

Edukacja filozoficzna

**UNIwersYTET
WARSAWSKI**

37 2004 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, 2004

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

VI Międzynarodowe Sympozjum „Metafizyka w Filozofii”:

Katarzyna Stępień - <i>Metafizyka w filozofii (Wprowadzenie)</i>	5
Mieczysław A. Krąpiec OP - <i>Specyfika realistycznej metafizyki</i>	7
Henryk Kiereś - <i>Spór o koncepcję poznania metafizycznego</i>	21
Andrzej Maryniarczyk SDB - <i>Spór o przedmiot metafizyki realistycznej</i>	37
Vittorio Possenti - <i>Filozofia po nihilizmie. Zadanie filozofii bytu i „trzecie żeglowanie”</i>	53

*

Jean-Pierre Vernant - <i>Mityczne aspekty pamięci i czasu</i>	67
Anna Kossowska - <i>Ludwig Feuerbach - filozof nieznany (w Polsce)</i>	87
Ks. Krzysztof Śnieżyński - <i>Okres przedkrytyczny i krytyczny w filozofii Immanuela Kanta: zwrot czy kontynuacja?</i>	97
Anna Wójtowicz - <i>Zdania i nazwy</i>	115

POLEMIKI I DYSKUSJE

Witold Mackiewicz - <i>Wartość i sens życia ludzkiego</i>	123
Bohdan Chwedeńczuk - <i>Donalda Davidsona zwierzęta „racjonalne” i zwierzęta racjonalne</i>	141
Marcin Gokieli - <i>W obronie transempiryzmu</i>	147

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE

Witold M. Nowak-W kwestii tak zwanej integralnej koncepcji filozofii ..	157

POLSKA FILOZOFIA POWOJENNA

Krystyna Zamiara - <i>Jerzy Giedymin</i>	169
Stanisław Krajewski - <i>Andrzej Grzegorzczak</i>	185
Zbigniew Zwoliński - <i>Henryk Jankowski</i>	205
Józef Niżnik - <i>Hanna Buczyńska-Garewicz</i>	213

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW

<i>Habilitacje w dziedzinie filozofii - 2003</i>	223

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

Lech Szyndler - <i>Racje odrębności intelektu od człowieka na podstawie „Commentarium magnum in Aristotelis de Anima Libros” Awerroesa</i>	259
Romana Patyk - <i>Sokrates wiszący</i>	269
Witold P. Glinkowski - <i>Levinas a Buber, czyli problem symetryczności relacji Ja-Ty</i>	283
Wojciech Torzewski - <i>Pojęcie przeżycia u progu filozofii hermeneutycznej</i> ..	297
Rafał Michalski - <i>Pojęcie aury w późnej twórczości Waltera Benjamina</i> ...	311
Rafał Wonicki - <i>Demokratyczne państwo prawa jako próba pojednania liberalnego i socjalnego paradygmatu prawnego w teorii Jürgena Habermasa</i>	327

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA

Joanna Ziółkowska - <i>Stulecie Polskiego Towarzystwa Filozoficznego i dwustulecie śmierci Immanuela Kanta</i>	339
Alan z Lille - <i>Skarga Natury</i>	345
Arystoteles - <i>O powstawaniu i niszczeniu</i>	367
Andrzej Pokulniewicz - <i>Komentarz do Arystotelesa „O powstawaniu i niszczeniu”</i>	375

RECENZJE I NOTY

Ewa Borowiecka - <i>Władysław Tatarkiewicz w historii kultury (Władysław Tatarkiewicz. W siedemdziesięciolecie I wydania „Historii filozofii” . Katowice 2003)</i>	385
Bohdan Chwedeńczuk - <i>Ważna książka o Ajdukiewiczu (A. Jedynak: Ajdukiewicz. Warszawa 2003)</i>	389
Paweł S. Czarnecki - <i>U podstaw etyki (M. Posenko, red.: Osnovy etickich znani. Sankt-Petersburg 2002)</i>	395
Łukasz Dominiak - <i>Zygmunta Baumana człowiek bez właściwości (Z. Bauman: Razem, osobno. Kraków 2003)</i>	401
Michał C. Jankowski - <i>W poszukiwaniu adekwatnego ekologizmu (I. S. Fiut: Ekofilozofia. Kraków 2003)</i>	407
Justyna Kurczak - <i>Włodzimierz Sołowjow - drogi myśli (J. Dobieszewski: Włodzimierz Sołowjow. Warszawa 2002)</i>	411
Piotr Michalski - <i>Włoska metafizyka (E. Berti: Wprowadzenie do metafizyki. Warszawa 2002)</i>	417
Andrzej Muchowicz - <i>Dlaczego metadyskurs „dialektyki otwartej”? (S. Sarnowski: Paradoxy i absurdy filozofii. Bydgoszcz 2002)</i>	423
Marek Olejniczak - <i>Rozważania o eutanazji (N. Aumonier, B. Beignier, P. Letefiier: Eutanazja. Warszawa 2003)</i>	425
Włodzimierz Zięba - <i>Dekonstrukcją zwalczając postmodernizm - casus Christophera Norrisa (Ch. Norris: Dekonstrukcją przeciw postmodernizmowi. Teoria krytyczna i prawo rozumu. Kraków 2001)</i>	429
Natalia Żelasko - <i>Zachęta do filozofii (J. Wojtysiak: Pochwała ciekawości. Kraków 2003)</i>	437
Bartosz Żukowski - <i>Poetyka doświadczenia (G. Bachelard: Kształtowanie się umysłu naukowego. Gdańsk 2002)</i>	441
INHALTSVERZEICHNIS.....	446
CONTENTS.....	448

**VI MIĘDZYNARODOWE SYMPOZJUM
METAFIZYKA W FILOZOFII
(KUL, Lublin 11 XII 2003)**

KATARZYNA STĘPIEŃ
Katolicki Uniwersytet Lubelski

**METAFIZYKA W FILOZOFII
(WPROWADZENIE)**

Prezentujemy wybrane teksty wykładów plenarnych wygłoszonych podczas VI Międzynarodowego Sympozjum na temat *Metafizyka w filozofii* z cyklu *Zadania współczesnej metafizyki* (Lublin, 11 XII 2003). Sympozjum zostało zorganizowane w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim przez Katedrę Metafizyki KUL, Katedrę Filozofii Sztuki KUL i Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu (oddział *Societa Internazionale Tommaso d'Aquino*).

W sympozjum wzięli udział filozofowie z takich ośrodków naukowych w Polsce, jak Uniwersytet Szczeciński, Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu, Uniwersytet Wrocławski, Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej i Katolicki Uniwersytet Lubelski, a także zagranicznych, jak Università di Venezia.

Podczas sympozjum przedyskutowano problem zadań metafizyki w filozofii. Zwrócono uwagę na metafizykę realistyczną oraz na jej przemiany, którym ulegała na przestrzeni dziejów. Wśród przemian tych są między innymi próby jej esencjalizacji, ontologizacji, antropologizacji, a także ideologizacji. Wykładom w sesji plenarnej ukazującym specyfikę realistycznej metafizyki (część I sympozjum *O rozumienie metafizyki*) towarzyszyły obrady oraz dyskusje w ramach czterech sekcji (część II sympozjum pt. *Dzieje metafizyki*).

W obradach sekcji zatytułowanej „Problem esencjalizacji metafizyki” kierowanej przez prof. dr hab. Piotra Jaroszyńskiego wykłady wygłosili: prof. dr hab. Marian Wesoły pt. *Inspiracje platońskiego „Parmenidesa” w diaforetycznej wykładni metafizyki Arystotelesa*; ks. prof. dr hab. Iwo E. Zieliński OFMC pt. *Jan Duns Szkot: rozumienie metafizyki i jej przedmiotu*; dr Roman Majeran pt. *Metafizyka „nominalistycznego konkretyzmu”, jej źródła i konsekwencje (W. Ockham)*. W dyskusji w sekcji na temat ontologizacji metafizyki, którą prowadził dr Przemysław Gut, udział wzięli: dr Bogusław Paż z wykładem *Geneza nowożytnej metafizyki reprezentacji (od F. Suaresa do Ch. Wolffa)*; prof. dr hab. Jan Czerkawski z wykładem *Początki me-*

tafizyki nowożytnej (*R. Descartes, G. Berkeley*) oraz prof. dr hab. Honorata Jakuszeko z wykładem *Metafizyka „subiektywistycznego operacjonizmu” i krytyka metafizyki tradycyjnej (I. Kant)*.

Dyskusja w sekcji zatytułowanej „Problem antropologizacji metafizyki” przeprowadzona pod kierunkiem s. prof. dr hab. Zofii J. Zdybickiej USJK objęła następujące wykłady: *Heideggera analiza fundamentalna „Dasein” jako próba stworzenia filozofii pierwszej*, wygłoszony przez ks. dr Jarosława Jagiełłę; *Hegla metafizyka „pojęcia absolutnego”* przedstawiony przez prof. dr hab. Wojciech Chudego; oraz *Metafizyka „obiektywistycznego irrealizmu” (E. Husserl)* wygłoszony przez dr Zofię Majewską. W sekcji pt. „Problemu ideologizacji metafizyki” kierowanej przez dr Agnieszkę Lekką-Kowalik udział wzięli: prof. dr hab. Tadeusz Szubka z wykładem *Metafizyka schematów pojęciowych*; dr hab. Piotr Gutowski z wykładem *Metafizyka zdarzeń i procesów*; oraz dr Paweł Bytniewski z wykładem pt. *Metafizyka hermeneutycznej interpretacji*.

III część sympozjum zatytułowana *Perspektywy filozofii* objęła podsumowanie dyskusji toczonych w poszczególnych sekcjach oraz wykład gościa specjalnego tegorocznego sympozjum - wybitnego filozofa prof. Vittorio Possentiego pt. *Spojrzenie na przyszłość filozofii*. V. Possenti, profesor filozofii z Università di Venezia, zajmuje się metafizyką, etyką oraz filozofią polityki, a szczególnie stanem filozofii współczesnej dotkniętej nihilizmem.

Materiały obejmujące wszystkie wykłady - plenarne i sekcyjne - oraz wnioski z dyskusji plenarnych, zostaną opublikowane w osobnym, VI już tomie z cyklu „Zadania współczesnej metafizyki”.

MIECZYŚLAW A. KRĄPIEC OP

Katolicki Uniwersytet Lubelski

SPECYFIKA REALISTYCZNEJ METAFIZYKI

Istniejąca niemal trzy tysiące lat europejska kultura humanistyczna była i jest osadzona w filozofii i jej podstawowym, poznawczym rozumieniu, jakim jest metafizyka (domniemana lub wyraźnie sformułowana). Od samego początku poznanie filozoficzne służyło rozumieniu rzeczywistości świata rzeczy i ludzi, ale też pod wpływem filozofii poszerzyło się rozumienie tego, czym jest sama rzeczywistość. Poznanie rzeczywistości i jej rozumienie okazało się zależne od charakteru metafizycznego poznania. Taki stan rzeczy zmusza do postawienia pytania: jak należy uprawiać metafizykę, aby była ona pomocą w rozumieniu świata, w którym żyje człowiek? Namysł nad metafizycznym poznaniem ukazuje, że rozumienie realne rzeczywistego świata jest związane, jako z warunkiem koniecznym, z następującymi czynnikami: a) z przedmiotem filozoficznych dociekań; b) z charakterem ludzkiego poznania; c) ze zintegrowaną strukturą języka; d) z akceptacją określonego naukotwórczego pytania.

Istnienie różnorodnych systemów filozoficznych zmusza do postawienia pytania, czym jest filozofia jako racjonalne poznanie przedmiotowe? Filozofia - jako najstarsza dziedzina poznania - jest specyficznym rodzajem poznania rzeczywistości. Tu jednak wyłaniają się trudności: jak rozumieć samą rzeczywistość, dzięki czemu coś jest rzeczywiste, jak rozumieć ludzkie poznanie rzeczywistości, jaka jest struktura języka, który wyraża filozoficzne poznanie rzeczywistości, jak rozumieć filozoficzne poznanie wartościowe, sprawdzalne?

Przedmiot poznania filozofii. Filozofowie najpierw usiłowali rozumieć rzeczywistość jako zbiór konkretnych bytów: τὰ ὄντα [ta onta]. Doszukiwano się więc czynnika, który stanowi o tym, co jest rzeczywiste w sposób najpierwotniejszy, czyli szukano ἀρχή [arche]. Wskazywano na czynniki materialne: wodę, powietrze, ogień, ziemię. Gdy to okazało się niewystarczające, sięgnięto do czynników dostępnych tylko poznaniu intelektualnemu, jak prawo tożsamości (Parmenides) czy racjonalne, ogólne, konieczne struktury, zwane ideami (Platon), które jawiły się jako sensy wyrażen ogólnych („człowiek”, „koń”) ludzkiego języka.

Dla Platona rzeczywistość rzeczywista (ὄντως ὄν [ontos on]) była przedmiotem poznania intelektualnego: noezy, dianoezy i doksy (ta odsyłała do anamnezy). Arystoteles, znający dobrze próby filozoficznego poznania podjęte przez poprzedników, zwłaszcza Platona, nie mógł się zgodzić z ich

koncepcjami; za rzeczywistość uznał realnie bytujący świat konkretów, poznawalnych zmysłowo i intelektualnie, dzięki formie substancjalnej nadającej tożsamość złożonym konkretem. Substancje, czyli podmioty bytujące samodzielnie, są rzeczywistym bytem, w którym zapodmiotowane są właściwości (przypadłości); relacje międzybytowe można również nazwać bytem rzeczywistym. Substancje są intelektualnie poznawalne jako formy ogólne bytów (co przypomina Platonskie idee), dostrzegalne spontanicznie w zmysłowym oglądzie jako „ogół” i rozumiane intelektualnie jako przedmioty definicyjnego poznania - jako τό τί ἦν εἶναι [to ti en éinai]. Formy substancjalne - jako przedmioty definicji - stały się w nauczaniu filozofów arabskich, głównie Awicenny, tzw. naturą trzecią - zdolną do zaistnienia w intelekcie jako pojęcie, oraz w rzeczy jednostkowej jako podstawa konieczności. „Natury trzecie” są same z siebie konieczne, a gdy otrzymają od Boga istnienie (jako swą przypadłość), stają się konkretnymi bytami. W ten sposób główny trzon filozofii - metafizyka, mająca za przedmiot swego poznania „natury trzecie”, stała się (zwłaszcza po zhierarchizowaniu „natur trzecich” przez Jana Duns Szkota) metafizyką koniecznych predykatów (orzeczników) niezależnych od istnienia. Jan Duns Szkot uporządkował „natury trzecie” - od najszerzej natury bytowej, pojętej jako struktura wykluczająca sprzeczność, po naturę „tej oto” jednostki, nazwanej „haecceitas”.

W nurcie filozofii stojącej na stanowisku nieodróżniania aktu istnienia bytowego od jego treści ukształtowało się przeświadczenie, że racji rzeczywistości należy szukać w strukturze treściowej bytu, wyrażanej w pojęciach jako formach poznawczych obiektywno-subiektywnych. Takimi formami poznawczymi tworzonymi spontanicznie w poznaniu są powszechniki (uniwersalia), np. „człowiek”, „zwierzę”, „roślina”, „substancja”, i wreszcie tzw. forma bytu. Cechami pojęciowego (znakowego) poznania, na co wskazał Platon, są: ogólność, konieczność i stałość. One gwarantują wartość poznawczą. Ogólność poznania pochodzi od samego człowieka. Ponieważ człowiek nie jest w stanie poznać pojęciowo (jednostkowo) bogatej treści bytu, dlatego dokonuje spontanicznej schematyzacji abstrakcyjnej. Natomiast konieczność i stałość pojęciowego poznania pochodzą od samej rzeczy, która jest ukonstytuowana nieprzypadkowo.

