji zanurzonej bez reszty w pasję poszukiwania. Jej lekturę polecam każdemu, dla którego poszukiwanie jest przede wszystkim właśnie pasją oraz odszukiwaniem wśród semantycznej nieskończoności naszego języka adekwatnego znaczenia, za pomocą którego daje się wyrazić i opisać badaną rzeczywistość. I nawet jeżeli jest to narracja niełatwa i zmuszająca do wysiłku rozumienia, to myślę, że warto wybrać się z Sochońiem w tę jakże pasjonującą wycieczkę. Autor stoi cały czas z boku, obserwując nasze zmagania z jakże angażującą rzeczywistością naszego mówienia o Bogu i aporii nazywania Niewyraźnego.

WOJCIECH HERMAN

ARYSTOTELES WEDŁUG HEIDEGGERA

Martin Heidegger: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie.* Marburger Vorlesung Sommersemester 1924. Herausgegeben von Mark Michalski. Gesamtausgabe Band 18. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2002. XIV, 418 s.

Okres pobytu Heideggera na uniwersytecie w Marburgu w latach 1923-1928 zaowocował powstaniem jego najbardziej znanej książki: *Sein und Zeit*. W wygłoszonych w owym czasie wykładach Heidegger rozwinął szerzej wiele wątków jedynie zarysowanych w głównym dziele i na dodatek zrobił to posługując się o wiele bardziej przystępnym językiem. Stąd też wykłady marburskie wydawane w ramach dzieł zebranych Heideggera jako tomy od 17 do 26¹ stanowią cenną pomoc dla badaczy *Bycia a czasu*. Czytelnicy nieszczególnie zainteresowani filozofią samego Heideggera mogą natomiast znaleźć w jego wykładach krytyczne analizy dzieł i poglądów innych myślicieli, między innymi: Kartezjusza i Tomasza z Akwinu (GA 17), *Sofisty* Platona (GA 19), Husserla (GA 20), *Krytyki czystego rozumu* (GA 25), Leibniza (GA 26). Wydany w 2002 roku tom 18 zawiera tekst wykładu wygłoszonego w semestrze letnim 1924 w wymiarze czterech godzin tygodniowo (poniedziałki, wtorki, czwartki i piątki, między 7 a 8 rano). Wykład poświęcony jest podstawowym pojęciom filozofii arystotelesowskiej.

Heidegger podjął próbę dotarcia do niektórych (*einige*) z podstawowych pojęć filozofii Arystotelesowskiej poprzez analizę wybranych tekstów, pomijając osobowość samego filozofa. Wystarczy o nim wiedzieć tylko, że: „urodził się wtedy a wtedy, pracował i umarł (*er war dann und dann geboren, er arbeitete und starb*)” (s.5). Wybór przedmiotu wykładu nie jest przypadkowy, gdyż związany jest ze szczególną pozycją, jaką, zdaniem Heideggera, zajmuje Arystoteles w całej filozofii Zachodu (s.5).

Heidegger analizuje filozofię Arystotelesa w świetle swojej własnej koncepcji. W pierwszej, zasadniczej, części wykładu (s.9-267) podejmuje próbę właściwego osadzenia pojęciowości (*Bodenständigkeit der Begrifflichkeit*)

¹ Brak jeszcze tomu 23, który zawierać ma tekst wykładu z semestru zimowego 1926/1927 poświęconego filozofii od Tomasza z Akwinu do Kanta.

jako takiej na drodze interpretacji *Dasein*² jako *bycia-w-świecie* (*In-der-Welt-Sein*) w oparciu o podstawowe pojęcia Arystotelesowskie. Na początku swych rozważań (s. 17) Heidegger sięga do koncepcji definicji (*horismos*) jako wypowiedzi o substancji (*logos ousias*). Zwraca uwagę na centralną rolę pojęcia *ousia* w filozofii Arystotelesa i bardzo szerokie znaczenie tego pojęcia prowadzące do jego wieloznaczności (s.22). Zdaniem Heideggera *ousia* znaczy zarówno *byt* (*das Seiende*) (s.28), jak i *bycie jakiegoś bytu* (*Sein eines Seienden*) (s.29), a także *Dasein* (s.33). Analiza związku pojęć *ousia* i *Dasein* prowadzi Heideggera do wniosku, że definicja stanowi określony sposób bycia w świecie (*Seins-in-der-Welt*), a zatem ograniczenia *Dasein* w jego byciu-w-świecie tworzą podstawę wyznaczającą pojęciowość podstawowych pojęć (*Begrifflichkeit der Grundhegriffe*) (s.36).

Następnie Heidegger przedstawia Arystotelesowskie określenie ludzkiego *Dasein* (*die aristotelische bestimmung des Dasein des Menschen*) jako życia praktycznego (*dzoē praktike*) w sensie działania duszy (*psyches energeia*) (s.43). Głównymi sposobami bycia *Dasein* jako duszy są: *bycie mówiącym* (*Sprechendsein, logos echein*) i *współbycie* (*Miteinandersein, koinonia*) (s.45). Natomiast ludzkie *Dasein* jako działanie (*das Dasein des Menschen als energeia*) określa pojęcie *dobra* (*das agathon*) (s.65).

Największą część wykładu (s. 103-265) poświęcił Heidegger wykładni (*Auslegung*) ludzkiego *Dasein* pod względem podstawowej możliwości *wzajemnej rozmowy* (*Miteinandersprechen*). Za nic przewodnią analiz posłużył tu tekst *Retoryki*. Heidegger interpretuje mowę (*logos*) w kontekście praktycznym jako *środek przekonywania* (*pistis*) (s. 113-136), *tworzenia poglądów* (*doksa*) (s. 136-161), *kształtowania postaw* (*ethos*) (s.161-167), *nawyków* (*heksis*) (s.172-191) i *namiętności* (*pathos*) (s.191-208), wśród tych ostatnich *przyjemności* (*hedone*) i *przykrości* (*lype*) (s.241-248), a także *nastroju lęku* (*phobos*) (s.248-263).

Druga część wykładu (s. 269-329) poświęcona jest powtórnej (*wiederholende*) interpretacji podstawowych pojęć Arystotelesowskich. Główny rozdział tej części (s. 283-329) zawiera interpretację pojęcia *ruchu* jako radykalnej wykładni *Dasein*. Heidegger opiera się tutaj na tekście *Fizyki*, w świetle którego pojęcie *ruchu* ściśle wiąże się z pojęciem *entelechii*.

Tekst wykładu nie zachował się w oryginale, a publikowana wersja opiera się głównie na notatkach sporządzonych przez Fritza Schadla, które Heidegger osobiście przejrzał w trakcie prac nad wydaniem, ale nie zdążył ich skorygować (por. *Posłowie wydawcy*, s.406). Dlatego jako dodatek do tekstu wykładu umieszczono zachowane fragmenty rękopisu Heideggera (s. 333-404).

² Termin *Dasein* pozostawiam bez tłumaczenia.

Interpretacje dzieł filozoficznych przeszłości dokonywane przez Heideggera zawsze budziły obiekcyjne historyków filozofii zarzucających ich autorowi zbyt dużą dowolność i arbitralność, a nawet brak filologicznej poprawności³. Także w przypadku omawianej książki nasuwają się podobne zastrzeżenia i stąd można postawić pytanie, czy filozofia Arystotelesa w ujęciu Heideggera nie ma więcej wspólnego z filozofią samego Heideggera niż Arystotelesa. Oczywiście nie sposób przeprowadzić tutaj szczegółową ocenę zasadności poszczególnych tez zawartych w prezentowanym dziele, warto natomiast zwrócić uwagę na zasadnicze cele przyświecające pracy autora *Sein und Zeit*, w świetle których stawiane mu zarzuty mogłyby dotyczyć nie tyle poprawności dokonywanych przez niego interpretacji, co samej koncepcji badań filozoficznych. Otóż Heidegger kwestionował oddzielenie w filozofii problematyki historycznej od systematycznej: „historyczna jest martwa, jeśli nie jest systematyczna, a systematyczna pusta, jeśli nie jest historyczna”⁴. Częścią metody fenomenologicznej, którą Heidegger stosował w swych badaniach, jest krytyczny rozbiór tradycyjnych pojęć filozoficznych prowadzący do odsłonięcia ich źródeł. Stąd też dzieje filozofii należą do samego pojęcia filozofii⁵. Tak więc dzieła filozofów przeszłości nie są dla Heideggera „tylko” historią, lecz stanowią jeden z elementów określających naszą obecną sytuację. Ich interpretacja ma nam pomóc w zrozumieniu ograniczeń naszego współczesnego myślenia. Zdaniem Heideggera, naprawdę możemy filozofować jedynie w dialogu z wielkimi myślicielami przeszłości. Dlatego mówiąc o swej własnej filozofii w znanym wywiadzie dla tygodnika „Der Spiegel” stwierdził: „Cała moja praca, wykłady i ćwiczenia z minionych 30 lat, wszystko to było w gruncie rzeczy tylko interpretacją filozofii zachodniej”⁶.

Heidegger uważał, że bycie człowieka (inaczej: bycie *Dasein*) ma charakter z gruntu dziejowy, wobec czego wraz z dziejami zmienia się nasz punkt widzenia wyznaczający horyzont ograniczający dostępną nam problematykę. Nasuwa się tu skojarzenie z zapiskiem Nietzschego z przełomu lat 1886/1887 zawierającym krytykę pozytywistycznej koncepcji faktu. Według Nietzschego, nie ma żadnych czystych faktów: są tylko interpretacje, a świat można interpretować na niezliczone sposoby przyjmując coraz to nowe perspektywy⁷. Tak więc obiektywizm poznawczy byłby tylko złudzeniem. Zwróćmy uwa-

³ W tej ostatniej kwestii należy zwrócić uwagę, że Heidegger, obok własnych interpretacji, przytacza zawsze tekst oryginału dając czytelnikowi szansę oceny.

⁴ M. Heidegger: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 28. Frankfurt am Main 1990, s. 10.

⁵ M. Heidegger: *Grundprobleme der Phanomenologie*, GA 24. Frankfurt am Main 1975, s. 31.

⁶ M. Heidegger: *Tylko Bóg mógłby nas uratować*. „Teksty” 3/1977, s. 155.

⁷ F. Nietzsche: *Die nachgelassenen Fragmente*. Stuttgart 1996, s. 202.

gę, że Heidegger już w swoim wczesnym projekcie, w powstałej w roku 1923 *hermeneutyce faktyczności* uznał dążenie do przyjęcia w trakcie badań perspektywy „neutralnej”, wolnej od zajmowania jakiegokolwiek stanowiska, za przesąd, bowiem w rzeczywistości ukształtowanie stanowiska czyli punktu widzenia jest tym, co pierwsze w byciu⁸. W świetle powyższych stwierdzeń żądanie, by filozof zajmujący się dziełami swych poprzedników był neutralnym obserwatorem, ujmującym je „obiektywnie”, byłoby nieporozumieniem. Filozof zawsze szuka odpowiedzi na swoje własne problemy, także w dziełach poprzedników, które dzięki temu nabierają nowego życia i odkrywamy w nich coś, czego sami przedtem nie zauważaliśmy. Z taką sytuacją mamy do czynienia w wykładach Heideggera o filozofii Arystotelesowskiej, choć możemy zasadnie stawiać pytanie o to, ile wspólnego ma Arystotelesowska koncepcja czynności duszy z analityką *Dasein*.

ERYK ŁĄŻEWSKI

FUTURA CONTINGENTIA

Zbigniew Nikodem Brzozy: *O Bożej przedwiedzy i przyszłych zdarzeniach (Zagadnienie futura contingentia na podstawie Komentarza Tomasza z Akwinu do Hermeneutyki Arystotelesa)*. Poznań, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 2000, 80 s.

Myśl św. Tomasza z Akwinu wciąż jeszcze we współczesnej polskiej literaturze filozoficznej nie jest prezentowana w sposób adekwatny do swej wagi. Brakuje bowiem opracowań ukazujących liczne i wciąż aktualne problemy poruszane i rozwiązywane przez Akwinatę w jego dziełach. Z tym większym uznaniem należy przyjąć dziełko poznańskiego dominikanina Zbigniewa Nikodema Brzozego poświęcone zagadnieniu „futura contingentia” (przyszłych zdarzeń przygodnych) i Bożej przedwiedzy na ich temat. Materiał źródłowy bowiem, z którego ów autor korzystał, to *Komentarz* autorstwa właśnie św. Tomasza do *Hermeneutyki* Arystotelesa - dokładniej zaś do r. 9 wspomnianego *Komentarza* (lekcje 13, 14 oraz 15). Z. N. Brzozy przy tym uważa, iż ów kilkunastostronicowy tekst to najobszerniejsza i najpełniejsza praca „jaką Tomasz po sobie zostawił, odpowiadając na niezmiernie trudne pytanie o to, jak pogodzić - z jednej strony - istnienie przypadku i ludzkiej wolności z niezawodnością Bożego poznania i skutecznością Jego woli - z drugiej strony” (s. 34). Odpowiedź udzielona przez św. Tomasza, jak pokazuje to o. Brzozy, polega na uznaniu, iż „Bóg jednym oglądem obejmuje cały świat czasowy” (s. 52). Inaczej mówiąc, dla Boga nie ma przyszłości, a tym bardziej przeszłości. Przyszłe zdarzenia przecież „Bóg poznaje w formie zdarzeń mu współobecných” (s. 54). Mimo tego jednak zdarzenia z naszej (ludzkiej) perspektywy „przyszłe” są takimi, gdyż Bóg tego chce. Chce, by zachodziły dla nas właśnie jako przyszłe. Staje się tak zaś dlatego, gdyż „Boża wola jest skuteczna” (s. 57). Skutki jej (pośrednie) nie zawsze jednak są konieczne. Są takimi tylko wtedy, gdy Bóg przygotowuje im przyczyny działające w sposób konieczny, skutki natomiast przygodne mają przyczyny również przygodne - to znaczy takie, które mogą zawieść (spowodować coś lub nie). Z tego względu zdarzenia przygodne, według Z. N. Brzozego, można utożsamić z przypadkiem, jako tym właśnie, co może zajść lub nie. Należy dodać, iż przypadek, jak pokazuje św. Tomasz, to ostatecznie zbieg okoliczności, skrzyżowanie się niezależnych od siebie ciągów przyczynowo-skutkowych, które to skrzyżowanie (jako takie) samo nie ma przyczyny. Za przygodne, a więc nie-konieczne, należy uznać również ludzkie działania

skierowane ku dobrom szczegółowym. Wola bowiem, działaniami tymi kierująca, zwraca się ku tym lub innym dobrom. „Stąd ludzka wolność pozostaje nienaruszona” (s. 58). Takie rozwiązanie problemów przewidziny Boga, a jednocześnie skuteczności Jego woli oraz zagadnień przypadku i ludzkiej wolności - jako odnoszących się do przyszłych zdarzeń przygodnych znajduje się w lekcji 14 *Komentarza* św. Tomasza do *Hermeneutyki*.