Poznawcza wizja realnego świata dana w pojęciach ogólnych, koniecznych i stałych stała się powodem mylenia konieczności rzeczowej z powszechnością pojęciowego poznania: sposób pojęciowego poznania - powszechność - uprzedmiotowiono najpierw jako „ideę ogólną” (Platon), a następnie jako „formę samą z siebie ogólną” (Arystoteles), uznaną za czynnik konstytuujący bytowość (substancjalność rzeczy). Tymczasem rzecz sama w sobie jest strukturą konieczną, lecz nie ogólną, chociaż jest poznawana pojęciowo w formie ogólnej. A przecież sposób poznania nie

jest sposobem istnienia. Ogólność sposobu poznania jest jedynie ogólnością znakową, wytworzoną przez poznający intelekt. Znakowe (semiologiczne) poznanie - jako rozumienie sensu bytu - stało się w nurcie platonizmu i neoplatonizmu chrześcijańskiego i arabskiego sposobem filozoficznego poznania realnego świata. Doprowadziło to do filozoficznego subiektywizmu kartezjańskiego, wywodzącego się z arystotelesowsko-szkotowsko-suarezjańskiej scholastyki operującej semiologią sensów ogólnych. Uformował się mocny system esencjalistyczny, w którym orzeczniki koniecznościowe, wyrażające istotę rzeczy, jako orzeczniki metafizyczne przybrały postać (głównie za sprawą Suareza - mistrza szkoły jezuickiej) „pojęć obiektywnych”, przeciwstawionych „pojęciom subiektywnym”, czyli podmiotowym strukturom poznawczym wytworzonym przez intelekt poznający.

Wykształcony w szkole jezuickiej Kartezjusz uznał rozróżnienie „pojęć obiektywnych” i „pojęć subiektywnych” za podwojenie rzeczywistości; przyjął jedynie „pojęcia subiektywne” (posiadające tę samą treść co pojęcia obiektywne) jako to, co jest nam radykalnie dane w intelektualnym poznaniu. W następstwie znalezienia „archimedesowego punktu oparcia”, jawiącego się jako „cogito”, obiektywną rzeczywistość zamienił na rzeczywistość subiektywnych idei.

Rzeczywistość pojmowano jako treść świadomych przeżyć, które nazwano ideami. Idee uznano za podstawę rozumienia rzeczywistości w filozofii francuskiej, angielskiej oraz niemieckiej - w systemach Ch. Wolffa, I. Kanta, G. W. F. Hegla oraz E. Husserla i in. fenomenologów i fenomenologizujących egzystencjalistów. Rzeczywistość tak rozumiana została zamknięta w uniwersum ludzkiej świadomości i pojęta jako „kosmos idei”, które są w rzeczy samej jedynie znakami konkretnych bytów, jakimi są ludzie i rzeczy tworzące realny świat.

Pojęcie subiektywne - idea (jako znak rzeczy) - funduje sam przedmiot wartościowego poznania. Ważne jest tu jedynie „przedmiotowe bytowanie”, a więc zawartość idei. Jeśli idea jest jasna i wyraźna, to w niej znajdujemy przedmiot naszego wartościowego poznania filozoficznego. Kartezjusz dokonał zasadniczej zmiany funkcji pojęcia-idei: z przezroczystego pośrednika w poznawaniu treści realnych rzeczy, na sam przedmiot poznania. W scholastyce pojęcie było tym, „przez co poznajemy” („id quo cognoscimus”) - a u Kartezjusza (i później w kartezjanizmie) „tym, co poznajemy” („id quod cognoscitur”) - to, co jest wprost poznawane.

W filozofii subiektywistycznej sposób pojęciowego poznania stał się przedmiotem poznania. Zerwanie ze światem rzeczy realnie istniejących wprowadziło, jako namiastki rzeczy - idee, którymi stały się subiektywne przeżycia poznawcze i emocjonalne. A te stanowią dziedzinę znaków rze-

czy. Są to znaki naturalne, tworzone spontanicznie przez człowieka, ale nie są one bytami istniejącymi rzeczywiście, niezależnie od człowieka.

Dalej w subiektywizmie można się posunąć już tylko do znaków umownych języka - dokonało się to w nurtach filozofii analitycznej, rozważającej znaki samych znaków, czyli język, który uznano za warunek aprioryczny rozumienia samej filozofii.

Wartość systemów filozoficznych można mierzyć wartością ich przedmiotu poznania. Jednak subiektywnie obierana „przedmiotowość” nie może być uznana za rzeczywistość realnie istniejącą, a jedynie ona stanowi ostateczną instancję rzeczowości poznania prawdziwościowego. Stąd systemy subiektywistyczne, jak kartezjanizm, empiryzm angielski, leibnizjanizm, wolffizm, kantyzm, heglizm i pokantowskie prądy fenomenologiczne z ich rozmaitymi formami nie mogą pretendować do racjonalnej filozoficznej interpretacji rzeczywistości istniejących osób i rzeczy (nie znaczy to, że niektóre ich sformułowania nie przystają do rzeczywistości).

W filozoficznych dociekaniaх nad tym, czym jest rzeczywistość, wyjątkiem okazał się w XIII w. św. Tomasz z Akwinu, który dostrzegł fakt istnienia konkretnych bytów jako rację ich realnego bytowania. Jak to później sformułował Franciszek Sylwester z Ferrary, to „pod aktualnym istnieniem” wytwarzają się realne treści bytowe. Fakt istnienia bytów jest oczywisty dla poznającego człowieka, jest najbardziej pierwotny, jest czymś, co w ludzkim poznaniu charakteryzuje poznanie zdroworozsądkowe, dotyczące konkretnie istniejącej rzeczywistości. Akwinata wyakcentował funkcję istnienia w bycie realnym - analogicznym. Byt jest rzeczywiście bytem dzięki swemu istnieniu nieutożsamiającemu się z formą-treścią-istotą. Istnienie, stanowiące rację bytowości każdej rzeczy, stanowi podstawę rozumienia rzeczywistości, nawet rzeczywistości najwyższej, jaką jest Bóg, będący istnieniem czystym i zarazem pierwszym źródłem każdego istniejącego, konkretnego bytu.

Metafizyka bytu to racjonalne, uzasadnione, intelektualnie sensowne, sprawdzalne poznawanie istniejącej rzeczywistości bytów konkretnych - poznawanie aż do granic afirmacji Bytu absolutnego, który jest istnieniem sam przez się, będąc zarazem pierwszym źródłem istnienia całej rzeczywistości - istot duchowych i materialnych. Taki świat realnie istniejących bytów analogicznych jest poznawalny analogicznie w różnych formach analogicznego poznania. Stanowisko Akwinaty nie wszyscy akceptowali, gdyż wymagało ono uznania realnej nieutożsamości bytowej treści oraz istnienia aktualizującej tę treść.

Poznana treść bytu, wyrażona w pojęciach, zdawała się wyrażać całą realną zawartość bytu; stąd akt istnienia, „pod którym” kształtuje się realna treść, bywał uznany za „cechę” bytu, za jego „modalność”, a nie za czynnik konstytuujący realność bytu, a więc za podstawę samej rzeczywistości.

Fakt poznania. Czym jest poznanie? W naszym poznaniu „przywłaszczamy” sobie - interioryzujemy - istniejącą rzeczywistość. Owo zinterioryzowanie dokonuje się dzięki wytworzonym przez nas spontanicznie (lub w sposób zreflektowany) znakom. Poznawany przez nas dom, dąb, koń nie „wchodzą we mnie” swoją fizyczną zawartością, lecz przez system wytwarzanych znaków (symbolizowanych np. przez dziecko w schematycznych ujęciach domu, konia, drzewa). Sposób poznawania jako zinterioryzowanie rzeczy poznanych przez wytworzenie ich znaków jest dostrzegany niemal od początku opisów sposobu poznania.

W takim ujęciu poznania wyłania się problem - niestety ciągle bagatelizowany - czy spontanicznie wytworzone znaki w poznaniu zmysłowym (wrażenia) i intelektualnym (pojęcia) kontaktują nas z realnie istniejącymi bytami? Przecież znaki poznawcze są przez nas, w trakcie poznania, wytwarzane, to my sami kreujemy poznanie znakowe. Czy zatem fakt kreowania przez nas znaków poznawczych nie jest wytwarzaniem świata idoli - pojęć, które mogą tworzyć tylko jakiś odrębny świat znaków, oderwany od realnie istniejącego świata? Problem ten usiłowano wyjaśnić przez mniej lub bardziej dokładny opis procesów poznania zmysłowego i intelektualnego: od wrażeń powstałych w następstwie „oddziaływania” rzeczy (nieraz do realnego bólu), aż do „wyświetlania” treści pojęć. Były to jednak opisy procesu poznania, a nie wyjaśnienie realizmu poznania.

Można sądzić, że wrażenia zmysłowe, a następnie pojęcia, są nam dane *a priori* - jako wrodzone lub otrzymane od jakiejś inteligencji (*dator formarum*). W takim ujęciu poznanie (zwłaszcza intelektualne) sprowadzałoby się jedynie do operacji na znakach (które nie wiadomo w jaki sposób do nas dotarły). W tak pojętym poznaniu brakuje realnego, bezpośredniego (bez pośrednictwa znakowego) zetknięcia się z istniejącą rzeczą. Bezpośredni kontakt z rzeczą dokonuje się w „nadinteligibilnym” ujęciu istnienia, co może być wyrażone w sądzie egzystencjalnym: „A - istnieje”. Poznawczego ujęcia faktu istnienia nie można przedstawić w żadnym znaku poznawczym, w żadnym pojęciu, gdyż istnienie jest aktem prostym niepojęciowalnym, urzeczywistniającym treść bytu. Ta właśnie funkcja istnienia, urzeczywistniająca treść bytu konkretnego, jest też racją realistycznego ujęcia poznawczego znaku rzeczywistej treści tego bytu. Mając w bezpośrednim (niezapośredniczonym przez jakiś znak) styku poznawczym ujęty akt istnienia bytu, można natychmiast utworzyć sobie realistyczny znak treści tego bytu. Dokonuje się to w spontanicznym, zdroworozsądkowym oglądzie poznawczym rzeczywistości. Jednak w tym oglądzie istniejącej rzeczywistości bez afirmacji poznawczej przedznakowej aktu istnienia nie byłoby możliwe utworzenie spontaniczne realistycznych (dotyczących istniejących bytów) znaków poznawczych - naszych pojęć, które same w sobie nie są

przedmiotem, lecz „odsyłają” do rzeczy. A wówczas należałoby uzasadnić realizm tych znaków (pojęć) i całego naszego poznania - a to w normalnym ludzkim procesie poznania jest niepotrzebne, ponieważ zakłada rozmaite „a priori”, które można dowolnie mnożyć, nazywając to np. sceptycyzmem, dogmatyzmem, semirealizmem umiarkowanym. I to miało miejsce w uzasadnianiu realizmu naszego poznania w ciągu dziejów filozofii.

Filozofia realistyczna, wyjaśniająca byt realnie istniejący, posługuje się realizmem poznawczym, który się wyraża w: 1) afirmacji poznawczej aktu istnienia bytu; 2) konstruowaniu znaków poznawczych (naturalnych, spontanicznych, przezroczystych) rzeczy poznawanej w aktach spontanicznego poznania. Znaki te (pojęcia) są poznawane jedynie w poznaniu refleksyjnym: a) załączkowo w refleksji towarzyszącej; b) dogłębnie w refleksji aktowej, badającej spontanicznie utworzone znaki naturalne i znaki tworzone w ludzkim języku; 3) operacjach myślowych przebiegających wg praw logiki.

Obok realizmu filozoficznego istnieje szeroki nurt kierunków esencjalistycznych, idealistycznych, które analizują ludzkie znaki poznawcze a nie byt istniejący realnie. W tzw. filozofiach idealistycznych zamknięto się w świecie świadomości wypełnionym pojęciami, sądami, ideami - będącymi nie realnie istniejącymi bytami, lecz jedynie uświadomionymi (mniej lub bardziej) znakami bytu realnego, kreowanymi przez podmiot poznający. Nadto w aktach poznania - pod wpływem postulatu krytycyzmu poznania, zwrócono się w stronę refleksji poznawczej jako pierwotnego stanu świadomości - apercepcji. Zlekceważono doniosłość spontanicznego, a przez to źródłowego sposobu poznania, pogłębiając idealizm poznawczy, zrodzony z zesencjalizowania przedmiotu poznania. Tu sytuują się różnego rodzaju subiektywizmy poznawcze: kartezjanizm, wolffizm, leibnizjanizm, angielska filozofia sensualistyczna, kantyzm, transcendentalna filozofia germańska (J. G. Fichte, F. W. J. Schelling, Hegel), fenomenologia (będąca obiektywistycznym irrealizmem), usiłująca odnaleźć w pojęciu, jako przedmiocie, samą rzeczywistość, co jest utożsamieniem znaku z rzeczą, a także różne formy egzystencjalizmu - od M. Heideggera po J.-P. Sartre'a.

Język zintegrowany. Utworzone w spontanicznym poznaniu znaki realnie istniejących bytów - przezroczyste pojęcia, nie zatrzymujące uwagi poznawczej na aktach spontanicznego poznania, mogą być przekazywane innym ludziom przez system umownych znaków poznawczych, jakim jest ludzki język.

Język poprzez system znaków oznacza samą rzecz znaczoną i służy przekazaniu treści poznawczych. Język pełni funkcje syntaktyczne, semantyczne i pragmatyczne. W codziennym użyciu języka funkcje te są zintegrowane, wzajemnie się dopełniają i warunkują, tworząc sprawne narzędzie informacyjno-poznawcze. Nie znaczy to, że nie można wyróżnić tych funk-

cji i w razie potrzeby wyakcentować któreś z nich, jednak przeakcentowanie jednej z funkcji może dezintegrować język i powodować błędy poznawcze, zideologizowanie języka i realne kłamstwa.

W dziejach myśli filozoficznej można dostrzec przeakcentowanie, a nawet rozdzielenie poszczególnych funkcji języka. I tak np. starożytni ateńscy sofisci przesadnie wyakcentowali funkcję pragmatyczną języka; zachwalając swe umiejętności posługiwania się językiem, głosili, że odpowiednie używanie (πραγμα [pragma]) języka umożliwi karierę polityczną, gdyż sofistyka „tworzy” sensy i fakty językowe potrzebne dla polityka.

Również współczesna filozofia analityczna ogranicza się zasadniczo do analizy strony pragmatycznej języka, traktując, za L. Wittgensteinem, język jako system „gier językowych”.

Nie wolno rozrywać spójności syntaksy, semantyki i pragmatyki językowej, gdyż są one związane samą rzeczą znaczoną i wyrażane w języku jako zwartym systemie znakowym. To istniejąca rzecz „sprawdza” znaki, które ze swej natury nie są samodzielnie istniejącą „rzeczą”. Współcześnie można dostrzec manipulowanie językiem do tego stopnia, że dochodzi do nadużyć, aż do kreowania „faktów prasowych”, które stanowią substytut rzeczywistości w różnych działaniach polityczno-społecznych. Tworzenie nowych sensów przez odpowiednią pragmatykę językową stanowi zagrożenie dla życia poznawczego i społecznego, albowiem wprowadza doń nie tylko błąd, ale nawet kłamstwo, będące zagrożeniem dla życia osobowego, przyporządkowanego prawdzie, doboru i pięknu, jako istotnym wyznacznikom ludzkiej kultury.

Już Sokrates zaprotestował przeciw autonomizacji pragmatycznej funkcji języka, zwracając uwagę na to, że język ze swej natury wyraża sensy konieczne, które nie powstają w następstwie manipulowania użyciem języka. Najbardziej uwidacznia się to w życiu moralnym, gdzie dobro i cnota nie powstają dzięki zabiegom językowym. Cnoty, takie jak męstwo i sprawiedliwość, wskazane przez język, wyrażają sensy naturalne konieczne, albowiem język ze swej natury jest systemem znaków odzwierciedlających stany naturalne i konieczne rzeczywistości. Dlatego manipulacje językowe nigdy nie sprawią, że niesprawiedliwość stanie się sprawiedliwością, a tchórzostwo męstwem.

Myśl Sokratesa rozciągnął Platon z dziedziny moralności na całą poznawaną rzeczywistość. Zabieg Platona można tłumaczyć uprzedmiotowieniem sposobu rozumnego poznania, albowiem to sposób intelektualnego poznania rzeczy konkretnej, jednostkowej, jest ogólny. Jednak Platon związał język z przedmiotem poznania, a przez to uznał ogół (sensy ogólne języka) za konieczny przedmiot poznania, kierując się prawdopodobnie twierdzeniem Parmenidesa, że intelektualne pojmowanie i przedmiot inte-

lektualnego pojmowania jest tym samym:

[tautón d'esti noein te kai houneken esti nóema]).

U Platona przedmioty poznania są wyznaczone i określone przez akt poznania: noezy, dianoezy i doksy. Noeza jest intuicją ogólnego sensu - idei; dianoeza to rozumowanie będące operacją na sensach, głównie matematycznych; doksa to poznanie „cieni bytowych”, jakimi są jednostki, a rozumienie tego poznania odsyła do anamnezy, jako pierwotnego stanu poznawania ducha. Idee jako przedmioty wartościowego poznania same stanowią sensy konieczne, które mogą być partycypowane przez świat bytowych cieni, jakimi są jednostki materialne. Rozumienie ogólnego i koniecznego sensu wyrażanego w ideach stało się zadaniem filozoficznego poznania.

Takie zadanie filozofii wystąpiło w dużej mierze nawet u Arystotelesa, dla którego poznanie intelektualne (także filozoficzne) było intelektualnym ujęciem formy substancjalnej (samej ze siebie - ogólnej) jako czynnika wyznaczającego istotową definicję bytu, gdyż forma substancjalna stanowi podstawę definiowalności rzeczy.

Jeszcze silniejszy akcent na poznanie formy jako podstawę definiowalności bytu położyli filozofowie arabscy (głównie Awicenna) i za przedmiot metafizyki uznali tzw. naturę trzecią, stanowiącą istotny sens bytu, który, gdy istnieje w poznającym intelekcie, jest tzw. naturą-substancją drugą, czyli ogółem, a gdy istnieje realnie w przyrodzie, jest naturą-substancją pierwszą, czyli konkretem.

Jan Duns Szkot dokonując hierarchizacji „natur trzecich” - od natury bytowej do natury konkretnej: „haecceitas” - odkrył „naturę bytu”, rozumując ją jako wewnętrzną niesprzeczność, co zostało później wykorzystane w filozofii przez Wolffa i Hegla jako czysta możliwość (nicość). Poznanie tego, co nazwano „naturą trzecią”, dokonało się u Kartezjusza w pojęciu subiektywnym, nazwanym ideą. Poznanie takiej idei (będącej przeżyciem świadomości) uznano za zadanie filozofii.

U Hegla idea-pojęcie (*Begriff*) stanowi istotny sens bytu, rozumianego jako czysta możliwość, która spełnia się w dialektycznym procesie stawania się (*Werden*). Stawiano więc nieustannie pytania, jaki jest sens bytu, a nie czym (kim) jest byt?

Język ludzki, w swym aspekcie semantycznym, tworząc sensy wyrażone w znakach, stał się niemal wyłącznym nośnikiem filozoficznego poznania. A przecież znaki wyrażające sens nie są znakami istnienia, gdyż samo istnienie nie jest „znakowalne”, nie da się ująć i wyrazić w znakach jako obrazach rzeczy. Dlatego w filozofii przestano mówić o ujęciu poznawczym samego bytu jako realnie istniejącego, a podkreślano możliwość poznania pojęcia bytu-rzeczy jako idei rozumianej jako świadomościowe przeżycie.

Kant rozumiał istnienie jako jedną z modalności pojęciowych, jako kategorię odpowiadającą asertywnej modalności sądów, tzn. przypadek, kiedy stosunek, jaki oznacza łącznik zdaniowy Jest”, uznany zostaje za rzeczywisty. W ten sposób kwestia rzeczywistości istnienia została osadzona na gruncie logiki, a nie metafizyki (której zresztą Kant nie uznawał). Semantyczna funkcja języka została ograniczona do teorii tworzenia systemu znakowego. Problem w tym, że znaki dotyczą tylko treści rzeczy, a nie istnienia, jako racji bytowania tych treści, a akt istnienia-jako akt prosty i beztreściowy - nie podlega znakowaniu językowemu.

Język jako struktura znaków stał się ważnym przedmiotem zainteresowań poznawczych i przedmiotem filozoficznych analiz. Przy analizie syntaktycznej funkcji języka gubi się w dużej mierze charakter znakowy języka, gdyż traktuje się wyrażenia językowe niemal jako przedmioty o jednostronnej budowie, podczas gdy do natury języka należy jego relacja do językowego sensu, a przez sens, jako przezroczysty, do samej rzeczy znaczonej. Rozumienie sensu wyrażonego w języku jest wcześniejsze od poznania syntaktycznej strony języka.

Według językoznawców istnieje podstawowa struktura językowa, w której człowiek się rodzi i dojrzewa. C. Levi-Strauss (za nim inni) stoi na stanowisku odróżniania w języku poszczególnych słów (*la parole*) od języka jako struktury (*la langue*), w której można wyróżnić warstwy płytsze i głębsze, pełniące różne funkcje. Poważnym błędem w tej dziedzinie jest stanowisko E. Benveniste'a (*Problemes de linguistique generale*, t. 1-2, P 1966 - 1974), głoszące, że „w języku i poprzez język człowiek konstytuuje się jako podmiot, język bowiem jako jedyny, w gruncie rzeczy, stanowi podstawę w porządku bycia pojęcia jaźni (*ego*)”.

Jest to mylne założenie językoznawcy. Każdy człowiek posiada doświadczenie własnej jaźni (siebie) i odróżnia, ja” od tego co „moje”, wyłonił z „ja”. Tego typu teorie lingwistyczne muszą upaść w zderzeniu z podstawowym wewnętrznym doświadczeniem własnej podmiotowości „ja”. Doświadczenie wewnętrzne jest bezpośrednio, bezznakowe. Nie jest konieczna mediacja znaku, aby poznać i stwierdzić fakt istnienia, ja”. „Ja” jest nam dane od strony egzystencjalnej, a nie treściowej: wiem, że, ja istnieję”, chociaż nie wiem kim jestem. Poznanie tego, kim jestem, dokonuje się na drodze analizy „moich” aktów, wyłonił z „ja”.

Potraktowanie funkcji syntaktycznej języka jako „przedmiotu-rzeczy” jest wygodne dla językoznawców, ale należy zdawać sobie sprawę, że jest to zabieg sztuczny, gdyż syntaktyka językowa nie jest czymś samodzielnym, lecz jest częścią całego systemu znakowego. Język ludzki wyrażający relacje syntaktyczne, semantyczne i pragmatyczne stanowi jeden system, tak że w zasadzie nie jest możliwe oderwanie funkcji syntaktycznej od seman-

tycznej i pragmatycznej, ponieważ zatraci się podstawowy charakter języka jako systemu znakowego służącego do poznawczego komunikowania się międzyludzkiego. Ponawiane próby parcelacji różnych aspektów języka zawodziły daleko idącym wypaczeniem prawdziwościowego poznania. Ukazało się to dobitnie w strukturalizmie Levi-Straussa, który zastępując struktury językowe strukturami „niższymi”, doszedł aż do struktur przypadkowych, co można potraktować jako rezygnację z racjonalnego poznania, gdyż przypadek nie generuje racjonalności.

Posługiwanie się językiem zdeintegrowanym ma miejsce w esencjalistycznych, zideologizowanych, zsubiektywizowanych nurtach filozofii. Powoduje to pozorną „ściśłość” tych nurtów, a przy nieuwzględnianiu analogii poznania prowadzi do wieloznaczności (obecnej np. w postmodernistycznych kierunkach, zwłaszcza w nurcie hermeneutycznym). Język jako system znaków umownych nie może stać się koniecznym warunkiem wyjaśniania świata realnie istniejącego, gdyż byłaby to rezygnacja z prawdziwościowego i sprawdzalnego (przez odwołanie się do rzeczywistości) poznania - na rzecz dowolności „poznania”, będącego jedynie myśleniem zideologizowanym przez przyjęte uprzednio aprioryczne stanowisko.

Pytania naukotwórcze. Racjonalne poznanie naukowe suponuje naczelną pytania, na które uzasadnioną odpowiedź daje nauka pojęta obiektywnie - jako logiczny zespół zdań wyrażających poznanie metodycznie (celowe) przeprowadzone, uzasadnione, intersubiektywnie sensowne i sprawdzalne. Tak rozumiane poznanie suponuje działanie kierowane naczelnym pytaniem kierującym zabiegi poznawcze pod adresem poznawanej rzeczywistości. Pytania te mogą dotyczyć: a) struktury rzeczy poznawanej; b) udziału podmiotu poznającego w uzyskaniu wiedzy o przedmiocie poznania; c) opisu procesu poznawczego, angażującego różne źródła poznania, oraz opisu zachowania się przedmiotu poznania. W historii naukowego poznania stanowiska te występują jako związane z filozofiami: Platona i Arystotelesa; Kanta; A. Comte’a.

U Platona i Arystotelesa zdumienie poznawcze wywołane faktem złożoności rzeczy, a przez to spontaniczne niezrozumiałej „dziwności”, zrodziło naukotwórcze pytanie: *διὰ τί* [*dia ti*] - „dlaczego” coś jest właśnie takie, jakie jest? Szukano spontanicznie uzasadnienia, racji przyczynowych, które umożliwiają zrozumienie poznawanych faktów. Skoro poznawane rzeczy są „złożone” z różnych (nietożsamyh) czynników, to one jakoś wzajemnie się warunkują w istniejących między nimi relacjach - jako korelaty. Co więc jest racją czego?

Filozofia zmierza do odkrycia i poznania rozumiejącego podstawowych powiązań relacyjno-przyczynowych i to w najbardziej pierwotnym, oczywistym świetle pierwszych zasad: tożsamości, niesprzeczności, racji bytu,

wyłączonego środka, celowości, czyli w świetle noetycznie rozumianego bytu, jako przedmiotu ludzkiego poznania. Byt jako byt, jako jedność, jako prawda, jako dobro przybiera w języku noetycznym postać pierwszych zasad. Takie stanowisko było i pozostaje nadal ideałem wiedzy intelektualnej dostępnej dla każdego.

Kant, dostrzegając w procesie poznania związki poznawanego przedmiotu z poznającym podmiotem człowiekiem postawił pytanie, w jakiej mierze poznający podmiot warunkuje wartość krytycznego poznania, jeśli aktywność poznawcza wychodzi od podmiotu, który narzuca przedmiotowi racjonalność podmiotu. W takim podejściu ma sens naukotwórcze pytanie: „w jakiej mierze podmiot jest racją wartościowego poznania?”. Według Kanta, za racjonalne można uznać tylko to, co w poznaniu otrzymało od podmiotu aprioryczną rację racjonalności; w ten sposób świat nie poznany to irracjonalny chaos. W dalszych dziejach tej koncepcji poznania rozciągnięto *a priori* podmiotu ludzkiego na *a priori* narzędzi umożliwiających dokładniejsze poznanie (zdobyte np. przy użyciu mikroskopu, teleskopu, odczynników).

Comte, uznając tradycyjne formy poznania za teologizm i metafizykizm stwierdził, że jedynie dane poznania zmysłowego są wartościowe, gdyż służą obserwacji działania poznawanych rzeczy i informują o tym, Jak” same rzeczy działają lub zachowują się, a przez to ujawniają prawa działania umożliwiające wykorzystanie poznawanych przedmiotów. Stąd dla naukowego poznania ważne jest pytanie: „wiedzieć jak?” („to know how?”). Odpowiedź na to pytanie umożliwia wykorzystanie rzeczy dla potrzeb człowieka. Celem nauki jest dostarczenie korzyści. Takie naukotwórcze pytanie musiało być wzmocnione dodatkowymi teoriami, uwzględniającymi porządek intelektualny (przynajmniej ten dostępny w matematyce), gdyż ograniczenie się poznania do informacji czysto zmysłowych jest w naukowym poznaniu niewystarczające, a nawet absurdalne. Należało więc zmienić cel naukowego poznania, jakim jest prawda, na inne cele, jak to kilka stuleci przedtem postulował Franciszek Bacon - na twórczość, wynalazczość, postęp.

Wydawało się, że w tej koncepcji nauka zyska wolność badań i nieskrępowanie prawdą, jednak pole naukowego poznania zostało zawężone do sensualistycznego operacjonizmu.

W filozofii pojętej tradycyjnie, filozofii klasycznej, w której przedmiotem poznania jest istniejąca rzeczywistość, stanowiąca źródło racjonalności poznawczej, rozwija się nadal koncepcja poznania racjonalnego, koncepcja kierowana naukotwórczym pytaniem *διὰ τί* - „dlaczego?”, zmierzająca do takiego poznania rzeczywistości, które dostarcza informacji sprawdzalnych, intersubiektywnie sensownych.

W typach filozofii subiektywistycznych, mających za przedmiot poznania podmiotowe „idee”, stosowano pytanie naukotwórcze sformułowane przez Kanta. W systemach mających za przedmiot struktury językowe mogą występować także wątki naukotwórczego pytania: „to know how?”.

Nigdy nie wolno wykluczyć podstawy „pytajności”, jakim jest pytanie: „dlaczego?”, gdyż jest ono przyporządkowane intelektualnemu ujęciu relacji istniejących „między” bytami i częściami złożań bytowych.

Wnioski. Przeprowadzone rozważania nad specyfiką poznania metafizycznego wskazują, że wiele czynników warunkuje poznanie filozoficzne, ale filozofia jest w zasadzie tylko analogicznie jedna, będąca pogłębieniem zdroworozsądkowego, przednaukowego poznania. Taka filozofia to poznawanie rzeczywistości świata realnie istniejącego rzeczy i osób, przekazywana w zintegrowanym języku, z zastosowaniem podstawowego naukotwórczego pytania: „dlaczego?”.

Filozofia w swej istocie jest poznawczym dociekaniem nad bytem realnie istniejącym, danym w poznaniu przyczynowo-transcendentalnym, a więc w świetle pierwszych zasad tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka, racji bytu, celowości jako odczytanej noetycznej strony bytu jako realnie istniejącego.