Lekcje 13 i 15 natomiast, jak pokazuje to autor recenzowanej książki, odnoszą się głównie do problematyki prawdziwości zdań. I tak w lekcji 13 chodzi głównie o to „czy w zdaniach przyszłych jednostkowych w materii przy godnościowej konieczne jest, ażeby tylko jedno z przeciwieństw było prawdziwe drugie natomiast fałszywe” (s. 34). Od razu należy zauważyć, iż użyty przez Z. N. Brzócego zwrot: „zдания przyszłe jednostkowe” jest niejasny. Z kontekstu tylko można się domyślać, iż nie chodzi tu o te zdania, które mają być wypowiedziane w przyszłości, lecz o zdania odnoszące się do zdarzeń przyszłych. Takie tłumaczenie łacińskiego zwrotu: „singularibus que sunt de futuro” (Tomasz z Akwinu: *In Libros Peri hermeneias. Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, t. 1, Romae 1882, L. 13, par. 6) jest więc dość niefortunne. Niestety zarówno tu, jak i w całym tekście nie ma przytoczonych tekstów łacińskiego oryginału, co uniemożliwia weryfikację przytaczanych tłumaczeń. Wydaje się jednak, iż właściwszym tłumaczeniem wspomnianego zwrotu byłoby następujące sformułowanie: „zдания pojedyncze, które odnoszą się do tego, co przyszłe” (*futurum* w języku łacińskim oznacza właśnie to, co przyszłe, przyszłość - ks. A. Jougan: *Słownik Kościelny łacińsko-polski*. Warszawa 1992, s. 276). Wracając jednak do problemu sprzecznych w stosunku do siebie „zdań przyszłych jednostkowych,” według tłumaczeń o. Brzócego, należy powiedzieć, że nie ma takiej konieczności, aby jedno z nich było prawdziwe, a drugie fałszywe. W przeciwnym razie bowiem to, co opisuje zdanie pierwsze musiałoby się stać, to zaś, o czym mówi drugie już nie. Wszystko zatem działałoby się z konieczności. Temu przeczy jednak choćby spostrzeżenie, że „człowiek stanowi zasadę przyszłych swych czynów”, to znaczy „może podejmować zamierzenia i je realizować” (s. 40) - „może” czyli nie „musi” - nie działa więc z konieczności. Ostatecznie przeto nie ma takiej konieczności jak wyżej wspomniana - zdania te są indyferentne (obojętne) w swej prawdziwości. Jedno z nich stanie się prawdziwe dopiero wtedy, gdy zajdzie to, do czego się odnosi. Lekcja 15 z kolei dotyczy się tego, iż „z dwóch zdań sprzecznych dotyczących przyszłości przygodnej tylko jedno jest prawdziwe i konieczne...lecz tak jak konieczne jest coś, co jest, skoro jest...” (s. 56). Chodzi tu przy tym o alternatywę: „rzecz albo będzie, albo nie będzie”. Jest więc koniecznym, aby któryś z członów tej alternatywy był prawdziwy, bo albo dana rzecz będzie, albo nie będzie.

Opisana wyżej doktryna św. Tomasza, zawarta w 13, 14 i 15 lekcji jego *Komentarza* do dziewiątego rozdziału *Hermeneutyki*, przedstawiona została przez o. Brzózego dopiero w trzecim r. recenzowanej książki. Dwa wcześniejsze rozdziały zatem odnoszą się do myśli Arystotelesa, którą komentował św. Tomasz oraz do kontekstu historycznego tego komentarza.

Od razu należy zauważyć, iż problem stanowią już same tytuły wymienionych rozdziałów. Pierwszy z nich więc został zatytułowany: *Arystotelizm*. Jest to nieprecyzyjne, ponieważ arystotelizmem nazywa się zarówno cała myśl Arystotelesa, jak i bazujące na niej koncepcje późniejszych filozofów. Z. N. Brzozy natomiast przedstawia tylko mały „wycinek” teorii Arystotelesowskich - ten, który dotyczy zagadnienia przyszłych zdarzeń przygodnych i zdań na ich temat. Powinno to być zasygnalizowane już w tytule rozdziału. Również tytuł rozdziału drugiego nie odpowiada jego zawartości. Tytuł ów bowiem brzmi następująco: *Komentarz św. Tomasza do dziewiątego rozdziału Hermeneutyki. Lekcja trzynasta, czternasta i piętnasta. Kontekst historyczny*. Można by się zatem spodziewać, iż w rozdziale owym wskazane zostaną bezpośrednio i pośrednio źródła, z których czerpał św. Tomasz przy pisaniu badanych fragmentów (lekcji) swojego komentarza do *Hermeneutyki*. Niestety, znajdują się tam tylko bardzo ogólne omówienia poglądów odnośnie do boskiej przedwiedzy, autorów zarówno znanych św. Tomaszowi (św. Augustyn, Boecjusz, św. Anzelm, św. Bonawentura), jak i tych, którzy w żaden sposób wpłynąć na niego nie mogli, gdyż żyli po nim (Duns Szkot, Piotr Aureoli, Wilhelm Ockham).

Kolejną sprawą, na którą trzeba zwrócić uwagę, to źródła, z których korzystał Z. N. Brzozy przy tworzeniu omawianych rozdziałów. Pierwszy zatem, poświęcony myśli Arystotelesa, w całości oparty jest na opracowaniach dotyczących twórczości tego filozofa. Chociaż więc *Kategorie* i *Hermeneutyka* umieszczone są w bibliografii jako teksty źródłowe, to jednak o. Brzozy nie korzysta z nich tam, gdzie byłoby to najbardziej naturalne - w przedstawieniu poglądów ich autora. Dwukrotne odwołanie się do owych tekstów źródłowych znaleźć można dopiero w paragrafie 11 r. 3 niniejszej pracy, który to rozdział odnosi się przy tym do poglądów św. Tomasza. Autor w tym miejscu winien zresztą powołać się na grecko-łacińską wersję tekstu Arystotelesa używaną przez Akwinatę (o czym zresztą Z. N. Brzozy sam pisze), nie zaś na polskie tłumaczenie z greckiego oryginału. Co do rozdziału drugiego, to on również w całości oparty jest na opracowaniach, w tym zasadniczo na monografii *La querelle de futurs contingens*.

Co do wartości merytorycznej omawianych rozdziałów, to zaważyło na niej korzystanie nie z tekstów oryginalnych, lecz z opracowań. Za przykład może tu służyć użycie w r. 1 terminów: „możliwy” i „możliwość” - nawet tam, gdzie bardziej odpowiednimi byłyby metafizyczne kategorie: „możność

ciowy” i „możliwość”. Za przyczynę tego należy uznać właśnie oparcie się nie na tekstach oryginalnych Arystotelesa, lecz na opracowaniach je tylko omawiających i to wyłącznie z perspektywy logicznej, nie zaś metafizycznej. W r. 2 omawianej pracy zwraca natomiast uwagę posłużenie się terminem „archetyp” przy prezentowaniu poglądów św. Bonawentury. Autor ten bowiem nigdy nie używał wspomnianego słowa „archetyp,” pisząc po prostu o ideach, jak pokazuje to choćby E. Gilson w swojej, opartej na tekstach źródłowych, *Historii filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich* (s. 304).

Należy dodać, iż problem niewłaściwego posługiwania się opracowaniami występuje również w omawianym wcześniej r. 3, poświęconym myśli Akwinaty. Autor traktuje twierdzenia św. Tomasza oraz poglądy komentatorów jego twórczości tak, jakby stanowiły one jedną całość. Z. N. Brzozy zatem przypisuje św. Tomaszowi teorie i definicje późniejszych pisarzy. I tak na s. 5 swojej książki pisze, iż „dla św. Tomasza prawdziwy Bóg jest przede wszystkim transcendentny. Według niego Bóg widzi, że przyszłość jest przyszłością, ale nie widzi jej w formie przyszłego fenomenu” (s. 55). Cytowana opinia, wbrew temu co można by się spodziewać, nie wynika jednak z analizy oryginalnego tekstu św. Tomasza, stanowi bowiem tylko trawestację fragmentu książki A. D. Sertillanges’a *S. Thomas D’Aquino*. Na s. 43 z kolei o. Brzozy podaje, jako św. Tomasza definicje przyczyny sprawczej, jej definicje podane przez J. Maritain’a. Ów błąd metodologiczny staje się jeszcze poważniejszy, gdy cytat z dzieła późniejszego autora (chodzi tu o A. D. Sertillanges’a) traktuje się tak, jak gdyby nosił on rozwiązanie problemu zła w świecie pochodzące od św. Tomasza, choć w recenzowanej pracy brakuje przesłanek do zaakceptowania tego poglądu. Podobnego typu błąd stanowi także przedstawianie pewnych kontrowersyjnych tez tomistów tak, jakby stanowiły one część myśli Akwinaty. Np. o. Brzozy sugeruje, iż według św. Tomasza Bóg Jest ponad bytem” (s. 50). Pogląd ów, pochodzący od A. D. Sertillanges’a nie znajduje jednak uzasadnienia w tekstach Doktora Anielskiego. Akwinata bowiem uważał, że Bóg nie tylko jest bytem, lecz nawet bytem w stopniu najwyższym (por. choćby *Super Boetium de Trinitate* q. V, art. 4).

Opisane tu problemy i nieprecyzyjne ujęcia nie powinny jednak przesłonić faktu, iż Z. N. Brzozy generalnie poprawnie przedstawił myśl św. Tomasza odnośnie do „futura contingentia” i Bożej przedwiedzy na ich temat. Należy również docenić sam fakt zajęcia się przez autora twórczością Akwinaty. Jak słusznie bowiem zauważa o. Brzozy - ponadczasowość „zdobyczy myśli św. Tomasza” (s. 63) sprawia, iż jego „pewne spojrzenia... niosą w sobie wielki ładunek intelektualny, są oryginalne a czasami niezwykle przemawiające przez swą bezpośredniość i prostotę” (s. 63).

TOMASZ PAWLIKOWSKI

ARYSTOTELES PO WŁOSKU

Enrico Berti: *Wprowadzenie do metafizyki (Introduzione alla metafisica*. Torino 1993), tł. Danilo Facca, wyd. 1 - Seria „Studia z filozofii systematycznej” pod red. S. Blandziego. t. 2. Warszawa 2002, 128 s.

1. Wstęp. Praca Enrico Bertiego składa się z trzech części: I. *Nazwa, typologia i krytyka*; II. *Temat*; III. *Problem, zasada, postępowanie*. Każda część zawiera sześć rozdziałów. Wydanie polskie zachowuje niemal niezmieniony układ tekstu na poszczególnych stronach w stosunku do włoskiego oryginału. Praca jest rodzajem monografii wprowadzającej w problematykę metafizyki Arystotelesa.

Autor uchodzi za jednego z czołowych znawców filozofii Arystotelesa we Włoszech. Jednakże właściwej metody tej filozofii upatruje w hermenutyce - takiej, jak znana współcześnie. Interpretacja myśli Arystotelesowej, dokonana przez Bertiego, jest więc w wielu miejscach daleka od tej, którą spotykamy w polskich środowiskach filozoficznych, podobnie jak proponowane przez niego rozumienie filozofii klasycznej¹.

2. Przegląd treści *Wprowadzenia do metafizyki*. Część I dotyczy zasadniczo wyjaśnienia genezy i znaczenia terminu „metafizyka” (rozdział 1 i 2), a także typologii różnych odmian metafizyk, w ich historycznym rozwoju. I tak, E. Berti wyróżnia: a) metafizyki immanentystyczne, które mogą przybierać postać naturalizmu, materializmu, bądź idealizmu; b) metafizyki uczeństwa, mające swe źródła w platonizmie lub neoplatonizmie; c) metafizyki doświadczenia, z gruntu arystotelesowskie (rozdział 3-5). Ostatni, szósty rozdział części I poświęca autor syntetycznemu przedstawieniu głównych kierunków krytyki, jakie napotykała metafizyka w ciągu wieków. Część ta, podobnie jak rozdział 1 części II, ma charakter wstępu historyczno-objaśniającego i nieco odbiega od pozostałej problematyki pracy.

W pierwszym r. cz. II autor wyróżnia cztery powody żywotności metafizyki: a) uświadomienie sobie licznych ograniczeń poznawczych i względność podawanych przez nauki szczegółowe wyników; b) potrzeba weryfi-

¹ Por. np.: E. Morawiec: *Podstawowe zagadnienia metafizyki klasycznej*. Warszawa 1998; J. Herbut (red.): *Leksykon filozofii klasycznej*. Lublin 1997; A. Bronk, S. Majdański: *Klasyczność filozofii klasycznej*. „Roczniki Filozoficzne” 39-40 (1991-1992) z. 1, s. 367-391; A. B. Stępień: *Filozof klasyczny wobec kultury współczesnej*. „Ethos” (1988) 2-3, s. 111-116; Z. J. Zdybicka: *O wierność rzeczywistości i pełną prawdę o człowieku - Polska Szkoła Filozofii Klasycznej*. „Summarium” 9 (1980), s. 109-115.

kowania wyznawanych przez społeczeństwa ludzkie treści religijnych (akt wiary zakłada przede wszystkim wykluczenie absurdu); c) powszechna potrzeba człowieka nadania sensu własnemu życiu; d) traktowanie metafizyki jako podstawy do uzasadnienia zbioru norm moralnych.