W kulturze europejskiej (zwłaszcza od czasów późnego średniowiecza) pojawiły się różne sposoby myślenia filozoficznego, spowodowane odmiennie pojmowanym przedmiotem filozoficznych dociekań, sposobem ludzkiego poznania, sposobem użycia języka, rodzajem pytań naukotwórczych prowadzących proces poznania. Można więc wskazać na systemy, które pojawiły się w następstwie nawarstwiania się rozmaicie pojmowanych czynników rozumienia przedmiotu poznania, procesu poznania oraz języka i pytania naukotwórczego.

Przedmiot filozoficznych dociekań nawet w obrębie filozofii klasycznej pojmowano różnie. Pierwotnie przedmiotem filozoficznych wyjaśnień była rzeczywistość. Ale dzięki czemu coś jest rzeczywiste? Szukano czynnika wspólnego, koniecznego dla każdej rzeczy. Przełomem w rozumieniu rzeczywistości było dostrzeżenie roli istnienia bytujących podmiotów. Tego dokonał św. Tomasz z Akwinu, dając podstawę dla filozofii bytu jako realnie istniejącego. Filozofowie starożytni i scholastyczni, wskazując na przedmiot filozoficznych wyjaśnień, przyjęli treść wspólną bytów. Treść wspólna, jako „pojęcie bytu”, była osiągalna w abstrakcyjnym, oderwanym od rzeczywistości sposobie poznania. Takie poznanie zamknięte w systemie pojęć (jako znaków treści rzeczy) utworzyło pole dla semiologii.

Rozumienie wybiórcze poznania, spychając je na pole pierwotnej refleksji przed spontanicznym kontaktem z istniejącą rzeczą, zamknięcie poznania w sferze czystej świadomości podmiotu kreującego pojęcia jako jedyny

przedmiot poznania, stworzyło podstawy dla esencjalizmu i idealizmu w różnych postaciach: szkotyizm, nominalizm, suarezjanizm, kartezjanizm, empiryzm angielski, leibnizjanizm, wolffianizm, kantyizm w różnych postaciach, łącznie z fenomenologią i fenomenologicznym egzystencjalizmem Heideggera i Sartre'a.

Niemal wszystkie nurty filozoficzne posługują się rozmaicie rozumianą analizą jawiących się treści poznawczych (zarówno z porządku rozumu, jak i woli) w „uniwersum” ludzkiej świadomości. Powstawaniu tych nurtów sprzyja zastosowanie języka eksponującego albo aspekt pragmatyczny (strukturalizm językowy), albo aspekt semantyczny (różne hermeneutyki).

Wpływ na charakter proponowanego systemu mają też różne teorie pytań naukotwórczych - np. Kantowska teoria naukotwórczego pytania przyczyniła się do konstrukcji filozofii kantowskiej w jej szerokim oddziaływaniu, nawet na F. Nietzschego koncepcję przewartościowania dotychczasowych wartości. Również współczesne postmodernistyczne nurty posługują się Comte'owską koncepcją naukotwórczego pytania, dociekając nie stanów koniecznościowych, lecz tego, „jak” wyrazić swe myślenie w stosunku do myślenia już zastanego.

W historii powstały różne koncepcje filozofii, ponieważ uwzględniano różne czynniki wchodzące w proces filozoficznego wyjaśniania, kładąc różne akcenty na tych czynnikach i ich wzajemnych uwarunkowaniach. Realizm poznawczy metafizyki suponuje istnienie realnego analogicznego świata jako przedmiotu filozoficznego poznania; taki przedmiot jest poznawalny w złożonym procesie poznawczym: bezznakowym, znakowo-pojęciowym, sądowym (analogia poznania) jest przekazywalny w zintegrowanym języku, kierowanym naukotwórczym pytaniem: dlaczego?

Streszczenie

Filozofia jako poznawanie realnie istniejącego świata rzeczy i osób jest w zasadzie analogicznie jedna, będąc pogłębieniem zdroworozsądkowego, przednaukowego poznania. Poznanie filozoficzne zależy jednak od takich czynników, jak właściwy przedmiot, charakter poznania, struktury języka i pytania naukotwórcze. Wielość sposobów filozofowania została spowodowana odmiennie pojmowanym przedmiotem filozoficznych dociekań (rzeczywistość, czynnik wspólny, konieczny dla każdej rzeczy - istnienie, istota jako „pojęcie bytu”), sposobem ludzkiego poznania (pierwotna refleksja lub spontaniczny kontakt z istniejącą rzeczą), sposobem użycia języka (zintegrowanego lub akcentującego stronę syntaktyczną, semantyczną lub pragmatyczną), rodzajem pytań naukotwórczych („dlaczego?”, „jak?”) prowadzących proces poznania. Realizm poznawczy metafizyki suponuje ist-

nienie realnego świata jako przedmiotu filozofii, poznawalnego w złożonym procesie poznawczym: bezznakowym, znakowo-pojęciowym lub sądowym kierowanym naukotwórczym pytaniem „dlaczego?” i przekazywanym w języku zintegrowanym.

Summary

As a way of cognizing the really existing world of persons and things philosophy is in principle analogically one - it deepens our commonsense, prescientific cognition. Philosophical cognition depends however on certain factors: a proper object, a character of cognition, a structure of language, and knowledge-seeking questions. The multiplicity of modes of philosophizing results from differences as to: (a) understanding what is the object of philosophical inquiry (reality, the element necessary for each thing and common to all - existence, essence understood as „the concept of being”), (b) ways of cognizing (primary reflection or spontaneous contact with a really existing thing), (c) language used (integrated or such in which its syntactic, semantic, or pragmatic dimension is accentuated); (d) questions which guide the process of cognition („why?,” „how?”). The cognitive realism of metaphysics specifies the existence of the real world as the object of philosophy. And this object is cognized through a complex cognitive process (it may be signless, conceptual, and judgmental) that is guided by the question „why” and whose results are presented in the integrated language.

HENRYK KIEREŚ

Katolicki Uniwersytet Lubelski

SPÓR O KONCEPCJĘ POZNANIA METAFIZYCZNEGO

Problem filozofii. Według Arystotelesa filozofować to wyjaśniać świat dany nam w naturalnym doświadczeniu, ale także zastanawiać się nad samą filozofią¹. Skąd wymóg refleksji nad filozofią? Filozofia jest ludzkim poznaniem, a poznanie jest czynnością trudną i żmudną, wielorako uwarunkowaną, dlatego narażoną na błąd i fałsz. Dzieje filozofii dowodzą, że człowiek nie ustrzegł się błędu. Zewnętrznym przejawem tego błędu jest choćby różnorodność filozoficznych systemów z ich krańcowo rozbieżnymi, nierzadko osobliwymi wizjami świata i człowieka. Co gorsza, wizje te realnie oddziałują na cywilizację i kulturę, a obecny w nich fałsz nieuchronnie przekłada się na zło w ludzkim działaniu, zło zwielokrotnione społecznie! Ten stan rzeczy, uporczywie towarzyszący filozofii od jej historycznych początków, rodzi zrozumiałą krytykę, ta zaś często postuluje - jak choćby dziś w tzw. postmodernizmie - eliminację filozofii z kultury, a w najlepszym razie zastąpienie jej jakąś etyką społeczną czy wręcz dyskursem literackim².

Arystoteles słusznie domaga się refleksji nad filozofią oraz krytyki jej poznawczego dorobku (w czym jest mistrzem). Celem tej krytyki nie jest jednak eliminacja filozofii z życia ludzkiego - to jest niewykonalne - lecz rozpoznanie przyczyn „małego błędu na początku”, owocującego „wielkim błędem na końcu”³. W tym duchu E. Gilson dostrzega i ostrzega, że w dorobku filozofii zawarta jest jedność doświadczenia filozoficznego, jedność w prawdzie, ale także jedność w błędzie i fałszu, dlatego uprawianie filozofii musi być oparte na rzetelnym studium jej historii. Takie studium jest warunkiem eliminacji złej filozofii, pseudofilozofii prowadzącej myśl i działanie człowieka na manowce pseudokultury⁴.

Problem filozofii nie polega na tym, czy filozofować, lecz - jak filozofować. Jeden z kluczowych aspektów tego problemu dotyczy poznania metafizycznego, a wyraża się w trwającym przez wieki sporze o to, czy poznanie metafizyczne istnieje, a jeśli istnieje, to czego dotyczy?

¹ Arystoteles: *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak Warszawa 1988, frg. 6.

² Zob. H. Kiereś: *Postmodernizm*, w: tenże: *Sztuka wobec natury*. Radom 2001, s. 29-41.

³ Przypomina o tym św. Tomasz z Akwinu w *De ente et essentia* (Proemium): „parvus error in principio magnus est in fine”.

⁴ E. Gilson: *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz. Warszawa 1968.

Filozofia i metafizyka. W tradycji filozofii klasycznej, uprawianej w nurcie arystotelesowsko-tomaszowym, terminy „filozofia” i „metafizyka” są synonimami. Jednak termin „filozofia”, oznaczający umiłowanie mądrości (gr. φιλεῖν [philein], σοφία [sophia]), jest historycznie wcześniejszy. Arystoteles słowa „metafizyka” nie znał, choć jego główny traktat filozoficzny nosi tytuł *Metafizyka*. Stało się tak za sprawą Andronikosa z Rodos, który porządkując spuściznę piśmienniczą po mistrzu kierował się jego teorią poznania jako procesu trójstopniowej abstrakcji, dlatego podzielił tę spuściznę na pisma o logice, o fizyce oraz te, które następują „po” fizyce gr. τὰ μετὰ τὰ φυσικά [ta meta ta physika] - czyli metafizyczne. Sam Arystoteles ten dział własnych dociekań określał mianem filozofii pierwszej (gr. φιλοσοφία πρώτη [philosophia prote]) lub teologii (gr. θεολογία [theologia]). W ten sposób zabieg czysto redakcyjny przyczynił się do powstania słowa „metafizyka”, które przyjęło się w tradycji jako termin techniczny *corpus philosophicum*, dotyczący fundamentalnego, czyli bytowego aspektu rzeczywistości⁵.

W czasach nowożytnych i współcześnie, wraz z naporem tradycji filozofii tzw. krytycznej (idealistycznej), rozpiętej pomiędzy racjonalizmem a irracjonalizmem, słowo „metafizyka” powoli staje się epitetem pseudopoznawczych, *quasi*-naukowych dywagacji, dostępnych wyłącznie osobom wtajemniczonym czy „nawiedzonym” wizjami jakichś bytowo pierwotnych sfer rzeczywistości. Żeby uniknąć nieporozumień odnotujmy, że proces - jak to szumnie określano - detronizacji metafizyki nie ma żadnego związku z filozofią klasyczną (realistyczną) i że jest on wyłącznie wewnętrzną sprawą nurtu idealistycznego i jego rozmaitych „izmów”! W zmaganiu się idealizmu z samym sobą na pierwszy plan wybija się pytanie o to, czy istnieje poznanie metafizyczne, to znaczy - mówiąc językiem Platona, klasyka tej tradycji - poznanie przekraczające doksalną i zjawiskową sferę rzeczywistości, poznanie docierające do bytowych fundamentów rzeczywistości? Odpowiedź pozytywna otwiera perspektywę na badania podstawowe - właśnie dla tego rodzaju badań zachowuje się nazwę „metafizyka” czy „transfizyka” (H. Conrad-Martius)⁶ lub zastępuje słowem „ontologia” (R. Goclenius) bądź „logika” czy „dialektyka” (G. W. F. Hegel).

Krytyka jakiejś określonej metafizyki nie musi pociągać za sobą ani rezygnacji ze słowa „metafizyka”, ani odżegnywania się od badań fundamentalnych. I tak, Kant szczyił się tym, że jako pierwszy „obalił metafizykę tradycyjną” (za tą nazwą w istocie kryje się ontologia Ch. Wolffa!), a metafizyka, tzn. tego, kto zajmuje się badaniem podstaw rzeczywistości nazywał

⁵ Pierwsza wzmianka o τὰ μετὰ τὰ φυσικά „pochodzi od Mikołaja z Damazku (ur. ok. 64r. a. Chr.).

⁶ Terminu „transphysica” użył św. Tomasz z Akwinu (*In Metaphysicam Aristotelis Commentaria*, Prologus).

pogardliwie „oglądaczem duchów” (*ein Geisterseher*), ale sam chce metafizykę uprawiać i poszukuje - w ramach własnej koncepcji poznania - transcendentálnych warunków jej możliwości, żyje nadzieją, że możliwe jest dotarcie do „rzeczy samej w sobie”. Z kolei odpowiedź negująca istnienie poznania metafizycznego, a więc utrzymująca, że istnieje jedynie poznanie doksalne i jego korelat: świat zjawiskowy, sytuuje metafizykę w polu wypowiedzi pozbawionych sensu (*Sinnloss*), wyrażających psychologiczne strony życia ludzkiego (pozytywizm), związanych z myśleniem tzw. życzeniowym, którego fantazje zaaszkowały sobie na złośliwe miano „patafizyki” (A. Jarry).

Wspomniany wcześniej postmodernizm jest właśnie tym nurtem tradycji idealizmu, który deklaruje się jako programowo anty metafizyczny. Nurt ten jest wewnętrznie zróżnicowany: chce uprawiać filozofię bez metafizyki jako postmodernizm tzw. systematyczny (dla którego filozofia to zbiór uniwersalnych, lecz konwencjonalnych, tzn. historycznie zmiennych zasad teoriopoznawczych i etycznych), bądź jako postmodernizm tzw. nietzscheański, (który domaga się ostatecznego unieważnienia filozofii na rzecz dyskursu literackiego)⁷. Postmodernizm buduje własne oblicze ideowe w opozycji do modernizmu; modernizm uchodzi w oczach postmodernistów za rzecznika metafizyki, a więc tworzy Wielkie Narracje, poszukuje Pierwszych Zasad, jest skażony Centryzmem i Fundamentalizmem, a w konsekwencji Totalitaryzmem cywilizacyjnym i kulturowym. Przedstawicielami modernizmu, czyli filozofii metafizycznej są np. Platon, Kartezjusz, Kant, Hegel, Marks, Husserl, a w ogóle ci myśliciele i te tradycje, które cechuje Fundacjonizm⁸.

Odnotujemy, że wymienieni filozofowie są rzeczywiście klasycznymi reprezentantami idealizmu, a dokładniej mówiąc, jego racjonalistycznej odmiany, która legła u podstaw modernizmu. Postmodernistyczna krytyka ich systemów myślowych jest pouczająca i trafna (choć często oparta na nieporozumieniach), ale gwoili prawdy należy przypomnieć, że to nie postmodernizm, lecz filozofia realistyczna już dawno zdiagnozowała idealizm, również jego irracjonalistyczną, czyli właśnie postmodernistyczną odmianę⁹. Po drugie, teza postmodernizmu głosząca, że modernizm jest wszędzie tam,

⁷ Zob. *Introduction*, w: *After Philosophy. End or Transformation?*, ed. K. Baynes, J. Bohman, Th. McCarthy. Cambridge (Mass.) 1987. Współcześnie w tradycji idealistycznej pokartezjańskiej filozofia jest domeną realizacji różnych modeli racjonalności; irracjonalizm (postmodernizm) poszukuje modelu „uwolnionego od hipotez metafizycznej” (zob. J. Kmita: *Racjonalność „uwolniona od hipotez metafizycznej”*. Bydgoszcz 2001; *Racjonalność w tradycji filozoficznej*, red. K. Zbytńiewska. Warszawa 1993).