W rozdziale 2 mówi, czym zajmuje się metafizyka, zauważając, że tym, czymś jest doświadczenie (*l'esperienza*), które nazywa tematem (*il tema*), a nie przedmiotem (*l'oggetto*) metafizyki, chcąc w ten sposób uniknąć przeciwstawienia: podmiot - przedmiot, które zdominowało nowożytną myśl filozoficzną. Doświadczeniem nazywa włoski autor przede wszystkim wszelkie postrzeżenia zmysłowe (wewnętrzne i zewnętrzne, przeszłe, teraźniejsze i przyszłe), a także myśli. „Doświadczenie” pojmuje szeroko. Jest to: „życie”, „istnienie” (*l'esistenza*) w sensie Heideggerowskiego *Dasein*, „rzeczywistość” (*la realta*) jako całość tego, co jawi się człowiekowi, „świat”, „społeczeństwo”, „historia”, „kultura”. One bowiem wyznaczają temat metafizyki klasycznej, czyli „całościowe doświadczenie” (*l'esperienza integrale*, s. 54).

W rozdziale 3 ukazuje, jak „całościowe doświadczenie” pokrywa się zakresem i treścią z bytem, ujętym we wszelkich jego odmianach (byt możliwy, realny, konieczny) łącznie. W rozdziale 4 Berti wyróżnia zaś cztery podstawowe znaczenia terminu „byt”: a) bycie przypadłościowe, b) bycie czymś prawdziwym, c) bytowanie jako aktualna egzystencja - istniejąca istota, d) bycie jakąś rzeczą, w jej aspekcie istotnym. Dziwi jednak fakt, iż autor opowiada się tu za wieloznacznością bytu, odrzuciwszy analogiczny, tradycyjny sposób jego interpretacji, bez uzasadnienia tego kroku. W rozdziale 5 części II omawia podstawowe kategorie i złożenia wewnętrzne bytu (akt - możliwość, forma - materia). Wydaje się jednak, że jest to ujęcie nazbyt skrótowe. Zastrzeżenia budzi też rozdział 6, gdzie Berti wskazuje na trzy powszechnie uznawane transcendentálne własności bytu jako bytu: jedność, prawdziwość i dobroć, gdyż omawia w zasadzie tylko jedność i prawdziwość, a swą uwagę kieruje w tym rozdziale głównie na średniowieczne ujęcie problematyki.

W cz. III pracy: *Problem, zasada, postępowanie* autor podsumowuje całość zagadnień dotychczas omówionych, w kontekście problematyki Zasady - Absolutu. Najbardziej ukazuje preferencje filozoficzne E. Bertiego i jego oryginalnej interpretacji metafizyki Arystotelesa. Dlatego stosowne wydaje się jej szczegółowe przedstawienie, wraz z pewnymi uwagami krytycznymi.

I tak, w rozdziale 1 włoski filozof wykazuje, że naczelnym problemem, który ujawnia się w doświadczeniu, jest problem stawania się. Stawanie się jest niezaprzeczalne - twierdzi Berti, powołując się na Stagirytę, nawet jeśli jest wyłącznie mniemaniem lub fantazją (s. 81-82). Stawanie się zawiera cechę nowości i dlatego jest zawsze okazją do zdziwienia się lub zdumienia. Nowość jako „różnica między wcześniej i później, między stanem rzeczy przed zmianą i stanem, który wytwarza się w jej wyniku”, wprowadza rytm

czasu, „który jest prawdziwym transcendentalnym warunkiem doświadczenia, ujętego we wszystkich formach” (s. 84). Stawanie się nie tłumaczy się samo przez się, ale odsyła do czegoś wykraczającego poza nie, do czegoś absolutnego. Koncepcja stawania się jako absolutu, głosząca, że każdy stan następny zawarty jest w poprzednim, zaprzecza bowiem pośrednio samemu stawaniu się, co wykazuje Arystotelesowa teoria aktu i możliwości (s. 84-86).

W r. 2 autor omawia elementy składające się na doświadczenie, również nacechowane zmiennością, czyli „stawaniem się”. Doświadczenie bowiem, obejmuje nie tylko cały proces poznawczy, ale także uczuciowy, praktyczny i estetyczny. Angażuje wszystkie władze zmysłowe człowieka. Obejmuje zdarzenia minione i obecne. Dotyczy wszystkiego, co leży w zasięgu postrzegania przez danego człowieka, a więc ujmuje to wszystko jako pewną całość, zarazem jednak chwyta postrzeganą rzeczywistość w różnych aspektach, w wielości i różnorodności (s. 87-88). Doświadczenie jako takie, to właściwie wiele wspomnień tego samego przedmiotu, powstaje bowiem, jak twierdził Arystoteles, pod wpływem wielu utrwalonych w pamięci postrzeżeń. W tym sensie, jest ono „pewną formą organizacji tego, co się postrzegło”, „niepełną, stopniową, otwartą na dalsze jednoczenie”, ale będącą już uchwyceniem jakiejś jedności. Jest ono „także i przede wszystkim poszukiwaniem dalszej jedności, pełnej organizacji i przez fakt, że jest poszukiwaniem, jest problematycznością, czyli pytaniem” (s. 89). Jest poznaniem faktycznym (gr. *to orton*), domagającym się podania racji uzasadniającej, a przeto, jako doświadczenie konkretnych jednostek pozostaje związane ściśle z wypracowaniem uniwersalnego pojęcia, które nie jest niczym innym jak wspólnym aspektem, obecnym w wielu indywiduach, formą, która staje się podstawą do wypracowania pojęcia ujmującego istotę rzeczy. Doświadczenie jest więc „potencjalnością pojęcia”, która skłania rozumny podmiot ludzki do poszukiwań pojęcia (s. 89-90).

Arystotelesowe pojęcie nie jest bowiem, zdaniem Bertiego, strukturą skończoną, ostateczną, zupełną, wyczerpującą własny przedmiot. Jest składnikiem całego procesu kolejnych „poznań, polegających na ustaleniu relacji między danym przedmiotem i pozostałymi przedmiotami składającymi się na doświadczenie”. Jest także czymś na kształt kantowskich „idei rozumu”, które posiadają wartość regulatywną, ale nie konstytutywną wobec poznania. Dąży „do ostatecznej jedności, nigdy nie mogąc jej osiągnąć” (s. 91). I właśnie, w interpretacji E. Bertiego, Arystotelesowa metafizyka wyrasta z hermeneutyki, w myśl której „poznawać” jest tym samym, co „interpretować, szukać sensu i nadawać sens”, który „nigdy jednak nie jest ostateczny”. Interpretacja zaś nigdy nie daje ostatecznej pewności, łącząc się zawsze z wątpliwością i ciągłym poszukiwaniem (s. 92). To ciągłe i nie kończące się poszukiwanie wyjaśnienia, konstytuuje zresztą, zdaniem autora, każdą nau-

kę rozumianą przede wszystkim jako poszukiwanie przyczyn. A przyczynę, określa Berti, za Th. Kuhnem, jako „wyjaśnienie we wszelkich możliwych znaczeniach, w których można coś wyjaśnić” (s.92). Poznanie przyczyny - wyjaśnienia zachodzi zaś czworako: a) w postaci odkrycia warunków materialnych umożliwiających lub wywołujących dane zjawisko; b) odkrycia struktury, np. formuły chemicznej lub kodu genetycznego; c) odkrycia sprawcy jakiegoś stanu rzeczy; d) znalezienia motywu działania sprawcy. Poszukiwanie przyczyn jest elementem wyodrębniającym poznanie naukowe od nienaukowego, ale poznanie „pierwszych przyczyn” wyróżnia metafizykę (s. 93-94).

W tym miejscu należy jednak zaznaczyć, iż utożsamienie, jakiego dokonuje Berti, przyczyn z wyjaśnieniem, sugeruje raczej sytuowanie się ich w porządku myślnym, a nie rzeczywistym, wobec czego przyczynom przypisać trzeba by wartość jedynie regulatywną, porządkującą nasze pojmowanie treści doświadczenia, za którym nie musi stać coś, co od niego jest niezależne. Przyczyny, przy takim opisie, wydają się zatem bardziej kategoriami *a priori* niż czymś realnym. Czy można więc uznać w tym punkcie interpretację Bertiego za wierną intencji Arystotelesa?

Zresztą, jak autor twierdzi w r. 3, filozofia to nie tyle refleksja nad doświadczeniem, co samo doświadczenie, przeżywane świadomie, rozumiejąco. Tak samo, jak każde doświadczenie, jest ona problematyczna, co potwierdzają zarówno jej dzieje, jak i struktura. Filozofia, metafizyka utożsamia się więc tutaj z tym, co badane. W ten sposób zaciera się u Bertiego różnica między myślą o bycie a samym bytem (s. 95). Tak rozumianej filozofii przeciwstawia on postawę „inicjacji”, czyli postawę „dogmatyczną”, „charakteryzującą tych, którzy uważają, że posiadli prawdę i wymagają od innych jedynie «wysłuchania się» w ich słowa, które oczywiście utożsamiają z głosem prawdy, czyli «bytu», a więc samego Boga” (s. 97).

Charakteryzując dalej filozofię E. Berti przytacza zdanie Marino Gentile, że filozofia jest „pytaniem o wszystko, które jest w całości pytaniem”. Przez „pytanie o wszystko” rozumieć należy, „że filozofia podważa wszystko”, a przez formułę, iż „jest w całości pytaniem” - że „jest tylko pytaniem, [...] czystym pytaniem, które nie zawiera w sobie żadnej wcześniej ustalonej odpowiedzi”, dlatego filozofia „jest absolutnym krytycyzmem” (s. 98). Posiada ona nie tyle walor dostarczania jakichś ostatecznych, choćby nielicznych, ustaleń, ile terapeutyczny: ujawniania, w jak największym stopniu, przyjmowanych świadomie, bądź nieświadomie, ludzkich „przesądów”, co zresztą nie musi prowadzić do pozbycia się ich, lecz do podważenia ich, które „pozwala przekonać się, czy zasługują na to, by je zachować, czy odrzucić” (s.98). - Powstają jednak pytania o kryterium zachowania lub odrzucenia poszczególnych przesądów. Czy kryterium tym są prawda, dobro, piękno? Czy któreś z nich może w ogóle cechować przesąd?

Filozofia okazuje się przeto „problematyzacja totalną, która podważa wszystko: rzeczywistość, życie, historię, przedmioty, sam podmiot, a nawet zasady, które warunkują jakikolwiek dyskurs, jak zasada niesprzeczności, a zatem ostatecznie podważa samą siebie. Cechą charakteryzującą filozofię, bardziej niż jakąkolwiek inną formę wiedzy, jest wątplenie w siebie, we własną prawomocność, wartość, a nawet we własne istnienie. Właśnie za pośrednictwem totalnej problematyzacji ujawnia się pewność, czyli to, co nazwano „nieproblematyzowalnością problematyczność i” (s. 99). Pewna jest tylko problematyczność, ona nie podlega wątpleniu.

W rozdziale 4 autor stopniowo wprowadza czytelnika w zagadnienie Absolutu - Zasady. Punktem wyjścia jest tutaj teza: „Problematyczność doświadczenia pociąga za sobą bezpośrednio transcendencję Zasady, czyli konieczność, by adekwatna odpowiedź na pytanie, którym jest samo doświadczenie, była transcendentna wobec tegoż doświadczenia” (s. 99). Jak zaznacza Berti, teza ta stanowi wniosek - konieczny wynik refutacji, „tj. refutacji próby absolutyzacji doświadczenia”. Refutacja ta przebiega następująco: gdyby doświadczenie było „absolutne, czyli samowystarczalne, niezależne od Zasady, nie byłoby problematyczne, nie wymagałoby wyjaśnienia, byłoby doskonale racjonalne, czyli charakteryzowałoby się racjonalnością urzeczywistnioną, całkowicie zaktualizowaną, spełnioną, tj. konieczną, kompletną i doskonałą. Absolutyzowanie problemu jest operacją sprzeczną, ponieważ absolutny problem jest sprzecznością” (s. 100). - Czy to jednak dowodzi istnienia Zasady? Wydaje się, że nie, bo choć Zasada jest absolutna, jej poznanie pozostaje problematyczne.

Przechodząc to pozytywne określenie, czym jest Zasada, E. Berti stwierdza, że zarówno „Bontadini, jak i Marino Gentile, zrozumieli, że z aktu myśli nie można wyjść [...], głosząc tożsamość aktu myśli z jednością doświadczenia, rozumianą jako doświadczenie całościowe. [...] Natomiast [...] mogli utrzymać zarówno nieprzekraczalność aktu, jak i jego problematyczność, właśnie dzięki twierdzeniu o transcendencji metafizycznej Zasady” (s. 100). A zatem, całościowe doświadczenie, obejmujące to, co doświadczone, akt doświadczenia i podmiot doświadczaający, utożsamione zostaje z aktem myśli. Wobec tego również Zasada, jak to jest w systemie Hegla, winna sytuować się w porządku myślnym. - Czy może więc uzasadniać istnienie porządku realnego? - chociaż w opisie E. Bertiego, owa „Zasada transcenduje poza doświadczenie, należy ją tedy określić mianem metafizycznej, jednakże to ona transcenduje doświadczenie, nie zaś my, którzy pojmując jej konieczność, nigdy jej nie doświadczamy” (s. 101) i jest „jedyną zasadą zdolną wyjaśnić całość tego, co rzeczywiste” (s. 101).

Uzasadniając istnienie transcendentnej Zasady, E. Berti konstruuje nadto argument na kształt *ratio Anselmi*: „jeśli przez Absolut rozumie się to, co

nie zależy od czegoś innego, czyli coś, co jest doskonale samowystarczalne, taki Absolut nie może nie istnieć. Cokolwiek by nie istniało - a że coś istnieje, jest rzeczą niezaprzeczną, bowiem nawet negacja doświadczenia stanowiłaby już doświadczenie - albo jest rzeczy wistością niezależną, czyli w pełni samowystarczalną, a zatem jest Absolutem, albo jest rzeczywistością zależną od czegoś innego, a wówczas coś innego byłoby Absolutem. W każdym razie Absolut istnieje. [...] Zresztą, jeśli - jak widzieliśmy - negacja transcendencji Zasady prowadzi do absolutyzacji doświadczenia, prowadzi ona również do istnienia Absolutu, ale Absolutu immanentnego w stosunku do doświadczenia” (s. 101). - Wydaje się jednak, że ani ten, ani poprzedni argument ze s. 100, nie dowodzą istnienia Absolutu - Zasady.