⁸ Aby uniknąć skojarzeń z fundamentalizmem religijnym, typowym dla cywilizacji tzw. sakralnych, wprowadzono terminy „fundacjonizm” i „fundacjonalizm” na oznaczenie wszelkiej filozofii, która odwołuje się w punkcie wyjścia do jakichkolwiek pryncypiów czy zasad natury teoriopoznawczej (por. W. Thorp: *Neopragmatyzm po piętnastu latach*, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszej*, red. A. Bronk. Lublin 1995, s. 347-371).

⁹ Zob. H. Kiereś: *Trzy socjalizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*. Lublin 2000.

gdzie uprawia się metafizykę, a więc także w filozofii realistycznej, jest tezą ignorancą i bałamutną. Przypomnijmy, że problem filozofii nie polega na tym, czy filozofować, czyli uprawiać metafizykę, ale jak ją uprawiać.

Tradycja idealizmu filozoficznego zawłaszczyła termin „metafizyka”, a ponieważ sama źle metafizykę uprawia, namnożyła rozmaitych „izmów” i w konsekwencji doprowadziła do kryzysu filozofii w tzw. modernizmie. Modernizm jest tam, gdzie jest błędna, redukcjonistyczna metafizyka. Już sama inflacja pseudometafizycznych dywagacji - w czym wszelki idealizm celuje - kładzie się cieniem na filozofii i na słowie „metafizyka”. Po trzecie, postmodernistyczny postulat wyrugowania metafizyki z filozofii czy wszelkiej filozofii z kultury jest postulatem absurdalnym. Jak zobaczymy, również postmodernizm (irracjonalizm) z konieczności suponuje określoną, tyle że błędną wizję rzeczywistości. Wynika z tego, że od metafizyki nie ma ucieczki, a problem filozofii polega na tym - powtórzmy raz jeszcze - jak uniknąć „małego błędu na początku”, którego konsekwencją są miraże idealizmu.

Problem poznania metafizycznego. Adepta filozofii zadziwia jej rozmaitość. Tę osobliwość filozofii tłumaczy jej wielorodność: każde nasze doświadczenie może stać się okazją do refleksji, do rozwinięcia mniej czy bardziej systematycznego dociekania, w którym poszukiwać będziemy przyczyn danego nam w doświadczeniu faktu po to, aby ów fakt zrozumieć. Wielość filozofii jest faktem, ale w bogatym wachlarzu naszych doświadczeń znajdziemy takie, które mają charakter fundamentalny. Starożytni Grecy doświadczyli, że świat jest kosmosem-ładem i na tle tego doświadczenia postawili naukotwórcze pytanie: dlaczego? (gr. *διὰ τί* [dia ti]). Dlaczego świat jest (istnieje) i dlaczego jest racjonalny (poznawalny)? Jest to naczelny aspekt poznawczy i właściwy początek filozofii. Padały jednak różne odpowiedzi, co skierowało uwagę filozofów na poznanie - czynnik łączący nas ze światem. Namysł nad ludzkim poznaniem dokonuje się na dwóch dopełniających się drogach, a mianowicie zgłębiania jego natury oraz polemiki z jego różnymi, redukcjonistycznymi ujęciami, których owocem są osobliwe wizje rzeczywistości.

Podręczniki historii filozofii informują, że pierwszy historycznie spór o koncepcję poznania *par excellence* filozoficznego, takiego, które rzetelnie i niezawodnie informuje o tym, co „rzeczywiście rzeczywiste”¹⁰, toczył się pomiędzy racjonalizmem a empiryzmem (sensualizmem). Charakterystyczne, że spór ten toczył się w kontekście kryzysu poznawczego, artykułującego się w takich stanowiskach, jak: sceptycyzm (problem prawdziwości poz-

¹⁰ Problemu wiarygodności ludzkiego poznania nie sposób rozstrzygać *in abstracto*, a więc w oderwaniu od jego przedmiotu. Każde stanowisko teoriopoznawcze suponuje rozumienie przedmiotu poznania metafizycznego lub - jak w idealizmie - przedmiot taki konstruuje w sposób aprioryczny i redukcjonistyczny.

nania jest nierozstrzygalny), agnostycyzm (nie istnieje poznanie prawdziwe), relatywizm (rezultaty poznania są względne), konwencjonalizm (prawdziwość poznania to rzecz umowy kierowanej względami praktycznymi). Obok racjonalizmu i empiryzmu pojawiają się inne koncepcje poznania metafizycznego, a mianowicie: intuicjonizm ekstatyczny, woluntaryzm, emotywizm i fideizm. Wymienione ujęcia są tyleż konsekwencją kryzysu poznawczego, co rozpaczliwą próbą jego przewyciężenia. Dzielią się one na dwa skrajnie przeciwstawne nurty, ale wywodzące się - co należy podkreślić — z tej samej postawy poznawczej, według której właściwym punktem wyjścia filozofii jest krytyka poznania. Wspomniane nurty to racjonalizm oraz irracjonalizm (empiryzm, intuicjonizm ekstatyczny, woluntaryzm, emotywizm, fideizm). Co ciekawe, w nurtach tych bez trudu odnajdziemy ideowe korzenie modernizmu i postmodernizmu¹¹.

Tak się rzecz przedstawia, gdy spojrzymy na filozofię od strony wczesnego historycznie sporu o koncepcję poznania, czyli sporu o to, jaka władza poznawcza, czynność czy dyspozycja poznawcza gwarantuje realizację celu filozofii. Jednak występuje w dziejach filozofii jeszcze jeden podział, podział podstawowy, mianowicie: realizm - idealizm. Podział ten uwzględnia odmienność poglądów na przedmiot filozofii: rzeczy czy ich reprezentanty? Przedstawiciele filozofii krytycznej - racjonalizmu i irracjonalizmu - stają na gruncie idealizmu teoriopoznawczego, według którego przedmiotem właściwym poznania metafizycznego są idee. Racjonalizm głosi, że są to umysłowe obrazy rzeczy (gr. εἰδωλα-νοητά [eidola-noeta]), zaś irracjonalizm, że są to ich zmysłowe reprezentanty (gr. εἰδωλα-αἰσθητά [eidola-aistheta]) bądź dowolne idee, których dobór i układ jest kwestią umowy (empiryzm) lub zależy od aktu woli (woluntaryzm), od uczucia (emotywizm), od poza- lub ponadracjonalnej intuicji (intuicjonizm ekstatyczny) czy „ślepego” aktu wiary (fideizm), lub jest zdeterminowany jakimiś przedpoznawczymi czynnikami (naturalizm, socjologizm, historycyzm)¹². Przeciwieństwo idealizm

¹¹ Modernizm wyrasta z racjonalizmu, natomiast postmodernizm z irracjonalizmu.

Racjonalizm modernizmu ma charakter skrajny, tzn. głosi, że rozum ludzki jest władzą autonomiczną wobec innych władz (zmysłów) i autarkiczną, a więc epistemologicznie, pod względem wartości (prawdziwości) wiedzy samowystarczalną. Racjonalizm skrajny należy odróżnić od racjonalizmu tzw. umiarkowanego (metodycznego) i powiązanego z nim tzw. genetycznego empiryzmu („nic nie pojawia się w intelekcie, czego uprzednio nie było w zmysłach”), które określają realistyczną teorię poznania.

Irracjonalizm teoriopoznawczy utrzymuje, że rozum nie dociera do wszystkich aspektów doświadczenia i stron rzeczywistości; że nie rozum, ale inna władza, czynność lub dyspozycja jest ostateczną podstawą (podmiotem) wiedzy i kryterium jej prawdziwości; że rozum jest funkcją jakiejś nadrzędnej całości, np. kosmologicznej, społecznej, psychologicznej, przyrodniczej (zob. A. Stępień: *Teoria poznania. Zarys kursu uniwersyteckiego*. Lublin 1971).

¹² Irracjonalizm unieważnia roszczenia poznawcze rozumu, a przecież sam jest dziełem rozumu! Jego tezy są wewnątrznie sprzeczne, a więc nie są nawet fałszywe, lecz po prostu absurdalne. Dlatego irracjonalizm nie jest partnerem rzeczowej dyskusji, a jego obecność w filozofii jest konsekwencją reakcji na błędy racjonalizmu. Postmodernizm jest właśnie taką dramatyczną reakcją na redukcjonizmy

- realizm głosi, wbrew podejściu krytycznemu, że źródłem wiedzy o świecie jest naturalne (spontaniczne) poznanie, które jest udziałem każdego człowieka, a jego przedmiotem jest zastany świat osób i rzeczy. Istniejący świat aktualizuje ludzkie poznanie i wypełnia je swoją racjonalnością, jest miarą poznania i myślenia. Dokładna prezentacja realistycznej teorii poznania wymagałaby osobnego wykładu¹³, pozostawimy wobec tego przy krytyce teoriiopoznawczego idealizmu, krytyce prowadzonej z perspektywy uniwersalnych (koniecznych) warunków dyskursu filozoficznego¹⁴.

Źródła filozofii krytycznej i teoriopoznawczego idealizmu. Idealizm jest konsekwencją krytycznego (epistemologicznego) ujęcia problemu filozofii, według którego neutralnym, czyli wolnym od jakichkolwiek założeń (absolutnym) punktem wyjścia jest krytyka poznania ludzkiego w jego roszczeniu do prawdziwości. Za koniecznością takiego podejścia mają przemawiać następujące fakty: uwikłanie poznania w błąd i fałsz; zachodzenie złudzeń poznawczych, iluzji, halucynacji, fatamorgan; uwarunkowanie poznania przez czynniki pozapoznawcze (preferencje, przesady) oraz nieuświadomione założenia natury kulturowej i determinacje przyrodnicze; konflikt pomiędzy rozumem a zmysłami, wolą a uczuciami, intuicyjnymi wglądami a przekonaniami doniosłymi życiowo; rozbieżność pomiędzy naukowym a potocznym (przedkrytycznym) obrazem świata. Fakty te mają dowodzić, że pierwotnym poznawczo problemem filozofii jest problem wiarygodności naszego poznania. Krytyka poznania ma je oczyścić z tego, co pozorne (doksalne i fenomenalne) i dotrzeć do takiej władzy, czynności czy dyspozycji poznawczej, która gwarantuje źródłowy kontakt z tym, co bytowo pierwotne. Inaczej mówiąc, puryfikacja poznania jest warunkiem dotarcia do jego wymiaru metafizycznego. Owe dane „bytowo pierwotne” to właśnie idee poznawcze, które stanowią syntezę poznania źródłowego (metafizycznego) z odpowiadającym mu archeicznym (gr. ἀρχή [arche]) przedmiotem. Są one archimedesowym punktem oparcia dla filozofii idealistycznej i tworzywem jej myślenia systemowego, czyli czynności konstruowania jakiejś metafizyki (ontologii).

Przedstawiona „recepta” na poznanie metafizyczne jest inaczej realizowana na gruncie modernizmu-racjonalizmu, inaczej w ramach postmodernizmu-irracjonalizmu. Modernizm posługuje się metodami noetyczno-ejde-

modernizmu, a szczególnie na błędy w zakresie teorii społecznej (zob. H. Kiereś: *U podstaw życia społecznego. Personalizm czy socjalizm?* Radom 2001).

¹³ Zob. E. Gilson: *Realizm fowistyczny*. Warszawa 1968; M. A. Krąpiec: *Realizm ludzkiego poznania*. Poznań 1959; tenże: *Poznawać czy myśleć*. Lublin 1994.

¹⁴ Zob. H. Kiereś: *Spontaniczność czy refleksyjność poznania. Problem punktu wyjścia filozofii, w: Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stepień. Lublin 2002, s. 151 n.

tycznymi, za pomocą których dociera do sfery idei oraz metodami spekulatywno-konstrukcyjnymi, kiedy z pozyskanych idei buduje jakiś system myślowy, natomiast postmodernizm - sam dzieło rozumu! - chętniej sięga do metod medytacyjno-ekspresyjnych.

Filozofia krytyczna kieruje się słusznym skądinąd przekonaniem, że poznanie metafizyczne (źródłowe) musi być poznaniem bezzałożeniowym; jego neutralność jest przecież koniecznym warunkiem dotarcia do „rzeczywistej rzeczywistości”, czyli sfery idei konstytuujących tę rzeczywistość. Ostrze jej krytyki zwraca się ku poznaniu zmysłowo-intelektualnemu i jego realizmowi, którego przedrefleksyjnym (przedkrytycznym) wyrazem jest afirmacja istnienia i celowości świata. Ów realizm jest poznawczo naiwny, a ewentualna prawdziwość jego ideowych, nieświadomie założonych podstaw i tak musi być wykazana na drodze krytycznej. Jak wiemy, modernizm (racjonalizm) głosi, że ostoją poznania metafizycznego jest autonomiczny i autarkiczny rozum, natomiast jego przeciwieństwo - postmodernizm - stawia zarzut, że modernizm uległ iluzji epistemologicznego „boskiego oka”¹⁵, a logicznym rezultatem tego zarzutu jest odrzucenie metafizycznych roszczeń rozumu i opowiedzenia się za empiryzmem, woluntaryzmem, emotywizmem. Wraz z negacją racjonalizmu postmodernizm wyklucza możliwość zbudowania metafizyki (ontologii), ale - dodajmy - metafizyki racjonalistycznej w duchu np. Platona, Kartezjusza, Hegla czy Marksa. Postmodernizm-irracjonalizm głosi zatem, że nie istnieje poznanie bezzałożeniowe i neutralne, że racjonalistyczne *episteme* jest mrzonką, a nasze idee poznawcze są tworzywem myślowym rozmaitych obrazów świata, obrazów historycznie zmiennych i względnych poznawczo.

Historyczne przejawy idealizmu teoriopoznawczego i problem jego odmian. Historycznie idealizm pojawił się u początków filozofii, wraz z kryzysem poznawczym, którego zewnętrzną manifestacją była wielość rozbieżnych, a nawet przeciwstawnych systemów filozoficznych, a bezpośrednią przyczyną był spór o źródło rzetelnej wiedzy o świecie. W sporze tym uczestniczyli reprezentanci kilku stanowisk, ale w początkowej fazie dominował empiryzm oraz racjonalizm. Np. Demokryt, sofisci, Epikur czy Lukrecjusz, stojąc na gruncie empiryzmu głosili, że jedynym wiarygodnym źródłem wiedzy jest doświadczenie zmysłowe, którego przedmiotem właściwym są obrazy (wyobrażenia, podobizny) rzeczy (gr. εἰδωλα [eidola], αἰσθητά [aistheta]), powstające w zmysłach jako skutek emitowania treści (jakości) przez rzeczy materialne; rozum natomiast jest twórcą idei języko-

¹⁵ Irracjonalizm jest antypodą i „krzywym zwierciadłem” racjonalizmu, czyli kryptoracjonalizmem, dlatego kiedy twierdzi, że nie istnieje epistemologiczne „boskie oko”, twierdzi to właśnie z pozycji „boskiego oka” a rebours!

wych, konwencjonalnego narzędzia praktyki życiowej, pełni więc funkcje poznawczo wtórne.