Także niepoprawne wydaje się ukazanie stosunku Absolutu do doświadczenia, częściowo nawiązujące do filozofii chrześcijańskiej, iż Absolut „nie zależy od niczego i może bytować bez niczego innego”, a „doświadczenie całkowicie zależy od Absolutu” i „nie dodaje do niego nic, co nie pochodziłoby od niego samego. Relacja [zaś - przypis mój] transcendencji Absolutu do doświadczenia oraz całkowitej zależności doświadczenia wobec Absolutu jest równoznaczna z relacją stworzenia [...], która jest zależnością [doświadczenia od Absolutu - przypis mój] w istocie i w istnieniu, w bycie i w stawaniu się, a nawet w samym utrzymywaniu się w bycie” (s. 103). Po pierwsze, utożsamia się tu transcendencję i immanencję Absolutu, brane łącznie, z aktem stwórczym. Po drugie, utożsamia się ten akt z podtrzymywaniem w bycie (*mantenersi in essere*). Po trzecie, nawiązuje się do zagadnienia relacji (realnej) stworzeń do Absolutu - Boga - Stwórcy, a to nie to samo, co zagadnienie relacji (myślnej) Stwórcy do rzeczy przez Niego stworzonych. Po czwarte, w wypowiedzi E. Bertiego brakuje wyraźnego oddzielenia teorii obcej, do której nawiązuje, a z którą nie w całości się zgadza, od własnej. To sugeruje, jakoby w swej koncepcji metafizyki utożsamiał Absolut z Bogiem stwarzającym byty przygodne, kiedy pisze: „W rzeczywistości pojęcie stworzenia, choć odkryła je nie filozofia, jest niezbędne do uzasadnienia czystej metafizyki transcendencji. Nie należy rozumieć tego pojęcia jako skutku podjętej w pewnym momencie przez Boga decyzji, której konsekwencją byłaby przemiana jego istoty. Tym samym nie należy stworzenia rozumieć jako aktu, który miał miejsce w czasie, ponieważ Bóg jest całkowicie transcendentny wobec czasu [...]. Pojęcie stworzenia implikuje jednak wolność [...]. Wolność zakłada dalej wolę, a zatem inteligencję, czyli osobowość, a zatem Zasada stwórcza nie może nie być jednocześnie Zasadą osobową. Z tego powodu wprowadziwszy pojęcie *creatio* Zasada może być określona jako Bóg, w tradycyjnym ujęciu tego terminu” (s. 104). A jednak nie sposób ustalić dokładnie, co oznaczają słowa, że „Zasada może być ok-

reślona jako Bóg”. Skoro E. Berti używa terminu „może”, to wyklucza „musi”. Czemu zatem łączy owo „tradycyjne ujęcie” z własną koncepcją Zasady?

Cechy Zasady to tytuł rozdziału 5, w którym autor czyni liczne odwołania do tradycji filozoficzno-teologicznej. Nawiązuje m. in. do Parmenidesowej ontologii, „niepisaną” koncepcji najwyższych zasad Platona, poglądów Filona z Aleksandrii, fragmentu *Księgi Wyjścia* (3,14) i wreszcie do XII księgi *Metafizyki* Arystotelesa (s. 106-109). Wszystko to potrzebne mu jest, aby wykazać, że starożytni filozofowie greccy wypracowali pojęcie „Boga-Inteligencji” wykorzystane przez pierwszych chrześcijan w celu inkulturacji wiary. Pojęcie to jednak - zaskakująco konkluduje autor - „naturalnie, nie ma nic wspólnego z właściwymi treściami wiary, w szczególności chrześcijańskiej” (s. 110).

Uzyskane w tej części wnioski E. Berti sumuje w rozdziale 6, gdzie przedstawia filozofię, a w szczególności metafizykę jako „drogę”, „szlak”, „metodę” (s. 111), „dyskurs” (s. 113), „dialog” (s. 114), który Jak każdy inny ludzki dyskurs, jako przynależny doświadczeniu, jest dyskursem w sposób nieunikniony historycznym, czyli nie tylko nie ostatecznym, ale otwartym zawsze na nowe sformułowania” (s. 115).

3. Zakończenie. Uważna lektura *Wprowadzenia do metafizyki* potwierdza, iż zostało one napisane w sposób niezwykle inteligentny i tym samym zmusza odbiorcę do pogłębionej refleksji, nie tylko nad prezentowanymi tam treściami, ale i nad formą rozumowania E. Bertiego. Wielu interesujących spostrzeżeń na temat dziejów metafizyki i jej krytyki dostarcza część I publikacji, chociaż nie wydaje się, by można było zgodzić się np. z przedstawionym przez E. Bertiego rozumieniem metafizyki scholastycznej, gdy stwierdza on, że jej przedmiotem był „byt wspólny” (*ens commune*), czy z typologią metafizyki.

Wprowadzenie ma także istotne braki: 1) Dostrzega się w nim pewną niesystematyczność prowadzonych wywodów, ich przerywanie i po pewnym czasie zaskakujący czytelnika powrót do kwestii omawianych kilka lub kilkanaście stron wcześniej. 2) Filozofia jest tu pojmowana przede wszystkim jako metoda, a tę autor czerpie bezpośrednio z hermeneutyki, a nie z tekstów Stagiryty. 3) W przeglądzie zagadnień metafizyki, jakie przedstawione zostały w części II, niektóre z nich - np. teoria aktu i możliwości lub teoria czterech przyczyn, zostały zmarginalizowane. 4) Autor niejednokrotnie sugeruje czytelnikowi pewne skojarzenia, a następnie traktuje głoszone twierdzenie jako uznaną tezę. Ma to miejsce np. w przypadku afirmacji istnienia Zasady, a następnie utożsamienia tejże Zasady z osobowo pojmowanym Bogiem. Najczęściej postępowanie takie znajduje zastosowanie w części III.

Publikacja *Wprowadzenia* jest wszakże wydarzeniem pozytywnym dla rozwoju filozofii w Polsce. Przede wszystkim dlatego, że zmusza do ponow-

nego przemyślenia i przedyskutowania problematyki Arystotelesowej filozofii bytu, a także jej roli we współczesnej kulturze umysłowej. Ponadto, ukazanie się książki w znanym wydawnictwie daje nadzieję, że trafi ona do szerokiego grona czytelników. Co prawda bowiem w ostatnich latach filozofia i metafizyka klasyczna, także ta rozwijana w obszarze włoskim (np. tłumaczenia monografii i artykułów takich autorytetów jak Giovanni Reale, czy Vittorio Possenti), zaczęła zdobywać sobie w Polsce uznanie, ale nadal jest u nas mało znana. Sam termin „filozofia klasyczna” bywa zaś odrzucony lub automatycznie utożsamiany z „klasyczną filozofią niemiecką”. Nie mniejsze opory napotyka tłumaczenie, że model filozofowania, wypracowany przez starożytnych Greków, jest nadal aktualny i *de facto* należy do nurtów myśli współczesnej. Praca E. Bertiego dostarcza zaś przykładu, że można go dziś owocnie rozwijać.

JOANNA PIEREGOŃCZUK-KOWALSKA

WYCHOWAWCZA ROLA FILOZOFII DIALOGICZNEJ

Beata Zieleniewska: *Dialog we współczesnej edukacji filozoficznej*. Olsztyn, Wydawnictwo UWM, 2002, 191 s.

To już druga książka związana z tematyką edukacji filozoficznej, która wywarła na mnie szczególne wrażenie. Problematyka pierwszej z nich, wydanej w roku 1998 pod redakcją Macieja Woźniczki, dotyczyła wielu kwestii związanych z uczeniem się i nauczaniem filozofii. Być może była ona ważnym krokiem w rozpowszechnianiu trudnej, ale jakże potrzebnej współczesnemu człowiekowi, dziedziny, jaką jest filozofia. *Filozofia - sztuka myślenia i dobro wspólne. Sposoby uczenia się i nauczania filozofii*, tak brzmi tytuł owej publikacji, która była dla mnie, jako studenta, źródłem pewnego niepokoju o to, czy będę potrafiła w przyszłości realizować zarysowane w niej cele edukacyjne. Wreszcie stała się dla mnie, jako nauczyciela, zachętą do ciągłego pogłębiania wiedzy nie tylko filozoficznej, ale również tej, która pozwala mi w coraz większym stopniu inspirować młodych ludzi oraz pomagać w ich wychowaniu.

Książka Beaty Zieleniewskiej *Dialog we współczesnej edukacji filozoficznej*, jest głosem w jednej z ważniejszych kwestii dotyczących dydaktyki filozofii. Autorka pisze o potrzebie filozofii i etyki w polskiej szkole. Dostrzega konieczność wyboru „właściwej” metody przekazu tych trudnych treści. Zwraca uwagę na to, iż filozofia jako przedmiot nie może być kolejną pigułką wiedzy czysto teoretycznej.

Głównym tematem rozważań B. Zieleniewskiej jest szeroko rozumiany dialog. Sugeruje ona, iż właśnie ta forma relacji międzyludzkich jest odpowiednia na lekcji filozofii. Chodzi nie tylko o rozmowę między uczniem i nauczycielem, czy między samymi uczniami, ale również o to, by pod wpływem poruszanych na zajęciach kwestii zrodził się w uczniach pewien niepokój będący źródłem wewnętrznego monologu. Owe wewnętrzne rozmyślenia są w swej istocie formą dialogu, rozmową z samym sobą.

B. Zieleniewska swój postulat kształtowania dialogicznej edukacji filozoficznej opiera na jednej z prawd opisującej ludzką kondycję. Prawdą tą wyrażają słowa Władysława Stróżewskiego, poprzedzające rozmyślenia autorki. W. Stróżewski pisze: „Istota człowieczeństwa zakłada jego transcendentę, jego nieustanne przekraczanie siebie i wychodzenie poza siebie, zawsze

ku i dla. Przekraczanie siebie, budowanie człowieka w sobie, ale nie tylko dla siebie - może właśnie w tym ruchu należy upatrywać najwłaściwszą realizację aksjologicznej istoty człowieka?”.

To zwrócenie się ku drugiej osobie wyznacza właśnie, zdaniem B. Zielewskiej, nowy kierunek antropologii filozoficznej i etyki. Opozycja człowiek - świat nie wyraża w pełni istoty ludzkiego bytu. Jest zbytnim uproszczeniem. Współczesny człowiek pozostaje w relacji z Innym, a warunkiem poznania go i doświadczenia są dialog i spotkanie. Dlatego też w pierwszym rozdziale książki, noszącym tytuł *Filozofia dialogu. Tradycja i zastosowanie edukacyjne*, możemy przeczytać o roli dialektyki w starożytności i w wiekach średnich. Autorka przedstawia funkcje dialogu (bezpośredniej rozmowy) w filozofii Sokratesa. Zwraca uwagę na różnice w postrzeganiu roli dialektyki przez Platona i Arystotelesa. Omawia jedno z ciekawszych osiągnięć filozofów średniowiecza - dysputę scholastyczną. W jednym z podrozdziałów przedstawia również stan filozofii i teologii w Uniwersytecie Krakowskim w XIV i XV wieku. Dość dokładnie omawia także metodę scholastyczną zwracając uwagę na uniwersytety jako miejsce sprzyjające jej rozwojowi i rozpowszechnianiu. W ostatnim podrozdziale dotyczącym nowożytnych inspiracji filozofii dialogu możemy odnaleźć dość przystępne omówienia koncepcji dialogu u Fichtego i L. Feuerbacha, których teorie były próbą wydostania się z 'klatki subiektywizmu', jak metaforycznie pisze B. Zielewska. Ostatecznie pierwszy rozdział może uchodzić za przewodnik po literaturze tematycznej.

Kolejna część rozważań jest niejako kontynuacją pierwszej i dotyczy współczesnych źródeł dialogicznej edukacji filozoficznej. Nikogo więc nie zdziwi obecność takich nazwisk, jak Martin Buber, Emmanuel Levinas, Karol Wojtyła czy Józef Tischner. B. Zielewska zaznacza, iż proponowany przez nią charakter zajęć z filozofii nie może obejść się bez odwoływania się do filozofii dialogu. Pisze: „Dialog edukacyjny jest (...) związany z «doświadczeniem Drugiego», które jest elementarnym doświadczeniem, od którego zaczyna się proces wychowania i na którym w zasadzie się opiera. Stosunek wychowawczy jest stosunkiem dialogowym, jest wzajemnością, w której partnerzy są odpowiedzialni”.

Autorka dostrzega obecność dialogu również w innych kierunkach filozoficznych. Zatem nie ogranicza się do analizy koncepcji należących do filozofii dialogu. W drugim rozdziale znajdujemy więc opracowanie kwestii dialogiczności w hermeneutyce. Możemy tu przeczytać o trzech rozmiarach dialogu: jako dyskusji nad wieloznacznością rozumień i interpretacji, jako relacji między dziełem sztuki a człowiekiem, czy w końcu jako komunikacji międzyludzkiej na gruncie językowym. W poszczególnych podrozdziałach ponownie odnajdujemy kluczowe nazwiska, tym razem nurtu hermeneu-

tycznego, takie jak Gadamer, Ricouer, Schleiermacher, Dilthey. B. Zielewska, omawiając poglądy każdego z nich, informuje czytelnika o tym, w których dziełach poruszali oni interesujące nas kwestie. Jest to duże ułatwienie dla czytelnika czującego niedosyt po lekturze *Dialogu we współczesnej edukacji filozoficznej*. Z góry bowiem należy zaznaczyć, że poruszane problemy dotyczą głównie rozmowy, jej celów i znaczenia w życiu ludzkim. Nie są więc gruntowną analizą poglądów wymienionych myślicieli. W tej części książki odnajdujemy wiele stwierdzeń typu: „Rozumieć, to nie znaczy (...) utożsamiać się z cudzymi myślami, lecz być otwartym na dalszy ciąg rozmowy”.