Chociaż empiryści odmawiają rozumowi udziału w doświadczeniu źródłowym - domenie zmysłów, to jednak ich postawa wobec rozumu i przypisywanej mu roli w tworzeniu wiedzy nie jest jednoznaczna i oscyluje między skrajnościami. Niejednoznaczność ta i związane z nią modele empiryzmu są obecne w tradycji idealizmu do dziś. Empiryzm tzw. skrajny (sensualizm, aposterioryzm skrajny) głosi, że zmysły nie tylko docierają poznawczo do idei pierwotnych, ale również pełnią funkcję kryterium oceny wartości (przydatności poznawczej) poczyniań rozumu. Wymagają od rozumu, aby ten, tworząc idee językowe (pojęcia), respektował „εἰδωλα-αἰσθητά”, co zapewni mu ochronę przed uleganiem idolom kulturowym i tworzeniem fikcji tzw. metafizycznych, czyli idei pozbawionych empirycznego odniesienia. Instrumentem kontroli działalności rozumu jest tzw. empiryczna weryfikacja pozyskanej wiedzy, kierowana ideą użyteczności, czyli względami pragmatyczno-utilitytarnymi.

Pogląd taki nie był obcy Epikurovi, a stał się regułą w nurcie myśli pozytywistycznej (F. Bacon, A. Comte, E. Littré, R. Avenarius, E. Mach, M. Schilck, R. Carnap, O. Neurath). Natomiast empiryzm tzw. umiarkowany (aposterioryzm umiarkowany, racjonalizm empiryczny) przypisuje rozumowi większą rolę w pozyskiwaniu wiedzy przydatnej życiowo; np. sofiści głosili, że rozum jest jedynie twórcą konwencji językowych, ale z drugiej strony, świadczy to o jego aktywnej roli w kształtowaniu obrazu świata i stylu ludzkiego życia. Wątek ten przewija się u tzw. prepozytywistów (J. d'Alembert, P. S. Laplace, D. Hume, J. St. Mill, H. Spencer), oraz w nurcie sensualizmu ideologicznego (A. L. Destutt de Tracy, P.-J. G. Cabanis), a współcześnie w racjonalizmie tzw. krytycznym, nazywanym również postmodernizmem „systematyków” (H. Putnam, K. Apel, J. Habermas, A. MacIntyre, R. Blumenberg, D. Davidson, M. Dummett, N. Goodman, K. Popper).

Empiryzm jest nieodwołalnie związany z filozofią krytyczną i idealizmem, a odmawiając rozumowi udziału w doświadczeniu źródłowym, przypisując jego działalności umowność i względność, czego konsekwencją są nominalizm i konceptualizm, konwencjonalizm i relatywizm, oraz głosząc, że nie rozum, lecz zmysły są ostateczną instancją oceny wiedzy, wpisuje się w irracjonalistyczną odmianę idealizmu.

Innymi rodzajami idealizmu irracjonalistycznego są wspomniane już: intuicjonizm tzw. ekstatyczny (łac. *intuere*, gr. ἐκστάσις [kstasis]), woluntaryzm (łac. *voluntarius*), emotywizm (łac. *emotus*) i fideizm (łac. *fides*). Jeden z pierwszych przedstawicieli intuicjonizmu ekstatycznego - Heraklit głosił, że źródłem wiedzy prawdziwej jest ponadracjonalny wgląd w Logos, który jest poznawczo niedostępny dla zmysłów i uzależnionego od nich

genetycznie rozumu, a który jest sprawcą ukrytego kosmosu-ładu w zmieniającym się materialnym świecie. Pogląd ten podzielali: Anaksymander (intuicja „apeironu”), Plotyn (intuicja Jedni), F. Shaftesbury, J. Baudrillard (intuicja Estetycznego), H. Bergson (intuicja „elan vital” pędu życiowego), E. Schiller, H.-G. Gadamer, L. Wittgenstein (intuicja Gry), Th. Adorno (intuicja Niewyrażalnego - *Unausdrückbaren*), Z. Freud (intuicja *Id* - Ono), J. Derrida, J.-E. Lyotard, U. Eco, G. Vattimo, R. Rorty (intuicja Różni, Różnicy).

W każdym z przywołanych przykładów poza czy ponadracjonalną intuicją uchwytuje „prawdziwy byt” bądź naczelny przejaw bytu jako pierwotną ontologiczną ideę-zasadę świata materialnego. Zasada ta jest źródłem lub dynamicznym rezerwuarem możliwości; faktyczne realizacje tych możliwości tworzą świat poznawany przedkrytycznie. Natomiast według woluntaryzmu świat jest stanowiony (konstituowany) aktem decyzyjnym człowieka, a dobór oraz układ idei poznawczych i wyłaniający się z nich obraz świata zależy od woli indywidualnej (F. Nietzsche, J.-P. Sartre) lub od woli zbiorowej (K. Marks). Emotywizm (emocjonalizm, sentymentalizm) utrzymuje, że świat jest stanowiony aktami uczuć, „racjami” serca (B. Pascal, J. J. Rousseau, J. G. Herder, F. H. Jacobi, F. C. S. Schiller, F. Schleiermacher). Fideizm natomiast głosi, że wszelka wiedza ludzka lub wiedza wartościowa (doniosła egzystencjalnie i poznawczo) jest zawieszona na pozaracjonalnym (nieuzasadnialnym) przeświadczeniu. Fideizm może przybrać postać religijno-teologiczną, kiedy twierdzi się, że wiara nadaje pewność ideom poznawczym (Tertulian, F. H. Jacobi, J. G. Hamman, J. G. Herder, S. Kierkegaard, J. H. Newman), lub że wiedza ludzka zawiera więcej idei pochodzących z wiary niż uzasadnionych twierdzeń (Jan Duns Szkot), lub że gwarantem poznawalności rzeczy są idee wlane człowiekowi przez Boga (iluminizm: św. Augustyn, św. Bonawentura, R. Bacon, N. Malebranche; natywizm: R. Descartes). Fideizm może też przybrać postać „epistemiczną”, kiedy głosi się, że depozytariuszem pierwotnych idei poznawczych przyjętych przez człowieka „na wiarę” (tzw. *beliefs*) jest tzw. „common sense”, czyli wspólny (powszechny) zmysł, *resp.* wycucie, instynkt, intuicja (C. Buffier, Th. Reid, J. Beattie, D. Stewart, Th. Brown, W. Hamilton, G. E. Moore) lub kiedy twierdzi się, że doświadczenie pozwala jedynie przyjąć, że świat istnieje „jak gdyby” („als ob”, „as if”), a zatem wiedza o świecie składa się z użytecznych praktycznie fikcji (F. A. Lange, H. Vaihinger, W. W. Wundt, W. James).

Natomiast zwolennicy racjonalizmu, np. Parmenides i Platon, zgodnie podkreślają zawodność wiedzy opartej na zmysłach, wiedzę taką traktują jako źródło opinii (gr. *δόξα* [doksá]) i „drogę głupców”, zaś własne systemy myślowe opierają na czysto racjonalnej spekulacji. Parmenides odwołał się do intuicji tożsamości myśli i jej przedmiotu: tego, co myślane, i ową tożsa-

mość (niesprzeczność) nazwał bytem: tym, co myśląc niesprzecznie poznajemy jako naprawdę istniejące. Platon natomiast wyróżnił, obok poznania doksalnego, poznanie dyskursywne (dianoetyczne) oraz kluczowe w filozofii poznanie kontemplatywno-noetyczne, którego przedmiotem są idee: umysłowe obrazy rzeczy (gr. εἰδωλα, νοητα). Poznanie noetyczne polega na czysto racjonalnym oglądzie idei lub wglądzie w zawartość idei tworzących autonomiczną i pierwotną ontologicznie „rzeczywistą rzeczywistość”, zaś poznanie doksalne (zmysłowe) jedynie pobudza „przypomnienie” (gr. ἀναμνησις; [anamnesis]) - niezbędne na etapie inicjacji epistemologicznie niezależnej noezy. Dojrzone i wyróżnione idee są - jak w każdym idealizmie - przedmiotem spekulatywno-konstrukcyjnych rozważań ontologicznych, mających ogarnąć myślowo i uporządkować ludzkie doświadczenie i działanie kulturowe.

Idealizm racjonalizmu jest również wewnętrznie zróżnicowany, czego przyczyną są odmienne poglądy na idee i ich status systemowy oraz proces ukrytyczniania się tradycji idealizmu, owocujący mnogością systemów myślowych oraz pogłębianiem refleksji nad ludzkim poznaniem. Owe systemy myślowe (ontologie) wyczerpują kombinatorykę możliwości, której ramy zakreślają trojaki, historycznie zrealizowane ujęcia problemu idei: 1) idea jako autonomiczny bytowo wzór rzeczy, istniejący poza światem i poza świadomością Absolutu i człowieka - *transcendens* (Platon); 2) idea jako a) logiczny związek, przyczyna wzorcza rzeczy bytująca w umyśle Absolutu resp. Boga, Logosu, Ducha, Myśli (stoicy, św. Augustyn, św. Bonawentura, R. Bacon, N. Malebranche) lub jako b) skutek-przejaw wewnętrznego różnicowania się Absolutu na ducha i materię (przyrodę), podmiot i przedmiot, idee i umysły (G. W. F. Hegel, F. Schelling) lub jako c) skutek wyłaniania (emanacji) z siebie przez Absolut hipostaz lub pierwotnych struktur bytowych (Plotyn, G. W. Leibniz); 3) idea jako wszelka zawartość ludzkiej świadomości a) indywidualnej (R. Descartes, D. Hume, G. Berkeley) bądź b) tzw. transcendentalnej (I. Kant, E. Husserl).

Wymienione ujęcia problemu idei i ich pozycji systemowej są podstawą rozmaitych typologii idealizmów. Wyróżnia się:

I. Idealizm **skrajny**, według którego wszelki byt ma naturę idei (istnieje idealnie) bądź Ducha-Absolutu lub świadomości ludzkiej (panlogizm: G. W. Leibniz, G. W. F. Hegel; panpsychizm: B. Telesio, G. Bruno, J. G. Herder, F. Schelling, T. H. Green, F. Bradley, J. M. McTaggart, H. Lotze, E. von Hartmann, A. N. Whitehead; immaterializm: Grzegorz z Nyssy, Jan Szkot Eriugena, G. Berkeley, T. L. Sprigge), oraz idealizm **umiarkowany** głoszący, że istnieją rzeczy materialne i idealne, np. wieczne esencje (G. Santayana), abstrakcje matematyczne (G. Cantor);

II. Idealizm ontologiczny 1) **subiektywny**, który utrzymuje, że wszystko, co istnieje, jest zależne (pochodne bytowo) od indywidualnej świadomości psychofizycznego osobnika (G. Berkeley, D. Hume) oraz 2) **obiektywny**, który głosi, że wszelki byt jest zależny (pochodny) od Absolutu-Ducha (G. W. E. Hegel, E. Schelling) lub tzw. świadomości w ogóle (*Bewusstsein überhaupt* - H. Cohen, P. Natorp, W. Windelband, H. Rickert);

III. Idealizm epistemologiczny 1) **immanentny**, według którego człowiek poznaje wyłącznie własną świadomość i jej zawartość (G. Berkeley, D. Hume, W. Schuppe, R. von Schubert-Soldem) oraz 2) **transcendentalny** głoszący, że poznawany przedmiot konstytuują aprioryczne formy poznawcze świadomości (I. Kant), lub że konstytuowany przedmiot (noemat) jest intencjonalnym korelatem aktów czystej świadomości (noez) - E. Husserl.

Mówi się także o idealizmie agnostycznym częściowym, głoszącym niepoznawalność pozazjawiskowej „rzeczy samej w sobie” (I. Kant) lub pozazjawiskowej rzeczywistości absolutnej (H. Spencer).

Przywołane typologie nie wyczerpują rozmaitości idealizmów, ponieważ jego przejawy są nie tylko wyrazem określonej „szkoły myślenia”, lecz także naznaczone piętnem indywidualności i pomysłowości ich twórców w przewyciężaniu dojrzanych w łonie własnej tradycji myślowej redukcjonizmów. Inną przyczyną mętności idealizmu jest notoryczne przenikanie się w jego systemach metod opisowo-analitycznych z zabiegami konstrukcyjnymi i medytacyjno-ekspresyjnymi, co prowadzi do wymieszania wątków racjonalistycznych z irracjonalnymi i psychologicznymi.

Wiele nieporozumień z zagadnieniem odmian idealizmu wiąże się z deklarowanym czy też postulowanym przez wielu idealistów realizmem. Np. M. Heidegger i egzystencjaliści traktują opozycję realizm - idealizm i spór o istnienie świata jako pseudoproblem; zdają się deklarować realizm, przyjmują bowiem za fakt pierwotny epistemicznie i ontologicznie „bycie człowieka w świecie”, a przecież nieuniknioną konsekwencją tak określonego punktu wyjścia jest idealistyczna teza, że świat to wyłącznie treść subiektywnych przeżyć „ja”; nic nie pomoże nazywanie takiego stanowiska realizmem tzw. psychologicznym. Również materialiści (np. marksiści) deklarują realizm, utożsamiają bowiem bezpodstawnie materializm z realizmem, a tym samym przeciwstawiają sobie materializm i idealizm, a przecież ich system myślowy jest, biorąc rzecz historycznie, negacją racjonalizmu heglowskiego oraz (w aspekcie rzeczowym) akceptacją empiryzmu łącznie z jego idealistycznymi konsekwencjami.

Podobny redukcjonizm spotkamy u fenomenologów; np. R. Ingarden na kanwie swojej apriorycznej ontologii tzw. egzystencjalnej bezpodstawnie utożsamiał istnienie realne z materialnym i na tym tle deklarował realizm. Inną odmianą deklarowanych realizmów są tzw. realizmy krytyczne: pośred-

dni D. Merciera; bezpośredni L. Noela; tzw. zdrowego rozsądku G. Moore'a, związane z tzw. illacjonizmem, poglądem uwikłanym w pseudoproblem tzw. mostu poznawczego, zakładającego tezę o możliwości przejścia od idei poznawczych do realnych rzeczy, co miałoby służyć uzasadnieniu słuszności realizmu tzw. naiwnego (przedkrytycznego).

Wymienione odmiany tzw. realizmu postulowanego (deklarowanego), związanego z krytycznym punktem wyjścia, wiąże się błędnie z realizmem, nie odróżnia się bowiem porządku deklaracji czy postulatów głoszonych przez myśliciela (żyjącego w realnym świecie) od idealizmu branego obiektywnie, który już w punkcie wyjścia bezpodstawnie uzależnia byt i poznawalność świata od idei poznawczych.

Idealizm i jego ontologie. Spór o źródło (kryterium) wiedzy prawdziwej w obszarze filozofii krytycznej wyłonił dwa przeciwstawne nurty: racjonalizm oraz irracjonalizm. Są to nurty wewnętrznie zróżnicowane, ale każdy z nich tworzy właściwy sobie model ontologii, czyli systemu myślowego odwzorowującego czy konstruującego obraz świata.

Logiczną konsekwencją racjonalizmu jest tzw. statyzm ontologiczny (gr. *στατικός* [statikós]), według którego bytem- *ἀρχή* [arche] jest Idea-Tożsamość-Niesprzeczność, a więc coś, w czym rozum znajduje własne podobieństwo i z czym się identyfikuje, co podlega analizie (*divisio et compositio*) i jest ujmowalne w intelektualnym oglądzie-wizji (Pitagoras, Parmenides, Platon).

Konsekwencją irracjonalizmu jest natomiast tzw. mobilizm (wariabilizm) ontologiczny (łac. *mobilis, varius*), według którego prawdziwy byt to Ruch-Zmiana-Nieokreśloność, a więc coś, co jest osiągalne zmysłami, pozaracjonalną intuicją, uczuciem czy aktem woli lub wiary. W skrajnym przypadku irracjonalizmu bytem jest sfera czystych możliwości, jakiś „apeiron” (Anaksymander) czy Różnię (J. Derrida) jako warunek tego, co konstytuuje świat dany człowiekowi przedkrytycznie. Ponadto zarówno statyzm, jak i mobilizm mogą mieć charakter wertykalny lub horyzontalny. W modelu ontologii wertykalnej przyczyną wzorcą i celową bytowo niedoskonałego, doksalnego świata jest ahistoryczna (wieczna, niematerialna, konieczna) „rzeczywista rzeczywistość” (Platon, Plotyn, Leibniz). Natomiast w ontologii horyzontalnej prawdziwy świat jest „dzianiem się”, a wtedy wagi nabiera kwestia sensu-celu tego pierwotnego dynamizmu (historycyzm). Idealizm sięga wówczas do tzw. historiozofii, czyli spekulatywnej wizji dziejów, i na kanwie własnych założeń systemowych spekuluje, czy wspomnianym dynamizmem kieruje jakiś immanentny „telos”, czy też jest on autoteliczny (optymizm: G. Hegel, A. Comte, F. Marks, P. Theilard de Chardin, A. Whitehead; pesymizm: A. Schopenhauer, S. Kierkegaard, E. Nietzsche, E. von Hartmann, J.-P. Sartre).

Idealizm i jego konsekwencje kulturowe i cywilizacyjne. Założeniem i zarazem dziedzictwem filozofii krytycznej jest dualizm teoriopoznawczy (doksą - episteme) i - jako jego następstwo - dualizm ontologiczny (świat pozorny - świat prawdziwy), a ponieważ liczy się wyłącznie „episteme” i jej prawdziwy świat (idee), idealizm z konieczności staje na gruncie monizmu teoriopoznawczego i w konsekwencji ontologicznego.

Monizm idealizmu przejawia się w postaci apriorycznych (redukcjonistycznych) koncepcji wartościowego, czyli przydatnego poznawczo (naukowego) poznania, które w jego filozofii praktycznej przekładają się na równie aprioryczne wizje idealnych cywilizacji i kultur. Ich realizacja w polityce owocuje totalitaryzmem społecznym oraz uniformizmem kulturowym. Współcześnie w łonie tradycji idealizmu ma miejsce tzw. zwrot postmodernistyczny, który polega na programowym odejściu w myśleniu i działaniu od tzw. modernizmu. Według rzeczników wspomnianego zwrotu istotą modernizmu jest Esencjalizm („centryzm” i kult „metanarracji”), co nieuchronnie owocuje totalitaryzmem cywilizacyjnym i monizmem kulturowym, dlatego postmoderniści lansują Antyesencjalizm („różnicę” i kult „mikronarracji”), co ma kulturze zagwarantować demokrację i pluralizm (tolerancję). W istocie za tymi metaforycznymi określeniami kryją się: idealizm racjonalizmu (modernizm) i idealizm irracjonalizmu (postmodernizm) oraz ich gromadnościowe (socjalistyczne) utopie społeczne. Sami postmoderniści przyznają, że korzeni modernizmu należy szukać w myśli Platona, Fichtego, Hegla, Comte’a i Marksa, zaś za prekursorów postmodernizmu uznają Nietzschego, Rousseau, Locke’a i Kanta.

Spór pomiędzy postmodernizmem a modernizmem jest wewnętrzną sprawą tradycji idealizmu, ale ma on poznawczą wymowę ogólnofilozoficzną, pokazuje bowiem, że filozofia leży u podstaw kultury, że celowość kultury zależy od jakości filozofii i że idealizm prowadzi kulturę na manowce pseudokultury.

Przyczyny i błędy idealizmu. Pośród przyczyn idealizmu należy wymienić: 1) psychologicznie uwarunkowany brak zaufania do poznania ludzkiego; 2) nieodróżnianie poznania spontanicznego od poznania tzw. potocznego, które - jako wyraz światopoglądu - jest zbitką aspektów tworzących naiwny poznawczo, eklektyczny obraz świata¹⁶; 3) niedokładny opis poznania i płynąca stąd 4) pochopność wniosków o jego zawodności.

¹⁶ Zaważył na tym Platon, który odróżnił episteme - wiedzę prawdziwą pozyskaną rozumowo oraz doksę - wiedzę-opinię bazującą na świadectwie zmysłów. Arystoteles, a szczególnie św. Tomasz z Akwinu podkreślili, że podstawy wiedzy pochodzą z poznania spontanicznego, uchwytyującego bytowy (tzn. metafizyczny) aspekt rzeczywistości, a dalszy rozwój poznania i przyrost wiedzy jest rezultatem specjalizacji poznania, wyróżniania dostrzeżonych aspektów według rodzajów i gatunków oraz kategorii bytowych.

Z zachodzenia faktu błędu i fałszu, rozbieżności stanowisk, złudzeń poznawczych i uwarunkowań poznania nie wynika teza o jego generalnej zawodności; rozpoznanie oraz neutralizacja przyczyn zakłóceń i odstępstw w procesie poznania może się dokonać wyłącznie na gruncie samego poznania, zaś wszelkie wątpliwości poznawcze muszą być usprawiedliwione przedmiotowo.

Krytyka poznania jest ważnym składnikiem filozofii, ale krytyczny punkt wyjścia prowadzi do teoriopoznawczych redukcjonizmów, a ostatecznie do zmiany poznania świata na myślenie o świecie. A myślenie nie jest czynnością poznawczą, polega bowiem na porządkowaniu doświadczonych treści, treści realnych, ale wyabstrachowanych z realnego świata i sprowadzonych do statusu idei. Tradycja klasyczna określa to mianem błędu pojetyzacji filozofii, czyli zamiany filozofii na sztukę. W sztuce operujemy treściami (pojęciami) i tworzymy z nich na kanwie obranego kryterium, jakim jest piękno, nowe układy. W przypadku idealizmu są to systemy myślowe (ontologie), ich wewnętrznym kryterium jest bądź niesprzeczność - w przypadku racjonalizmu, bądź metafora - w przypadku irracjonalizmu. Zatem idealizm jest rozpięty pomiędzy logiką i jednoznacznością, do której nie pasuje realny świat, a poezją i wieloznacznością, która co prawda kieruje się intencją poznawczą, ale która suponuje, że realny świat jest ostatecznie niepoznawalny. Słuszne zatem byłoby powiedzenie, że racjonalista wie, co mówi, ale nie wie, o czym mówi, irracjonalista zaś wie, o czym mówi, ale nie rozumie, co mówi.

Główne błędy tradycji krytycznej polegają na: a) rozbiciu naturalnej genetycznej jedności zmysłów i rozumu w ich funkcjach poznawczych; b) przypisaniu funkcji poznawczych władzom, czynnościom i przeżyciom niepoznawczym; c) posługiwaniu się niewystarczającymi (np. niesprzeczność, użyteczność) lub pozaracjonalnymi (wola, uczucia, przeświadczenia) kryteriami oceny poznania. Błędy te sprawiają, że tradycja idealizmu niezdolna jest do rzeczowego i intersubiektywnie sprawdzalnego dyskursu. To za ich przyczyną idealizm ustawicznie mnoży pseudoproblemy oraz „izmy” usiłujące sankcjonować ich powagę. Pamiętać należy, że tradycja idealizmu zdominowała statystycznie poznawczomyślowy dorobek filozofii i że przyczyną tego „bogactwa” jest właśnie jej uwikłanie w pseudoproblemy. Przejawia się to w ciągłym samoukrytycznianiu (przezwyćżnianiu, niem. *Aufhebung*) teoriopoznawczych redukcjonizmów, za sprawą których kolejne propozycje systemowe nie pasują do realnego świata. Propozycje te, a szczególnie ich żargon techniczny, sprawiają wrażenie, że poznanie metafizyczne jest jakimś nadzwyczajnym rodzajem poznania, które jest dostępne wyłącznie tym osobom, które potrafią oderwać się od naturalnego doświadcze-

nia i realnego świata i przenieść w tajemniczą sferę metafizyki¹⁷. Ciągłe ukrytycznianie idealizmu może stwarzać pozór żywotności własnej tradycji i obecności w niej postępu poznawczego. Ale wspomniane samoukrytycznianie się idealizmu, czemu towarzyszą rozmaite „przewroty kopernikańskie”, kończące się kolejnymi kryzysami, jest przyczyną oskarżeń adresowanych do filozofii jako instytucji, pomawiania jej o jałowość lub zwodniczość poznawczą i źródło zwyrodnień cywilizacyjnych i kulturowych. Charakterystyczne, że autorami tego rodzaju oskarżeń są sami idealiści, którzy własną tradycję biorą ignorancko za wszelką filozofię (*vide* postmodernizm).

Streszczenie

Przywołując tezę Arystotelesa z *Zachęty do filozofii* (frg. 6), że filozofować to wyjaśniać świat, ale i zastanawiać się nad samą filozofią, wskazuje się zasadność refleksji nad poznaniem filozoficznym, jego dorobkiem, źródłami błędów poznawczych i ich teoretycznymi i praktycznymi skutkami. Na kanwie sporu o filozofię, czyli kwestii jej wielorodności i różnorodności, ukazuje się problem tzw. punktu wyjścia i jego wpływ na formowanie się dwóch tradycji poznania filozoficznego: realistycznej i krytycznej, i w związku z tym różnych koncepcji teorii poznania: intuicjonistycznej, związanej z filozofią realistyczną oraz idealistycznej, rozpiętej między racjonalizmem a irracjonalizmem. Ukazanie źródeł filozofii krytycznej i idealizmu teorio-poznawczego, historycznych odmian idealizmu i jego rozwiązań ontologicznych pozwala zarysować konsekwencje kulturowe i cywilizacyjne.

Summary

Aristotle in his *Protreptikos* (6) claims that to philosophize means to explain the world and at the same time to reflect on philosophy itself. Thus, it is justified to reflect on philosophical cognition and its results, on sources of cognitive errors, as well as on theoretical and practical consequences of those errors. Against the background of the debate over the issue of philosophy's multiplicity and variety the paper analyzes the problem of „a starting point” and its influence on the development of two traditions: realist and critical, and respectively of two conceptions of cognition: intuitionistic and idealistic. The former is connected to realistic philosophy and the latter is

¹⁷ „Metafizyka jest poznaniem uzyskanym przez naturalnie transcendentny rozum (czyli rozum, o ile posługuje się powszechnymi zasadami bytu i myślenia) szukający pierwszych i jedynie niesprzecznających czynników tego, co istnieje, a co zaczątkowo jest nam dane w empirycznej intuicji świata materialnego” - podkr. H. K. (M. A. Krąpiec: *Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień*. Poznań 1966, s. 45).

„stretched” between rationalism and irrationalism. The paper presents sources of critical philosophy and epistemological idealism as well as historically known types of idealism and its ontological solutions. Against this background the paper sketches cultural and civilizational consequences of idealism.

ANDRZEJ MARYNIARCZYK SDB

Katolicki Uniwersytet Lubelski

SPÓR O PRZEDMIOT METAFIZYKI REALISTYCZNEJ

Wraz z postawieniem pytania przez Parmenidesa i Platona o to, „czym jest rzeczywista rzeczywistość”¹ i sformułowaniem przez Arystotelesa pierwszej definicji metafizyki jako „nauki o bycie jako bycie”² zawiązał się spór o przedmiot metafizyki. Spór ten od początku koncentrował się na określeniu tego, „czym jest to, co realne” i w jaki sposób można to poznać.

Odpowiedzi na te pytania od samego początku były warunkowane różnymi czynnikami. I tak na przykład: przyjęte przez filozofujących fizyków (Tales, Anaksymenes, Empedokles i inni) „a priori” poznania zmysłowego (zmysły granicami bytu) wyznaczyło rozumienie tego co realne jako substratu materialnego, upostaciowionego na sposób wody, ognia, powietrza czy ziemi. Z niego wszystko powstaje, on jest we wszystkim i do niego wszystko po rozpadzie powraca³. Tak zaczęło się formować fizykalne rozumienie bytu jako przedmiotu metafizyki, a metafizyki jako fizyki.

Z kolei „a priori” poznania intelektualnego (myśl granicą bytu), które przyjął Parmenides, a przejął od niego Platon, wyznaczyło rozumienie „tego co realne” jako czegoś „bez postaci”⁴, co jest tożsame z przedmiotem intelektualnego oglądu lub poznawczej asercji (być realnym to być prawdziwym). Filozofowie ci zaczęli formułować warunki, jakie winien spełniać przedmiot prawdziwie filozoficznych dociekań. Winien on być: niezmienny, ogólny, niematerialny i prosty. W ten sposób zaczęło się formować kolejne, nowe rozumienie przedmiotu filozoficznych dociekań jako pochodnej ujęcia poznawczego, będącej konstruktem myśli, zastaną ideą, daną świadomości, utworzonym sensem wyrażenia językowego itp. Odpowiednio do tego za-

¹ *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hrsg. H. Diels, W. Kranz, Bd. 1-3, Berlin 1951 - 1952⁶, B 7; Platon: *Timajos*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986, 51 D - 52 D.

² „Jest taka wiedza, która rozważa byt jako byt oraz to, co przysługuje mu w sposób istotny. I nie utożsamia się ona z żadną z tak zwanych nauk szczegółowych. Żadna inna bowiem poza nią nie rozpatruje w ogólności bytu jako bytu, lecz wyodrębniając jakąś jego dziedzinę, rozważa to, co przysługuje mu w danych aspektach, jak to jest na przykład w naukach matematycznych” (Arystoteles: *Metafizyka*, tekst pol. oprac. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłum. T. Żeleznika, Lublin 1996, 1003 a 20-26).

³ Zob. szerzej: A. Maryniarczyk: *Zeszyty z metafizyki*, t. 1: *Monistyczna i dualistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin 2001², s. 41 n.

⁴ „Te bez postaci są zawsze takie same, a widzialne nigdy (nie są takie same)” (Platon: *Parmenides*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1961, 137 D - 138 A).

częły się też wyodrębniać różne rodzaje metafizyk: jako teorie idei, reprezentacji, analizy sensów itp.

Z kolei rozwiązanie zaproponowane przez Arystotelesa bazuje na odróżnieniu sposobu bytowania rzeczy od sposobu ich poznania. Rzeczy realne bytują zawsze jednostkowo, są złożone i zmienne, a poznajemy je w aspekcie tego, co w nich ogólne i niezmiennie. W ten sposób zostały wyróżnione tzw. substancje pierwsze (πρωτή ουσία [prote ousia]) oraz substancje drugie (δευτέρα ουσία [deutera ousia])⁵. Na bazie rozróżnienia pomiędzy sposobem bytowania rzeczy a sposobem ich poznania pojawił się problem poznawania rzeczy jednostkowych jako takich⁶. Arystotelesowe rozwiązanie tej aporii podążało w kierunku parmenidejsko-platońskim.

Analizując Arystotelesa widzenie przedmiotu metafizyki, możemy także tu odkryć, że nie jest ono wolne od pewnego „a priori”. „A priori” tym jest przyjęta koncepcja poznania naukowego oraz przedmiotu tego poznania. Arystoteles twierdzi, że poznanie naukowe musi być ogólne, stąd i przedmiot tego poznania także musi być ogólny⁷.