Jak zauważa autorka, ogólnie zakłada się, że dialog jest podstawą porozumienia, a także rzeczywistego doświadczania drugiego człowieka. Tymczasem, między innymi, Gadamer dostrzegł, że nauka jest monologiem. Jest więc odpowiedzialna za naszą niezdolność do rozmowy wynikającą z życia w warunkach cywilizacji technicznej, którą wytworzyła. Być może dlatego B. Zielewska pisze o potrzebie przyjęcia nowej dialogicznej formy prowadzenia zajęć z filozofii. Tylko bowiem w dialogu przyjmujemy postawę otwartości na Innego, czego właśnie brakuje współczesnej cywilizacji. Zasada dialogu, pisze B. Zielewska, czyni możliwym odnoszenie się do istniejących w świecie konfliktów i napięć, jest odkrywaniem tego, co w świecie jest dobre. Autorka, idąc za K. Wojtyłą i J. Tischnerem, dostrzega kryzys w relacjach międzyludzkich. Zauważa, iż ludzie coraz częściej wybierają samotność będąc przekonanymi o samowystarczalności. Jednak, twierdzi B. Zielewska, ucieczka przed dialogiem prowadzi do podporządkowania się tłumowi. W wychowaniu młodego człowieka chodzi natomiast o kształtowanie jego osoby poprzez współdziałanie i realizowanie wolności. W książce możemy więc odnaleźć wytyczone cele i zadania nauczyciela wynikające z jego działalności dydaktycznej i wychowawczej.

Trzecia część książki nosi tytuł *Dialog w edukacji filozoficznej*. Autorka wyraża tu wątpliwości co do tego, czy wprowadzenie tak zwanej „ścieżki filozoficznej” jest krokiem wystarczającym i w pełni realizuje zapotrzebowanie szkoły XXI wieku. W podrozdziale *O potrzebie propedeutyki filozofii we współczesnej szkole* przedstawia, jej zdaniem, trafniejszą wizję. Sięgając do historii a także analizując dzisiejsze warunki egzystencji konstatuje, iż: „Filozofia potrzebna jest jako filar kultury europejskiej, jako narzędzie porządkowania i scalania wiedzy o świecie, jako źródło krytyczne uzasadniającego systemu wartości. Metoda dialogu, jaką propedeutika filozofii może stosować, jest właściwym przygotowaniem do życia w systemach pluralistycznych, do wolności, odpowiedzialności i tolerancji”.

B. Zielewska zaznacza jednocześnie, iż pojawia się potrzeba opracowania dydaktyki filozoficznej od podstaw. W związku z tym proponuje własną koncepcję, której zadaniem jest realizowanie następujących celów: ukaza-

nie podstawowych wiadomości z filozofii; wdrażanie uczniów do jasnego, ścisłego, rzeczowego i krytycznego myślenia; kształtowanie postaw moralnych, orientacji aksjologicznej; wzbudzanie zainteresowania zagadnieniami filozoficznymi.

Autorka zwraca uwagę na to, iż najważniejszą rzeczą w nauczaniu filozofii jest ukazanie jej walorów praktycznych. Zatem nie wystarczy zbombardować słuchaczy ogromem informacji. Wykład nie może być jedyną metodą przekazywania wiedzy, chociaż nauczyciel nie powinien z niego zupełnie zrezygnować. Jednak istotą nauczania propedeutyki filozofii jest, zdaniem autorki, zastosowanie dialogu rozumianego zarówno jako metoda (dyskusja), jak i postawa moralna. B. Zielewska przy okazji omawiania metod nauczania filozofii opisuje dość ciekawą koncepcję sformułowaną przez Leopolda Blausteina (1905-1944), nauczyciela filozofii. Proponował on dwa sposoby na to, by rozbudzić zainteresowania młodych ludzi treściami filozoficznymi: lekturę tekstów filozoficznych, oraz dyskusję problemową. Autorka *Dialogu...* wiele razy wskazuje na doniosłość dyskusji w edukacji filozoficznej. Ona bowiem umożliwia kształcenie rozumienia, które jest konieczne do tego, by czerpać korzyści praktyczne z wiedzy filozoficznej.

Jednym z działów filozofii, który odnalazł swoje miejsce w szkole jako odrębny przedmiot, jest etyka. Dlatego też w swojej książce B. Zielewska w osobnych podrozdziałach przedstawia takie zagadnienia jak *Dialog w edukacji moralnej*; *Etyka a światopogląd*; *Historia etyki a problemy moralne* czy *Nauczyciel - moralista, autorytet, doradca*. Podobnie jak w przypadku propedeutyki filozofii, autorka próbuje określić rolę dialogu w nauczaniu etyki, zadania stojące przed nauczycielem, czy w końcu cele, jakie ma realizować ów przedmiot i metody ich realizacji.

W kolejnym rozdziale autorka przechodzi do omówienia, jej zdaniem, istotnych dla zaistnienia dialogu w szkole i filozofii wartości i postaw. Zalicza do nich: życzliwość, zaufanie i nadzieję. Istotnie, obecność tych wartości wśród ludzi sprawia, że kształtują się postawy sprzyjające komunikacji. Aby jednak „spotkanie” było owocne, to znaczy przyniosło wspólne porozumienie, albo przynajmniej zrozumienie, niezbędne są: tolerancja, wolność i odpowiedzialność. Kształtowanie tych postaw to obecnie jedno z najważniejszych zadań szkoły. Zdaniem B. Zielewskiej, właśnie nauczanie przez dialog jest ku temu najlepszą metodą. Skłania bowiem nauczyciela i ucznia do przyjmowania postawy otwartej i poszukującej. Wszelkie zależności między nauczaniem dialogicznym a kształtowaniem tolerancji zainteresowany może odnaleźć w jednym z paragrafów rozdziału czwartego. Podrozdział ten zawiera wiele wskazówek istotnych dla nauczycieli. Często bowiem zdarza się, że postulat tolerancji zatacza zbyt szerokie kręgi i doprowadza na przykład do akceptowania czynów moralnie złych. B. Zielewska, przytaczając

słowa jednego z etyków - J. Kellera, przypomina, iż tolerancja nie oznacza obojętności. W części, której autorka nadała tytuł etyczny sens dialogu (rozdział 4), można również przeczytać o wolności i odpowiedzialności. Ponownie mamy tu odniesienie do edukacji dialogicznej. Tym razem jako metody nauczania wolności i kształtowania odpowiedzialności uczniów. Jednak to nic wyczerpuje wszystkich treści, jakie przedstawia B. Zielewska. Bowiem porusza ona również kwestię odpowiedzialności nauczyciela, odpowiedzialności związanej zarówno z wychowaniem, jak i doбором przekazywanych informacji.

Ostatnia część książki, nosząca tytuł *Obecność dialogu we współczesnej edukacji filozoficznej*, dotyczy tego, jak należy uczyć filozofii. B. Zielewska omawia tu program nauczania zaproponowany przez M. Lipmana. U podstaw tego programu leżą dwa założenia: dzieci są zdolne do uprawiania filozofii, oraz metodą zdobywania i pogłębiania wiedzy jest dialog, który umożliwia obcowanie ze światem wzbogacone o doświadczenia innych. Formułując te postulaty M. Lipman wyraził zasadność wprowadzenia filozofii do szkół innych niż wyższe. Stwierdził także, iż odpowiednią metodą jej nauczania jest dialog.

Sądzę, iż podrozdział poświęcony tym kwestiom może w sposób szczególny wzbudzić zainteresowanie nauczycieli. Chociażby ze względu na dość dokładne przedstawienie kolejnych etapów, z jakich składa się lekcja prowadzona metodą proponowaną przez M. Lipmana.

Poza omówieniem sposobu uczenia filozofii, możemy znaleźć w tym rozdziale również recenzje kilku, zdaniem autorki, najbardziej wartościowych podręczników. Należą do nich: *Wędrowki po filozofii* autorstwa Leona L. Gratelupe; *Filozofia jako sztuka myślenia. Zachęta dla licealistów* Cezarego Wodzińskiego; *Na ścieżkach prawdy* Jana Galarowicza; *Przyjaciel mądrości* Tadeusza Płuzańskiego oraz *Cudowna podróż w głąb historii filozofii. Świat Zofii* Josteina Gaardera. B. Zielewska nie ogranicza się do wyboru najlepszych książek, ale również ostrzega przed niebezpieczeństwem napotkania podręczników niekompetentnych zarówno ze względu na błędy merytoryczne, jak i niepełność omówień.

Kończąc swoje rozważania B. Zielewska podkreśla rolę dialogicznej edukacji. Jednocześnie jednak przyznaje, iż lekcje filozofii nie mogą być całkowicie pozbawione treści informacyjnych. Bowiem każdy dialog, wszelka rozmowa muszą mieć swój przedmiot.

Książka B. Zielewskiej, jak zauważa Jadwiga Mizińska „podejmuje temat z pogranicza filozofii i pedagogiki”. Być może więc znajdą w niej coś dla siebie zarówno filozofowie jak i pedagodzy. Z pewnością jednak, i to zaznacza autorka, jest to książka dla tych, „którym nie jest obojętne, czy

i w jaki sposób filozofia pojawi się w programach gimnazjum i szkoły średniej w Polsce”.

MAREK SZULAKIEWICZ

RELIGIA JAKO NASZE DOŚWIADCZENIE

Matthias Jung: *Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie.* Freiburg, Verlag Karl Alber, 1999, 422 s.

Zmieniająca się na naszych oczach umysłowość zachodnia odkrywa na nowo świat doświadczenia człowieka. Ciągłe poszukujemy jeszcze takiej teorii, która określi jego naturę i pozwoli tym samym właściwie spojrzeć na świat. Jedno jest jednak już pewne: teoria ta powinna mieć charakter otwierania rzeczywistości, a nie jej zamykania i ograniczania. Dotychczasowe teorie doświadczenia, zrodzone w Oświeceniu, zostają w tym kontekście rozpoznane jako niebezpieczne dla samego człowieka i kultury. Jednak te poszukiwania naszych czasów zmierzają nie tylko do nowego oglądu, ale również związane są z koniecznością odzyskiwania tych obrazów świata, które jeszcze nie tak dawno wyrzucano na śmietniki kultury. W tym procesie osłabiane są dwie teorie, które dotychczas zdawały się wypełniać spojrzenia na świat. W jednej z nich świat doświadczenia ograniczony był do empirycznych danych poznania, w drugiej do doznań subiektywnych wyizolowanej jednostki, czy też świadomości. Dzisiaj obie rozpoznane zostają jako nieadekwatny jego obraz.

Zawsze jednak, gdy ulegały zmianom teorie doświadczenia, pojawiała się konieczność przemyślenia na nowo tych jego obszarów, które stanowią integralną część świata człowieka. Jednym z nich jest również religia. Łatwo wskazać, iż w dziejach naszej kultury pojawienie się nowej teorii doświadczenia oznaczało zawsze konieczność poszukiwania nowego miejsca dla religii. Przypomnijmy tu choćby, że w takiej teorii, w której przeważał subiektywizm, obszar religijny rozumiany był jako wewnętrzne stany duszy, co oznaczało jej sprowadzenie do czegoś wyłącznie ludzkiego, zaś przedmiot religijny stawał się przejawem subiektywności, wypełniając się w uczuciach. Z kolei w takiej teorii, w której doświadczenie było sprowadzane do danych ujawnianych przez zmysły, obszar religii był z niego wyraźnie wyłączony. Między Scyllą negacji pozytywistycznej a Charybdą subiektywnych uczuć nie było miejsca dla religii.

Nasze czasy ujawniają po raz kolejny problem poszukiwań miejsca religii w nowej teorii doświadczenia. Wiek XX pozostawił bowiem w spadku hermeneutyczną teorię doświadczenia. I po raz kolejny, jak miało to miejsce w przeszłości, stajemy przed zadaniem znalezienia miejsca dla religii i religijności w tej nowej hermeneutycznej teorii doświadczenia. Teoria ta jest

jednak niezwykle trudna, jeśli chodzi o uniwersalia, absolutne prawdy, wartości, ale jest taka również w odniesieniu do świata religii. Bowiem jest ona określona przez historyzm i indywidualizm, to zaś klóci się często z religijnym absolutyzmem. Jeżeli jednak nie chcemy z góry odrzucić religii, czy też przenieść ją w świat subiektywny, próby poszukiwania nowego dla niej miejsca w tej nowej teorii doświadczenia muszą stać się istotnym zadaniem dla współczesnego religioznawstwa. Hermeneutyczna teoria doświadczenia stwarza też nowe perspektywy w badaniach religii, a przede wszystkim w filozofii religii.

Związek hermeneutyki i religii nie jest naturalnie niczym nowym. Wystarczy przypomnieć hermeneutykę teologiczną, która wskazuje, iż rolą teologii nie jest strzec Tajemnicy, lecz czynić ją zrozumiałą. Przypomnieć można tu też hermeneutycznych „filozofów podejrzeń”, którzy poszukiwali różnych „kluczy”, którymi można otworzyć i zinterpretować świat religii. W takim związku chodziło jednak często o to, aby świat ten poddać osądowi jako fałszywą świadomość, złudzenie, ideologię itp. Sytuacja musi się jednak zmienić, gdy hermeneutyka to nie tylko „filozofia podejrzeń”, lecz nowa teoria doświadczenia.

Recenzowana książka jest znaczącą i najnowszą próbą hermeneutycznej analizy doświadczenia religijnego. Co właściwie się dzieje, gdy pojawia się religijny sens rzeczywistości, w którym człowiek dostrzega ważny element odnoszenia się do siebie samego i do świata? Właśnie to pytanie o „religijny sens rzeczywistości” prowadzi do specyficznej filozofii religii, skoncentrowanej wokół doświadczenia. Dla filozofii religii - pisze autor - „zbyt mało jest omawiać, nawet z logiczną precyzją, wszystkie argumenty 'za' lub 'przeciw' istnieniu Boga lub też dowodzić niezbędności religii do zwartości społeczeństwa, jeśli niezrozumiałe pozostaje to, co oznacza dla człowieka rozumieć własne życie w świetle wymagań religijnych?” (s. 9). To wszystko staje się podstawą rozważań, które prowadzą autora recenzowanej książki do hermeneutyczno-pragmatycznej filozofii religii i do hermeneutycznie inspirowanego spojrzenia na religię.

Matthias Jung jest profesorem filozofii i etyki na Uniwersytecie Technicznym w Chemnitz, zajmuje się filozofią religii, teorią kultury, jest znawcą hermeneutyki i pragmatyzmu. Jest też autorem wielu prac poświęconych filozofii W. Diltheya (m in. *Dilthey zur Einführung*, Hamburg 1996). Recenzowana książka składa się z dwu części. W pierwszej (*Geneza koncepcji doświadczenia religijnego w fazie tworzenia nowej filozofii religii*, s. 17-260) podejmuje autor historyczne badanie dwu obszarów wcześniejszych filozoficznych analiz relacji doświadczenia i religii, prezentowanych w hermeneutyce W. Diltheya i pragmatyzmie W. Jamesa. Rozważana tu hermeneutyka doświadczenia religijnego, jak też rola pragmatyzmu w filozofii religii, wska-

zują na nową jakość poszukiwań, rozwijaną w tych kierunkach filozofii. Są to mianowicie próby poszukiwań relacji doświadczenia i religii poza metafizyką i naukowym naturalizmem. Autor dowodzi, iż obaj ci myśliciele widzą w religijnie ukształtowanej rzeczywistości ten przypadek doświadczenia, który ma charakter doświadczenia z obszaru „świata życia” (*lebensweltlichen*). Obaj też pracują nad rewizją tradycji epistemologicznej, w której nie było miejsca na takie doświadczenia. Efekt tej pracy jest jednak dla autora książki negatywny. Píše on: „Również przy pomocy pojęcia doświadczenia rozszerzonego pragmatycznie i ujętego jako «świat życia» nie powiodło się, aby koncepcję ufundowaną empirycznie połączyć z filozofią religii. Przedstawienie, wewnętrzne przeżycia, czyste doświadczenia, predyskursywna percepcja, spostrzeżone fakty świadomości lub podobne fenomeny nie mogą jako takie stanowić bezpiecznego fundamentu dla przeświadczeń religijnych i muszą bez reszty być odrzucone” (s. 262). Taka ocena prowadzi do części drugiej pracy, która ma charakter teoretyczny i stanowi wyraz własnego stanowiska autora. Część ta nosi tytuł: *Podstawy hermeneutyczno-pragmatycznej teorii doświadczenia religijnego* (s. 262-404). Jest ona skoncentrowana wokół dwu kategorii, które wyznaczają nowe podstawy analiz doświadczenia religijnego. Są to: artykulacja i perspektywa pierwszej osoby.

W tej części teoretycznej najpierw zwraca uwagę czytelnika kierunek określania samego doświadczenia religijnego w kontekście hermeneutyki. Hermeneutyczna koncepcja doświadczenia ujawnia religijne znaczenie, gdy pozbawia doświadczenie religijne zarówno niebezpieczeństw immanentystycznych jak i fundamentalistycznych (s. 262). Autor przez hermeneutykę rozpoznaje je jako relację między subiektywnym przeżyciem a religijną, społeczno-kulturową tradycją (s. 264). Oznacza to, iż doświadczenia tego rodzaju nie mogą być rozłożone najpierw na jakieś pierwotne przeżycia jednostki i później na kulturowo określone interpretacje tych przeżyć. Owa interpretacja, czyli artykulacja odbywa się w doświadczeniu religijnym zawsze przez kulturowo określone symbole i jest ona w koncepcji autora niezbędnym warunkiem samego doświadczenia. Czyli nie jakimś dodatkiem, lecz jego niezbędnym elementem. Takie podstawy doświadczenia religijnego wskazują, że po pierwsze, niewystarczające jest czysto teoretyczne „dojście” do religii, choćby z tego powodu, iż nie można teraz oddzielić tego doświadczenia od perspektywy pierwszej osoby (ja, moje). Ale i - po drugie - w tak określonym doświadczeniu religijnym nie pojawia się Bóg i rzeczywiście autor posługuje się tym pojęciem tylko kilka razy w swych rozważaniach. Jakie są konsekwencje przyjęcia tej hermeneutycznej perspektywy dla opisu doświadczenia religijnego?

Należy przypomnieć, że z perspektywą „pierwszej osoby” nie mieliśmy często do czynienia w filozofii i filozofii religii. Najogólniej mówiąc, pers-

pektywa ta oznacza, iż przyjmuje się szczególną możliwość dojścia od osoby do myśli, uczuć, przeżyć, prawdy. Najczęściej krytyka tej drogi związana była z niebezpieczeństwem relatywizacji wszystkiego, co odkryte zostało przez takie konkretne, osobowe Ja. Słowem: wiedza odkrywana „osobowo” stawała się niepewną, wartości względne, prawda zależna od nastrojów itd. Powstaje pytanie, czy perspektywa pierwszej osoby nie jest takim samym zagrożeniem dla religii? I tu właśnie pojawia się druga kategoria, która każe inaczej spojrzeć na „perspektywę pierwszej osoby”. Jeśli konkretna jednostka zwraca się ku swym własnym przeżyciom religijnym, to dzieje się to zawsze przez kulturowe formy symboliczne. Artikulacja staje się drogą przejścia od przeżycia, do wyrażenia. Perspektywa pierwszej osoby nie oznacza zatem, iż konkretne indywidua obserwują siebie jako podmioty jakiejś szczególnej wiedzy, lecz jako twórcy form wyrażania (s. 274).

Jaka jest prezentowana tu hermeneutyczna koncepcja doświadczenia religijnego? Zaslugą autora jest koncentracja tej koncepcji wokół pojęcia artikulacji (por. rozdział 3.1. *Religijne doświadczenie i artikulacja*, s. 262 i n.). Przez artikulację subiektywne przeżycie jednostki i kulturowy symbolizm zostają wzajemnie zwrócone ku sobie i wzajemnie zapośredniczone. „Ważnym osiągnięciem hermeneutycznej analizy doświadczenia jest «remodalizacja» faktyczności, zrozumienie, iż możliwe są zawsze alternatywne interpretacje przeżywanego życia” (s. 351). „W doświadczeniach religijnych - pisze autor - manifestuje się perspektywa pierwszej osoby w sposób szczególny, tak mianowicie, że indywidua, które mają takie doświadczenia, w swym odnoszeniu do świata równocześnie doznają siebie jako nie dające się zastąpić podmioty interpretacji. Religijna artikulacja wyostreza przy tym relacje podmiotu do transsubiektywnej realności przez swoisty punkt widzenia, jakim jest uznanie” (s. 392). Hermeneutyczna teoria doświadczenia znajduje też miejsce dla filozofii religii między teologią a naturalizmem (s. 350).

Należy teraz zapytać: co hermeneutyczna teoria doświadczenia zmienia w filozofii religii? Przypomnijmy tu, iż św. Tomasz, w ślad za Arystotelesem, myślał w takiej teorii doświadczenia, której zasadniczy rys przedstawiał porządek hierarchiczny i poziomy rzeczywistości. Nie trzeba dodawać, iż religia (czy lepiej: religie) musiała pojawić się również w ramach tego spojrzenia. Hermeneutyczna teoria doświadczenia radykalnie musi zmienić te koncepcje. Jest ona drogą rozumienia religijnego pluralizmu. W koncepcji tej wielość religijnych form wyrazu jest rozumiana w wewnętrznym doświadczeniu struktur życia. Religie ujmowane jako artikulacje przeżywanych doświadczeń przez jednostkę pojawiają się teraz w nowej rzeczywistości pluralizmu. Religia nic nie jest pełna ani wtedy, gdy jej doświadczenia sprowadza się do empirycznych danych poznania, ani też wtedy, gdy chce się dla niej znaleźć miejsce w wyizolowanym świecie jednostki, czy też świadomości. Z drugiej

jednak strony, nie ma religii poza tymi doświadczeniami, lecz teoria ta może być również poddana łatwej krytyce. Problem Boga i jego rozwiązanie, jak też problem samej religii staje się tu sprawą z zakresu kultury. Religia jest sprawą konkretnego człowieka, w jego kulturze, jego artykulacjach itp. Nie ma tu mowy o „uniwersalnym problemie religii” i „uniwersalnym problemie Boga”. Koncepcja doświadczenia hermeneutycznego wydaje się czynić niecelowym porównanie religii, z góry przyznając każdej z nich swoją wartość. Ale też koncepcja ta podejmuje ponowną próbę ocalenia dla religii indywidualnego wymiaru życia człowieka. Żaden człowiek nie może wierzyć za drugiego człowieka, to znaczy, że wymiar indywidualny nie może być pomijany i bagatelizowany w badaniu zjawiska religijności. Indywidualna forma religijna stapia się tu ze wspólnotową, kulturową. Prezentowana tu hermeneutyczno-pragmatyczna filozofia religii bezsprzecznie to czyni, ale wydaje się, że pozostawia już tylko ten wymiar. I nic poza tym. Religia nie jest już niczym kłopotliwym, świetnie pasuje do współczesnej koncepcji doświadczenia, zostaje ocalona, lecz sprowadza się już tylko do formy religijnego oglądu i obiektywizacji. Hermeneutyczno-pragmatyczne podstawy filozofii religii ukazują tylko wymiary, w jakich przebiega życie religii. I nic więcej.

MAREK SZULAKIEWICZ

PRZEDKRYTYCZNA METAFIZYKA KANTA

Ks. Krzysztof Śnieżyński: *Immanuela Kanta krytyka metafizyki klasycznej w okresie przedkrytycznym. Poznań 2002, 551 s.*

W połowie XX wieku J. Ebbinghaus opublikował pracę *Kant und das 20. Jahrhundert*. Dowodził w niej, że filozofia przybiera niebezpieczny charakter „antykantyzmu”. Wydawało się, że nadchodzi czas rozstania z myślą filozofa z Królewca. Oskarżany o fenomenalizm, formalizm, zagubienie bytu, swoisty „protestantyzm filozoficzny” przedstawiał się kantyzm jako myśl niemodna, a nawet groźna dla kultury. I rzeczywiście, odchodzenie od Kanta to stały proces we współczesnej filozofii. Dla historyka filozofii i badacza sytuacja ta jest niezwykle niewygodna. Myśl Kanta nigdy nie była popularną, nie potrafiła „zafascynować serc”, lecz skierowana była do rozumu. Dzisiaj już tizeba odwagi, aby jeszcze mówić o tej filozofii, która wyraźnie nie pasuje do współczesnego, postmodernistycznego ducha filozofii. Niewielu ma taką odwagę. Oznacza ona bowiem konieczność poruszania się pod prąd podstawowego, postmodernistycznego, nurtu filozofii współczesnej.

Należy podkreślić, że kantyzm, często również i w Polsce, jest odbierany jako „myśl bez przeszłości”. Jest nawet pewne niebezpieczeństwo, że zadając pytanie o zakorzenienie Kantowskich myśli, nie zdołamy uniknąć redukcji historycznej, a co gorsza, zaczniemy myśleć przeciwko „Kantowi krytycznemu”, zaczniemy umniejszać doniosłości jego późniejszej filozofii. Dostrzega się często, że rewolucja dokonana przez filozofa z Królewca była tak radykalna, że nie warto sięgać do jej źródeł i przyczyn, wystarczy patrzeć w przyszłość. Sytuacja ta oznacza jednak, że krytyczna, transcendentalna filozofia występuje łatwo i często nie pod swoimi sztandarami.

Jednak myśl Kanta ma przeszłość. Chcąc ją zrozumieć musimy wiedzieć „skąd” i „dlaczego” Kant myśli. Inaczej zagraża popełnienie błędu w ocenie Karnowskiego krytycyzmu. Rozprawa ks. Krzysztofa Śnieżyńskiego stanowi próbę odsłonięcia genezy myśli Kanta „krytycznego” i wskazania jej warunków w odniesieniu do problemu metafizyki. Autor wydaje się „poprawiać” dawną, neokantowską myśl: tam, w neokantyzmie, zrozumieć Kanta oznaczało „wykroczyć poza Kanta”, tu zaś zrozumieć myśl Kanta oznacza znaleźć jej „rodowód, rozwój, uwarunkowania” (s. 6). Obszar prowadzonych rozważań jest w recenzowanej pracy bardzo szeroki. Autor nie chce tracić z oczu najmniejszych nawet podstaw Karnowskiej krytyki metafizyki, po-

cząwszy od osobowości i charakteru Kanta, przez atmosferę domu rodzinnego, pobierane nauki i spotkania filozoficzne. Ten szeroki obszar powstania, przebiegu, kierunków i uwarunkowań krytyki metafizyki został wyraźnie wyznaczony i poddany analizie. Autor przyjmuje dwie przesłanki całych rozważań, które określają jego drogę badawczą. Pierwszą z nich jest uznanie, że nie można przedstawić krytyki metafizyki okresu „przedkrytycznego” bez nawiązania do krytyki metafizyki w okresie „krytycznym”, drugą zaś, że okres przedkrytyczny jest o wiele trudniejszy dla badacza myśli Kanta niż interpretacja okresu krytycznego. Całość spięta jest metodycznym zamiarem, aby odkryć i dokonać syntezy uwarunkowań Kantowskiej krytyki metafizyki klasycznej.

Zamiar ten autor realizuje w czterech rozdziałach, które - obok wstępu i zakończenia - wypełniają całość pracy. W rozdziale pierwszym poszukuje się uwarunkowań Kantowskiej krytyki metafizyki. Podkreślić w nim należy interesującą analizę umysłowości Kanta i zaakcentowanie roli pietyzmu. Szczególną wartość ma jednak w tej części analiza intelektualnego środowiska Królewca tego okresu. Jest to pierwsze w Polsce, tak dobre i syntetyczne przedstawienie stanu filozofii w siedemnastowiecznym Królewcu. Rozdział drugi poświęcony jest analizie metafizyki w czasach Kanta i stanowi wyznaczenie „przedmiotu” Kantowskiej krytyki. Autor koncentruje się w nim na trzech postaciach myślenia metafizycznego tamtego okresu: metafizyce Wolffa, Baumgartena i Crusiusa. Jako szczególnie interesujące są tu wskazania na niejednorodny i wewnętrznie zróżnicowany charakter panującej ówczesnie metafizyki, jak też swoistą relację między racjonalizmem, esencjalizmem i wymiarem religijno-teologicznym. Rozdział trzeci ma za zadanie dokonanie pewnej systematyki myśli Kanta, autor przedstawia i podaje w nim analizie zasadnicze etapy w jego krytyce metafizyki, poczynając od etapu dogmatycznego, przez krytyczny empiryzm, aż po etap racjonalizmu krytycznego. Podkreślić tu należy znakomicie wykorzystaną literaturę przedmiotu, jak też interesująco ukazane wnioski systematyczno-krytyczne. Ostatnia część pracy poświęcona jest wydobyciu z wcześniej uporządkowanego materiału merytorycznych aspektów postawy krytycznej filozofa z Królewca. Ta część pracy wyróżnia się z kolei przewagą rozważań teoretycznych.

Podkreślić należy, że zadanie, jakiego autor się podjął, jest wyjątkowo trudne. Dotyczy ono bowiem okresu w myśli Kanta, który nie jest czasem „budowania”, lecz dogłębnej analizy, poszukiwań i przygotowania. Trzeba było nie lada umiejętności, aby często wielokierunkowo prowadzoną myśl Kanta właściwie opracować, uporządkować i zebrać w jednolitą całość. Autor dowiódł, że nie tylko znakomicie opanował bogaty materiał historyczny i filozoficzny, ale też potrafi dokonywać odpowiednich syntez i wyprowadzać ciekawe wnioski. Rozprawa wyróżnia się też komunikatywnością sty-

lu, bardzo dobrą znajomością źródeł dawnej i najnowszej literatury komentatorskiej i pryncypów karskiej na temat Kanta, wpisując się tym samym w najnowszy nurt badań w dziedzinie kantyzyzmu. Znakomita erudycja, dobrze prowadzona narracja całości stanowią niewątpliwie walory ocenianej rozprawy. Autor potrafi dobrze połączyć rozproszony materiał faktograficzny w dobrze ufundowane syntezy. Formułowane twierdzenia są zatem dobrze uzasadnione, zaś przeprowadzane często subtelne analizy, wskazują na świetne opanowanie badanego przedmiotu.

Problem dotyczy jednak pytania: dlaczego tradycyjnie uprawiana metafizyka spotkała się w filozofii Kanta z tak wielką krytyką i odrzuceniem? Odpowiadając na to pytanie często spotkać można tezę, że krytyka metafizyki jest swoistą zapłatą ceny za dokonany przez niego zwrot filozofii ku poszukiwaniom uprawomocnień nauk przyrodniczych. Stwarza to wrażenie jakoby Kant „musiał” stać się jej krytykiem, i to dopiero wtedy, gdy rozpoczął „etap krytyczny” swej drogi filozoficznej. Skłonność metafizyki do przekraczania doświadczenia wydaje się pozostawać w sprzeczności z krytycznym wskazaniem, że człowiek nie jest do tego zdolny. Książka zmusza jednak do zmiany spojrzenia na ten problem. Autor wskazuje i omawia wcześniejsze, przedkrytyczne korzenie krytyki metafizyki. Słusznie dowodzi też, że Kanta sposób postrzegania metafizyki poprzedza krytycyzm. Można nawet zaryzykować tezę, że Kant „znalazł” transcendentalizm jako efekt niezadowolenia z filozofii, jaką zastał w XVII wieku, w tym niezadowolenia z metafizyki. Podstawowy problem pracy „powstanie i przebieg, kierunki i uwarunkowania Kantowskiej krytyki metafizyki klasycznej w okresie przedkrytycznym” staje się zatem otwarciem konieczności nowych spojrzeń na transcendentalny etap filozofii Kanta. Należy podkreślić, że droga, jaką podążają najczęściej badacze filozofii Kanta jest odmienna od tu zaprezentowanej. Powszechnie postępuje się raczej odwrotnie, tj. początek wyznaczają prace okresu krytycznego, które jednak „świecą” takim blaskiem, że nic już nie widać z Kanta okresu przedkrytycznego. Zmiana spojrzenia zaprezentowana w recenzowanej pracy jest istotnym przyczynkiem do ugruntowania nowego punktu widzenia na dzieła filozofa z Królewca. Można powiedzieć, że przywraca ona właściwy porządek. Jednocześnie autor nie chce zniszczyć granicy między Kantem przedkrytycznym a krytycznym. Warto by się jednak zastanowić, czy - po najnowszych badaniach - nie lepsze by było mówienie o ewolucji w rozwoju myśli Kanta i likwidacja tej sztucznej granicy? Przy uważnym czytaniu dzieł Kanta linie demarkacyjne rzeczywiście stają się płynne i nieostre. I chociaż historycy podążają tu za słowami samego Kanta, iż „było wielkie światło”, jak też szlakiem wytyczonym przez Erdmanna, to - przynajmniej w aspekcie krytyki metafizyki - mamy tu do czynienia bardziej z ewolucją niż z rewolucją. Na przykład

rozprawa konkursowa z 1763 roku *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* nie tylko zapowiada drogę krytyczną, ale wręcz jest już krytycyzmem.

Następnym problemem jest interpretacja owego zjawiska krytyki metafizyki. Filozofia Kanta odegrała doniosłą rolę w dziejach rozwoju samoświadomości metafizyki. Można powiedzieć, że metafizyka „po Kancie” ma rozbudowany aspekt metodologiczny. Jest to niewątpliwie ważna cecha filozofii krytycznej. Transcendentny kierunek metafizyki zastępowany jest kierunkiem transcendentalnym. Pierwszy zakładał możliwość wykroczenia poza granice doświadczenia i uchwycenia niezmiennego i warunkującego go „świata prawdziwego”, odkrywając ten świat jako świat pierwszych zasad, praw, norm i reguł moralnych. Autor słusznie dostrzega dwa wielkie obszary, które w okresie przedkrytycznym Kant wyznacza wokół metafizyki. Jest to, z jednej strony, spór z zastaną metafizyką, z drugiej zaś, jest to konstytuowanie pewnej (nowej) metafizyki. Należy jednak podkreślić, że spór z zastaną metafizyką (szczególnie Wolffa) nie jest w XVIII wieku niczym wyjątkowym. Wystarczy wspomnieć Josipa Boscovicha, Hermanna Reimarsa, czy też Lamberta. Bezwartościowość rezultatów poznawczych metafizyki w tym okresie była często wskazywana. Należy przypomnieć też pytanie, z jakim zwraca się do filozofów Berlińska Akademia Nauk w roku 1761 i w 1763. Brzmiało ono: „Chcemy wiedzieć, czy metafizyczne prawdy w ogóle, a w szczególności pierwsze zasady naczelne *teologiae naturalis* i filozofii moralnej, są zdadne do równie wyrazistych dowodów, jak prawdy geometryczne, a także, jeżeli nie są one zdolne do rzeczonych dowodów, to jaka jest natura ich pewności, do jakiego stopnia można doprowadzić wzmiankowaną pewność, i czy ów stopień jest wystarczający do zupełnego przekonania?”. W pytaniu tym zawarte jest wyraźnie wątplenie tamtych czasów. Nie chodziło tu o konkretne problemy metafizyczne i możliwe rozwiązania, lecz o „sens metafizyki”. Tą drogą idzie też i Kant, który, podobnie jak zwycięzca powyższego konkursu (Moses Mendelssohn), jedynie radykalizował pewne krytyczne tendencje, które od dawna narastały w filozofii. Pytanie, jakie pojawia się w tym kontekście, brzmi: czym jest Kantowska krytyka metafizyki już w okresie przedkrytycznym?, czy ma ona znaczenie rewolucyjne, czy też jest tylko próbą ewolucyjnego przekształcenia zastanej metafizyki? Odpowiedź na to pytanie jest trudna. Wolff prowadził metafizykę ku odwracaniu się od doświadczenia, rzeczywiste stawało się w niej to, co jedynie dawało się niesprzecznie pomyśleć. Lecz myśl Kanta już w tym okresie nie jest tylko problemem metafizyki jako części filozofii. Należy podkreślić, że cały okres przedkrytyczny jest czymś znacznie więcej niż tylko sporem z metafizyką i konstytuowaniem nowej metafizyki. Kant w tym okresie dokonuje zmiany całego sensu filozofii. Okres ten pokazuje bowiem,

jak załamuje się idea filozofii metafizycznej, czy też metafizycznego uprawiania filozofii. Dlatego na okres przedkrytyczny należy patrzeć dwojako: po pierwsze, jako budowanie fundamentów nowej filozofii, myślenia krytycznego. Ale ciekawsze jest spojrzenie inne, jest to dostrzeganie tego, jak załamuje się w filozofii, ale i w kulturze pewien sposób myślenia, sposób myślenia metafizycznego. W pracy dostrzec można jednak, jak zbyt często autor koncentruje się na jednostkowych problemach metafizycznych rozwiązywanych na nowo przez Kanta. W tym wszystkim gubi się ów sposób myślenia metafizycznego, to zatem, co jest najważniejsze w przemianach filozofii XVIII wieku. Problem metafizyki nie może być zamieniany w problem rozwiązywania jednostkowych problemów metafizycznych.

Następny problem, to wskazanie etapów przebiegu krytyki metafizyki w okresie przedkrytycznym. Temu problemowi poświęca autor obszerny rozdział trzeci, przywołując różne periodyzacje. Jak słusznie wskazuje, krytyka ta osadzona była w realiach epoki. Wydaje się jednak, że - bez względu na wyróżnione etapy - należy wyraźniej podkreślać, że najmocniejszym fundamentem, na którym Kant buduje zarówno swą późniejszą filozofię krytyczną, jak też dokonuje krytyki metafizyki w okresie przedkrytycznym, jest fundament nauk przyrodniczych. Często się zapomina, że Kant rozpoczyna swą działalność filozoficzną wcale nie jako filozof w dzisiejszym znaczeniu tego słowa. Kant jest najpierw przyrodnikiem, dzięki Martinowi Knutzenowi zwraca się ku nauce i problemom naukowym. Należy przypomnieć, że okres przedkrytyczny zaczyna się w twórczości Kanta w latach sześćdziesiątych, natomiast do około 1756 roku zajmuje się Kant głównie problemami przyrodoznawstwa. Najważniejszą pracą tego okresu jest *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755), w której próbuje uzgodnić naukę Newtona z objawieniem. W takiej właśnie kolejności. Kanta fascynowało mechaniczne przyrodoznawstwo. Znamiennym faktem jest bowiem, że chociaż porzucił on metafizykę Wolffa, i porzuca różne filozofie, to nigdy nie porzucił fizyki Newtona i przyrodoznawstwa. Pozostał temu wiemy nawet w okresie krytycznym nie tylko prowadząc pasjonujące rozmowy na tematy przyrodnicze, ale też publikując w roku 1785 (cztery lata po wydaniu pierwszej *Krytyki...* i w roku wydania *Uzasadnienia metafizyki moralności*) rozprawę przyrodniczą *Über die Vulkane in Monde*. Ten fakt godny jest podkreślenia nie tylko dlatego, że w okresie krytycznym pojawiają się w tym kontekście nowe problemy dla filozofii, ale również z innego powodu. To właśnie metafizyka Leibniza-Wolffa nie pasowała do teorii Newtona. I to był główny powód jej odrzucenia. W biografii napisanej przez Wasianskiego mówi się nawet o tym, że Kant chciał napisać jeszcze jedno wielkie dzieło na temat przejścia od fizyki do metafizyki. Również dopiero w tym kontekście da się zrozumieć zainteresowanie Kanta jasnowidztwem Swedenborga i -

rzecz znamienna - surowsza ocena racjonalistycznej metafizyki niż tego wizjonerstwa. Fantastyczne wizje szwedzkiego myśliciela były bliskie jego własnym teoriom naukowym, a przecież z nauką nie miały nic wspólnego. (Później Kant powie, że najdziksze hipotezy są znośniejsze, niż powoływanie się na czynniki nadprzyrodzone). Kant rozumiał, że wizjoner Swedenborg „przypadkiem” może dojść do wyników bliskich nauce, zaś „racjonalistyczna metafizyka” nie może tego uczynić nawet przypadkowo. Trzeba zatem pamiętać, że nie da się zrozumieć Kanta, a szczególnie jego krytyki metafizyki, bez podkreślenia przeświadczenia o słuszności nauki Newtona. To właśnie akceptacja naukowego obrazu świata prowadzi najpierw do krytyki metafizyki w okresie przedkrytycznym, a później do poszukiwań możliwości pogodzenia świata konieczności ze światem wolności. Słowem, należy dosadniej podkreślać, że Kant nie jest zadowolony z panującej metafizyki jako uczony-przyrodnik.

Powyższe uwagi nie ujmują wartości książki i roli, jaką może odegrać w prezentacji przedkrytycznej metafizyki Kanta. Są raczej problemami, które pojawiły się w trakcie jej czytania i dowodzą, że jest to praca zmuszająca do myślenia. Autor omawia w niej sprawy wyjątkowo trudne, zarówno dla filozofii, jak i samego kantyzmu. Mimo tak wielkiego stopnia trudności została ona napisana jasno, prostym językiem, bez zawilości stylistycznych. Otrzymaliśmy też rozprawę ważną dla polskiego środowiska filozoficznego i dla współczesnego problemu metafizyki. Propozycja myślowa jest interesująca zarówno dla doksografii, jak i filozofii teoretycznej z przewagą jednak - co należy podkreślić - badań historycznych. Jeśli zważymy, że problemy metafizyczne coraz częściej powracają we współczesnej myśli filozoficznej, to jest to też interesujące studium na tematy aktualne.

ANDRZEJ S. WÓJCIK

ROZWAŻANIA O LUDZKIEJ EGZYSTENCJI

Władimir A. Koniew, Witalij L. Liehcier: *Znak: igra i suszcznost. Samarskije sieminary.* Izdatielstwo „Samar-skij Uniwersitet”, Samara 2002, 182 s.

Pierwszy z autorów omawianej publikacji, profesor Władimir Koniew, w latach 90. współpracował z Instytutem Filozofii Uniwersytetu Śląskiego jako *visiting professor*, zajmując się szczególnie filozofią kultury i filozofią nauki. Był i nadal jest związany z państwowym Uniwersytetem w Samarze, gdzie kieruje Katedrą Filozofii na Wydziale Humanistycznym. W obszarze tych zainteresowań powstała najnowsza książka *Znak: gra i istota rzeczy*, której współautorem jest profesor Witalij Liehcier.

Praca ta jest owocem odbywającego się do chwili obecnej, comiesięcznego seminarium, obejmującego swoim zakresem analizę najważniejszych tekstów filozoficznych XX wieku, poświęconych szeroko rozumianej filozofii kultury i ludzkiej egzystencji. Seminarium, odbywające się na Uniwersytecie w Samarze od ponad dziesięciu lat, jest pięknym przykładem długofalowej współpracy zespołu, gdyż uczestniczą w nim filozofowie, psycholodzy, socjolodzy, kulturoznawcy różnych uniwersytetów, instytucji naukowych i szkół z rejonu Samary. Zapraszani są na nie także uczeni z Moskwy, Sankt-Petersburga, Nowosybirsk i innych miast Rosji.

Prezentowana książka zawiera 13 wykładów wygłoszonych na sześciu wybranych seminariach w roku akademickim 2001/2002. Ujmując rzecz ogólnie, wszystkie one są poświęcone problemowi znaku (wyrażania, sensu, znaczenia, istotności itp.) w filozofii XX wieku. Zainteresowania naukowe uczestników seminarium spowodowały jednakże koncentrację badań na analizie ontologicznych problemów ludzkiego istnienia, fenomenologii kultury i filozoficznej krytyce zdolności kulturowych człowieka. Zwrócono uwagę na dwudziestowieczne teksty filozoficzne poświęcone przede wszystkim społecznym aspektom i funkcjom znaku, które to poprzez znak pozwalają zobaczyć swoistość społecznego czy kulturowego bycia człowieka. Pytanie, jakie powtarzało się w trakcie seminarium brzmiało: *Co daje, albo może dawać analiza świata znaków (wyrażeń) dla zrozumienia socjokultury świata?* (s. 8), gdzie świat znaczenia znaku rozważano z perspektywy nie tyle czysto semiotycznej, ile jako świat człowieka i jego kultury.

Szczegółowy zakres tematyczny zamieszczonych w książce wystąpień dobrze oddają ich tytuły podane w nawiasie. Wykłady te dotyczą następujących autorów i dzieł filozofów XX wieku i, co ważne, w każdym wypadku są to przedstawiciele zachodniej orientacji filozoficznej:

1. E. Husserl: *Logische Untersuchungen. Bd.II. Untersuchung I. Ausdruck und Bedeutung* (Koncepcja znaku w fenomenologii Husserla; Wyrażenie i sens: znaczenie tej problematyki dla zrozumienia społecznej rzeczywistości);

2. J. Derrida: *La voix et le phénomène* (Rozumienie znaku i dekonstrukcja metafizyki, Derrida kontra Husserl; J. Derridy dekonstrukcja husserlowskiej analizy wyrażenia i znaczenia);

3. J. Derrida: *Différance* (Znak i różnica w koncepcji J. Derridy; Epoka, uchwycona w literze, lub Życie filozofii po jej śmierci);

4. G. Deleuze: *Marcel Proust et les signes* (Znaki i uspołecznienie: Deleuze o znakach; Filozofia sztuki G. Deleuze'a);

5. L. Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* (Gra językowa jako społeczne poznanie *a priori*; L. Wittgenstein: powrót do lingwistyki jako powrót do antropologii);

6. J. Derrida: *De la Grammatologie* (Zrozumienie pisma i metoda dekonstrukcji w książce *O gramatologii* J. Derridy; Grammatologia: jak możliwy jest sens; Przekreślone słowo: paradoksy wyrażenia).

Nie sposób w krótkiej recenzji omówić każde wystąpienie z osobna. Zauważmy tylko, że prezentowana książka jest bardzo interesującym przykładem percepcji wybranych prac filozofii XX wieku przez naukowców pracujących na gruncie współczesnej filozofii i kultury rosyjskiej. Podkreślają oni zgodnie, że: „ludzkie istnienie mówi zawsze i wszędzie jakimś językiem”. Dlatego analiza języka i występujących w nim znaków, pozwala zrozumieć to istnienie (Koniew, s. 81). Zdaniem profesora Liehciera życie objawia się jako „dziwna gra, w której niemożliwy jest jakikolwiek transcendentny przystanek” (s. 89). Autorzy analizują wpływ, jaki nawrót do lingwistyki i antropocentryzmu w filozofii wywiera na zrozumienie prawdy, wartości czy absolutów. Jeden z wniosków mówi, że wpływ ten jest destrukcyjny i człowiekowi nie pozostaje nic innego, jak tylko szukać absolutów w sobie, w swym własnym istnieniu (s. 90). Tak więc, oprócz walorów czysto poznawczych i informacyjnych dla czytelników prowadzących badania w tym zakresie, książka może stanowić ciekawy materiał porównawczy, na co przede wszystkim zwracają swą uwagę i co akcentują uczeni rosyjscy.

Praca ta ma także duże walory dydaktyczne dla wszystkich zainteresowanych tą problematyką, a czytających w języku rosyjskim, bo prezentuje zwięzłe omówienie, syntezę i konsekwencje poszczególnych stanowisk. Napisana jest żywym językiem, oddającym atmosferę seminarium. Poszczególne wykłady poprzedzane są krótkimi wprowadzeniami przewodniczą-

cego każdej dyskusji oraz polemicznymi uwagami podsumowującymi ze strony uczestników.

Dodajmy, że omawiana książka jest czwartą z rzędu pozycją z serii „Seminaria samarskie”. Poprzednimi były:

1. W. A. Koniew: *Sieminarskije biesiedy po „Kartezijskim razmyszleniam” M.K. Mamardaszwili*. Samara, Samarskij Uniwiersitiet, 1996, 106 s.;
2. W. A. Koniew: *Kritika sposobnosti byt (Sieminary po „Bytiju i wriemieni” Martina Hajdeggera)*. Samara, Samarskij Uniwiersitiet, 2000, 174 s.;
3. W. A. Koniew: *Transcendentalnyj empirizm Żylja Dielieza: Sieminary po „Razlicziu i powtorieniu”*. Samara, Samarskij Uniwiersitiet, 2001, 140 s.

Więcej informacji na ich temat, czy też innych publikacji wydawnictwa „Samarskij Uniwiersitiet” można uzyskać pod adresem «hyperlink „mailto:lekhtsier@ssu.samara.ru” », pod którym można także zamówić te pozycje.

CONTENTS

DISSERTATIONS AND ARTICLES

Bogusław Wolniewicz - <i>Situations and Objects in Ontology of Facts</i>	5
Wojciech Herman - <i>Idea of Infinity in Philosophy of Descartes</i>	13

POLEMICS AND DISCUSSIONS

Zbigniew Musiał - <i>Decline of Rationalism</i>	37
Bohdan Chwedeńczuk - <i>Against Trans-Empirics</i>	63
Jan Zubelewicz - <i>Philosophy of Education - Replay to Polemist</i>	69

TEACHING PHILOSOPHY, INSTRUCTIVE MATERIALS

Maciej Woźniczka - <i>Philosophy of Education and Grounds for Learning of Philosophy</i>	75
Tomasz Sahaj - <i>New, Better World. An Analysis of Three Utopias</i>	85

POLISH AFTER-WAR PHILOSOPHY

Paweł Okołowski - <i>Stanisław Lem</i>	103
Stanisław Judycki, Jacek Wojtysiak - <i>Antoni B. Stępień</i>	129

IN THE PHILOSOPHERS ' WORKSHOPS

<i>Habilitations in Philosophy - 2002</i>	151
Tomasz Zarębski - <i>An Outline of Doctor's Thesis</i>	157

RECONSTRUCTIONS, INTERPRETATIONS, SURVEYS

Bohdan Chwedeńczuk - <i>Przełęcki's Philosophy</i>	163
Krystyna Krauze-Błachowicz - <i>Alan of Lille (c. 1116-1202/3)</i>	181
Justyna Myszkowska - <i>St. Brzozowski as a Philosopher of Religion</i>	193
Damian Leszczyński - <i>Epistemology and History of Science in Writings of Georges Canguilhem</i>	203
Piotr Labenz - <i>Husserl: Desire for Apodictic</i>	219

ANNOUNCEMENTS, NEWS, ARCIVAL MATERIALS

Magdalena Czubak - <i>Aelred of Riavaulx - The Problem of Human Soul's Destiny after its Separatum form the Body</i>	227
Marta Kasztelan - <i>Archaeology and Genealogy of Knowledge. Meaning of the Order of Discourse in Michel Foucault's Writings</i>	235

REVIEWS AND NOTES

Łukasz Dominiak - <i>Modern Community or Liberals versus Communitarians</i> (M. N. Jakubowski, A. Szahaj, K. Abriszewski, red.: <i>Indywidualizm, wspólnotowość, polityka</i> . Toruń 2002).....	245
Witold P. Glinkowski - <i>Revelation of Divine Misery</i> (H. Jonas: <i>Idea Boga po Auschwitz</i> . Kraków 2003).....	253
Christopher Hoefler - <i>In Sphere of Aporia of Naming the Unspeakable</i> (Ks. J. Sochom <i>Bóg i język</i> . Warszawa 2000).....	261
Wojciech Herman - <i>Aristotle according to Heidegger</i> (M. Heidegger <i>Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie</i> . Frankfurt am Main 2002).....	267
Eryk Łażewski - <i>Futura Contingentia</i> (Z. N. Brzozy: <i>O bożej przyszłości i przyszłych zdarzeniach</i> . Poznań 2000).....	271

Tomasz Pawlikowski - <i>Aristotle in Italian</i> (E. Berti: <i>Wprowadzenie do metafizyki</i> . Warszawa 2002).....	275
Joanna Pieregończuk-Kowalska - <i>Educational Role of Dialogical Philosophy</i> (B. Zielewska: <i>Dialog we współczesnej edukacji filozoficznej</i> . Olsztyn 2002).....	283
Marek Szulakiewicz - <i>Religion as Our Experience</i> (M. Jung: <i>Erfahrung und Religion</i> . Freiburg 1999).....	289
Marek Szulakiewicz - <i>Kants Pre-Critical Metaphysics</i> (Ks. K. Śnieżyński: <i>Immanuela Kanta krytyka metafizyki klasycznej w okresie przedkrytycznym</i> . Poznań 2002).....	295
Andrzej S. Wójcik - <i>Remarks on Human Existence</i> (A. Koniew, W. L. Liehcier: <i>Znak: igra i suszcznost</i> . Samara 2002).....	301
INHALTSVERZEICHNIS.....	307

INHALTSYERZEICHNIS

AUFSATZE UND ABHANDLUNGEN

Bogusław Wolniewicz - <i>Situationen und Gegenstände in Ontologie der Tatsachen</i>	5

Wojciech Herman - <i>Idee der Endlosigkeit in Philosophie des Descartes</i>	13

POLEMIKEN UND DISKUSSIONEN

Zbigniew Musiał- <i>Untergang des Rationalismus</i>	37

Bohdan Chwedeńczuk - <i>Gegen Den Transempiristen</i>	63

Jan Zubelewicz - <i>Philosophie der Bildung - Antwort der Polemikerin</i>	69

DIDAKTIK DER PHILOSOPHIE, LEHRMATERIALIEN

Maciej Woźniczka - <i>Philosophie der Bildung und die Grunde des Unterrichts der Philosophie</i>	75

Tomasz Sahaj - <i>Neue, Bessere Welt. Eine Analyse von drei philosophischen Utopien</i>	85

POLNISCHE PHILOSOPHIE NACH DEM KRIEGE

Paweł Okołowski - <i>Stanisław Lem</i>	103

Stanisław Judycki, Jacek Wojtysiak - <i>Antoni B. Stepień</i>	129

IN DEN ARBEITSSTÄTTEN DER PHILOSOPHEN

<i>Habilitationen auf dem Gebiet der Philosophie - 2002</i>	151

Tomasz Zarębski - <i>Abriss der Doktorarbeit</i>	157

REKONSTRUKTIONEN, INTERPRETATIONEN, UBERSICHTEN

Bohdan Chwedeńczuk - <i>Philosophie Marian Przełęckis</i>	163

Krystyna Krauze-Błachowicz - <i>Alan von Lille (um. 1116-12013)</i>	181

Justyna Myszkowska - <i>Stanisław Brzozowski als Philosoph der Religion</i> ..	193

Damian Leszczyński - <i>Erkenntnistheorie und Geschichte der Wissenschaft bei Georges Canguilhem</i>	203

Piotr Labenz - <i>Husserl: Sucht nach Apodiktizität</i>	219

BERICHTE, MITTEILUNGEN, ARCHIVMATERIALIEN

Magdalena Czubak - <i>Aelred von Riavault - das Problem der Bestimmung der Seele nach der Trennung von Leib</i>	227

Marta Kasztelan - <i>Archäologie und Genealogie des Wissens. Bedeutung der Ordnung des Diskurses bei Michel Foucault</i>	235

REZENSIONEN UND NOTEN

Łukasz Dominiak - <i>Moderne Gemeinschaft, oder Liberalen gegen Kommunitaristen</i> (M. N. Jakubowski, A. Szahaj, K. Abriszewski, red.: <i>Indywidualizm, wspólnotowość, polityka</i> . Toruń 2002).....	245

Witold P. Glinkowski - <i>Offenbarung der göttlichen Armut</i> (H. Jonas: <i>Idea Boga po Auschwitz</i> . Kraków 2003).....	253

Christopher Hoefler - <i>Über die Aporie des Nennens des Unaussprechlichen</i> (Ks. J. Sochoń: <i>Bóg i język</i> . Warszawa 2000).....	261

Wojciech Herman - <i>Aristoteles nach Heidegger</i> (M. Heidegger: <i>Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie</i> . Frankfurt am Main 2002) ..	267

Eryk Łażewski - <i>Futura Contingentia</i> (Z. N. Brzozy: <i>O bożej przewidy i przyszłych zdarzeniach</i> . Poznań 2000).....	271
Tomasz Pawlikowski - <i>Italianisch Aristoteles</i> (E. Berti: <i>Wprowadzenie do metafizyki</i> . Warszawa 2002).....	275
Joanna Pieregończuk-Kowalska - <i>Erzieherische Eigenschaft der dialogischen Philosophie</i> (B. Zielewska: <i>Dialog we współ- czesnej edukacji filozoficznej</i> . Olsztyn 2002).....	283
Marek Szulakiewicz - <i>Religion als unsere Erfahrung</i> (M. Jung: <i>Erfahrung und Religion</i> . Freiburg 1999).....	289
Marek Szulakiewicz - <i>Kants Vorkritische Metaphysik</i> (Ks. K. Śnieżyński: <i>Immanuela Kanta krytyka metafizyki klasycznej w okresie przedkrytycznym</i> . Poznań 2002).....	295
Andrzej S. Wójcik - <i>Betrachtungen über menschliche Existenz</i> (A. Koniew, W. L. Liehcier. <i>Znak: igra i suszcznost</i> . Samara 2002) ...	301
CONTENTS.....	305

3.02.20

Paweł 888%

psychologia