Rozwiązanie to postawiło jednak pod znakiem zapytania realizm metafizyki Arystotelesa. Świat rzeczy jednostkowych jako takich jest niepoznawalny. Rzeczy jednostkowe są przedmiotem doświadczenia zmysłowego. Poznajemy je w kontekście ujęć ogólnych - czy to gatunkowych, czy rodzajowych (Jana poznajemy ujmując go jako człowieka, jabłoń w kontekście drzewa, kota w kontekście zwierzęcia itd.).

Niemożliwość poznania rzeczy jednostkowych miała w metafizyce Arystotelesa swe podstawy w przyjętej koncepcji przedmiotu metafizyki - był nim δευτέρα ουσία (substancja druga) - oraz koncepcji poznania abstrakcyjnego, zgodnie z którym wyabstrahowane formy ogólne „reprezentowały” istotę rzeczy. Zaowocowało to w dziejach poznania filozoficznego powstaniem różnego rodzaju metafizyk esencjalistycznych.

Pojawiła się wreszcie czwarta propozycja, będąca próbą przełamania tego wszechobecnego w punkcie wyjścia metafizyki „a priori”, zmierzająca w kie-

⁵ „Substancja w najściślejszym, najbardziej pierwotnym i najwyższym stopniu jest tym, co ani nie może być orzekane o podmiocie, ani nie może znajdować się w podmiocie, na przykład poszczególny człowiek czy poszczególny koń. Drugimi substancjami nazywają się gatunki, do których należą substancje w pierwszym znaczeniu, jak również rodzaje tych gatunków. Na przykład poszczególny człowiek należy do gatunku »człowiek«, a rodzajem tego gatunku jest »zwierzę«; a więc »człowiek« i »zwierzę« nazywają się drugimi substancjami” (Arystoteles: Kategorie, tłum. K. Leśniak. Warszawa 1975, 2 a 11-18).

⁶ Wiedza o rzeczach jednostkowych nie jest wiedzą naukową. Nie może bowiem być odniesiona do innych rzeczy. Wiedza o Janie nie może być odniesiona do Ewy czy Adama. Stąd, aby wiedza posiadała znamiona wiedzy naukowej, musi być ogólna. By taką się stała, musi mieć za przedmiot coś ogólnego. Przedmiotem tym nie może być Jan jako taki, ale Jan jako człowiek. Wiedza bowiem o człowieku może być odnoszona i do Ewy, i do Adama, i do innych ludzi.

⁷ Zob. M. A. Krąpiec: *Metafizyka. Zarys teorii bytu*. Lublin 1995³, s. 70-73.

runku neutralnego ujęcia przedmiotu metafizyki i możliwości jego bezpośredniego poznawania. Propozycję tę stworzył w XIII wieku św. Tomasz z Akwinu⁸. U podstaw tej propozycji leży sformułowanie nowego rozumienia bytu, nowej teorii poznania metafizycznego oraz wyodrębnienie nowej metody badań metafizycznych⁹.

Przedmiotem poznania metafizycznego jest konkret istniejący i tylko konkret. Ujęty on może być w relacjach wewnętrznych zachodzących pomiędzy elementami złożeniowymi koniecznymi dla danego przedmiotu, jak i w takich relacjach, które są konieczne i zarazem powszechne (transcendentalne) dla wszystkiego co realnie istnieje. Przedmiotowe racje poznania rzeczy jednostkowych jako takich wskazań w jednostkowym akcie istnienia wraz z którym determinowana jest też jednostkowa idea poszczególnych bytów. Podmiotowe zaś racje poznania rzeczy jednostkowych wskazań w specyficznej funkcji intelektu, nazwanej „vis cogitativa”, dzięki której człowiek zdolny jest, w aktach sądzenia egzystencjalnego, poznawać rzeczy jednostkowe jako takie. Rozwiązanie to jest propozycją gwarantującą (od początku do końca) realizm poznania metafizycznego. Pozwoliło to zrealizować zapowiedziany przez Arystotelesa, a jednak ze względów metodycznych niezrealizowany, program poznania realistycznego w ramach metafizyki realistycznej (egzystencjalnej).

Różnicę, jaka występuje pomiędzy sporem o przedmiot filozoficznych dociekań z jakim spotykamy się w filozofii starożytnej i średniowiecznej, a sporem mającym miejsce w filozofii nowożytnej i współczesnej, można ująć w stwierdzeniu, że o ile starożytni spierali się o to, **czym jest to, co realne i jak to można bezpośrednio poznać**, o tyle filozofowie nowożytni i współcześni spierać się będą o **teorię tego, co realne**¹⁰. Paradoksem współczesnej filozofii jest to - jak napisał E. Gilson - że przekonywana od trzech wieków o tym, że podmiot warunkuje przedmiot uwierzyła w to i „straciliśmy nawyk myślenia z punktu przedmiotu, a nawet zapomnieliśmy o tym, iż taka możliwość istnieje, i dlatego przechodząc od jakiegoś systemu współczesnego do jakiegoś systemu scholastycznego odnosimy wrażenie, iż mamy do czynienia z czymś przestarzałym. Trzeba naprawdę poważnego wysiłku, aby cofnąć się do czasów przedkartezjańskich i przyjąć nowy punkt wyjścia”¹¹. A właściwie wrócić do tego, który został porzucony.

⁸ Zob. tenże: *Struktura bytu*. Lublin 19952, s. 303 n.

⁹ Zob. szerzej A. Maryniarczyk: *Metoda separacji a metafizyka*. Lublin 1985.

¹⁰ W tym ukryte też jest sedno nowożytnego i współczesnego idealizmu, którego ojcami będą Kartezjusz i Kant (zob. E. Gilson: *Realizm tomistyczny*, oprac. zbiorowe. Warszawa 1968, s. 7).

¹¹ Tamże, s. 78.

Trzeba dodać, że za tę sytuację odpowiedzialny jest nie tylko Kartezjusz i Kant, jak to zwykle się wskazywać, lecz nie „bez winy” jest także sam Arystoteles - twórca metafizyki realistycznej.

Arystotelesowi zawdzięczamy pierwszą definicję metafizyki, którą pojął jako filozofię pierwszą, i pierwsze określenie przedmiotu jej dociekań i celu badań: „Jest taka wiedza - napisał Arystoteles na początku IV księgi *Metafizyki* - która rozważa byt jako byt oraz to, co przysługuje mu w sposób istotny. I nie utożsamia się ona z żadną z tak zwanych nauk szczegółowych. Żadna inna bowiem poza nią nie rozpatruje w ogólności bytu jako bytu, lecz wyodrębniając jakąś jego dziedzinę, rozważa to, co przysługuje mu w danym aspekcie, jak to jest na przykład w naukach matematycznych [...].

Byt pojmuje się różnorodnie, w relacji wszakże do czegoś jednego, ze względu na jakąś jedną naturę, a nie całkiem różnoznacznie¹².

Odnosnie do celu dociekań filozoficznych Arystoteles dopowie, że „szukamy zasad i przyczyn ostatecznych” i że „muszą to być zasady i przyczyny pewnej rzeczywistości jako takiej”¹³. Dlatego metafizyka winna zająć się poszukiwaniem pierwszych przyczyn bytu jako bytu.

Tak w zarysie przedstawia się Arystoteles program metafizyki realistycznej. Metafizyka jest dyscypliną autonomiczną w stosunku do nauk szczegółowych, ma swój autonomiczny przedmiot, którym jest byt jako byt, oraz swój cel, którym jest dociekanie pierwszych przyczyn. Kluczem do weryfikacji realizacji tego programu - jak pokazała historia - stało się rozumienie bytu jako bytu i sposób jego poznania.

W pierwszej części artykułu wskażemy na oryginalność Arystotelesowego rozumienia przedmiotu metafizyki, leżącego u podstaw realizmu filozofii oraz na pewne paradoksy, których źródłem było owo rozumienie bytu. W drugiej zaś części ukażemy próbę przewyższania tych paradoksów, zarówno w zakresie rozumienia przedmiotu metafizyki, jak i poznania realistycznego. Całość „sporu o przedmiot filozofii” zostanie więc w ramach nurtu metafizyki (filozofii) realistycznej, zapoczątkowanej przez Arystoteles, dopełnionej w XIII wieku przez św. Tomasza z Akwinu, a dziś na nowo rozwijanej w ramach współczesnej metafizyki realistycznej¹⁴.

Arystoteles rozumienie bytu i nowe paradoksy. Arystoteles, mając świadomość negatywnych skutków, jakie wynikły stąd, że jego poprzednicy (Parmenides, Platon) przy określaniu tego, co to znaczy być bytem, kierowali się przyjętym „a priori” poznania (bytem jest to, co jest tożsame z przedmiotem-konstruktem myśli) i języka (bytem jest to, co stanowi sens pojęć ogólnych

¹² Arystoteles: *Metafizyka*, 1003 a 20-35.

¹³ Tamże.

¹⁴ Zob. M. A. Krapiec: *Metafizyka. Zarys teorii bytu*. Praca ta jest klasycznym wykładem współczesnej metafizyki realistycznej i jej nową propozycją.

nych), wskutek czego - jak pisał Arystoteles - „upadła cała nauka o przyrodzie”¹⁵, stawia na nowo problem przedmiotu i metody filozoficznych dociekań.

Ukazując oryginalność Arystotelesowego rozumienia bytu, możemy wskazać na pięć podstawowych dokonań, które Stagiryta poczynił, a które stały się u podstaw realizmu metafizyki:

1) Odkrycie wewnętrznej struktury każdej rzeczy (bytu), na którą składają się tzw. elementy subontyczne: materia i forma, a więc takie, dzięki którym rzeczy bytują i bez których nic nie może być¹⁶.

2) Odwołanie się do doświadczenia empirycznego i poznania zdroworozsądkowego przy formowaniu rozumienia przedmiotu metafizyki, wskutek czego za przedmiot metafizyki został uznany konkret (τοδε τι [tode ti]).

3) Odróżnienie sposobu bytowania rzeczy od sposobu ich poznania. To bowiem, co realne, bytuje jednostkowo, ale poznawane jest na sposób czegoś ogólnego.

4) Przyjęcie nowego rozumienia istoty rzeczy, która stanowi przedmiot ujęć definicyjnych. Istota w bytach realnych jest podstawą ich tożsamości, lecz nie niezmienności. Sama w sobie jest źródłem dynamizmu, a nie statyzmu. Na takie rozumienie istoty miało wskazywać wyrażenie „τό τί ἦν εἶναι” [to ti en eina (to co było i jest; to co bywszy jest), a nie platońskie „εἶδος” [eidos]¹⁷.

5) Związywanie poznania intelektualnego (abstrakcyjnego) z poznaniem zmysłowym (*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*).

Ustalenia te legły u podstaw sformułowanego przez Arystotelesa programu filozofii (metafizyki) realistycznej. Istotą tego programu było wskazanie na światu bytów materialnych, które są jednostkowe, zmienne i złożone, jako na przedmiot dociekań metafizycznych. Poznanie metafizyczne miało za cel odkrycie prawdy w świecie bytujących rzeczy i kontemplację tej prawdy (θεορία [theoria]). W wyjaśnianiu świata bytujących rzeczy metafizyka miała docierać do ostatecznych przyczyn ich istnienia i działania.

Realizacja tego programu pozostała jednak w dużej mierze w sferze deklaracji. Co więcej, deklaracja ta została potraktowana jako faktyczne rozwiązanie problematyki wyodrębnienia realnego przedmiotu dociekań metafizycznych i jego poznania. Fakt ten w pewnym sensie uśpił późniejszych komentatorów Arystotelesa, którzy przestali pracować nad pogłębianiem rozumienia bytu i metody jego realistycznego poznania. Skupiano się natomiast nad formułowaniem problemów metafizycznych i podawaniem ich roz-

¹⁵ Arystoteles: *Metafizyka*, 992 b 8.

¹⁶ Zob. Krąpiec: *Struktura bytu*, s. 187-278.

¹⁷ Arystoteles: *Metafizyka*, 1028 b 33-35.

wiązań. Nie kontynuowano wysiłków Arystotelesa wokół badań na specyfikę poznania metafizycznego, wyjaśniania, uzasadniania i dowodzenia. Nie dostrzegano też paradoksów, jakie kryły się w teoretycznych założeniach metafizyki Arystotelesa, a które w historii poznania metafizycznego bezlitośnie ukazały rozdział pomiędzy fazą deklaratywną Arystotelesowego realizmu a fazą wykonania.

W ten sposób na samym Arystotelesie spełniło się jego własne ostrzeżenie wygłoszone w księdze *O Niebie*: „*parvus error in principio magnus est in fine*”¹⁸ („mały błąd na początku staje się wielkim na końcu”). Tym małym błędem okazała się przejęta od poprzedników - Parmenidesa i Platona - koncepcja właściwego przedmiotu poznania oraz koncepcja poznania naukowego. Przedmiotem poznania naukowego musi być coś ogólnego, taką też ma być wiedza naukowa. To stanie się bezpośrednią przyczyną paradoksów Arystotelesowego realizmu i doprowadzi do uformowania się skrajnie esencjalistycznych metafizyk w czasach średniowiecza (Awicenna, J. Duns Szkot, F. Suarez i inni), które będą tak dalekie od realizmu, że W. Ockham ze swoją „brzytwą” i zasadą „*non sunt multiplicanda entia absque necessitate*” (i nominalizmem) może być uznany za obrońcę realizmu Arystotelesowej metafizyki.

Przyjrzyjmy się bliżej paradoksom, które wyrosły z przyjętej przez Arystotelesa metodologii, i ich konsekwencjom. Paradoksy te zostały wybrane przykładowo i przyporządkowane do wcześniej wyróżnionych specyficznych cech filozofii Arystotelesa.

1) Paradoks złożeniowej struktury bytu. Warunki, które miał spełniać właściwy przedmiot poznania naukowego, sformułowane przez poprzedników Arystotelesa (Parmenidesa i Platona) głosiły, że przedmiot naukowego poznania musi być prosty i niezmienny. Przedmiot poznania naukowego nie jest więc tożsamy z przedmiotem codziennego doświadczenia. Rzeczy bytują jako konkrety wielorako złożone, zmienne i konkretne. Tak rozumiany przedmiot, który nie jest jednak właściwym przedmiotem metafizyki, został nazwany substancją pierwszą (πρώτη ουσία [prote ousia]). Natomiast przedmiot właściwy poznania metafizycznego został nazwany substancją drugą (δεύτερα ουσία [deutera ousia])¹⁹. Jest on wynikiem prostego ujęcia (pojęcia), które jest rezultatem abstrakcji. Przedmiot ten ma wprawdzie podstawę w jednostkowej, realnie bytującej rzeczy, która jest złożona, ale sam jako rezultat abstrakcji jest czymś prostym, jednorodnym, niezłożonym. A zatem jest to ujęcie tego, co złożone, w pewnym uproszczeniu, w jakimś aspekcie, np. w aspekcie formy.

¹⁸ Tenże: *De caelo*, 271 b 8-13.

¹⁹ Tenże: *Kategorie*, 2 a.

2) **Paradoks konkretny.** Drugi warunek co do przedmiotu właściwego poznania naukowego głosił, że przedmiot ten musi być czymś ogólnym. To co jednostkowe nie może być przedmiotem poznania naukowego, ponieważ wiedza o tym, co jednostkowe, nie jest wiedzą naukową, bo nie można jej zastosować do innych jednostek (wiedza o Janie jako Janie nie może być odnoszona do Ewy czy Adama). To co jednostkowe może być tylko przedmiotem doświadczenia, gdyż „to co indywidualne i jednostkowe, nie może być orzekane o żadnym przedmiocie”²⁰.

Z tej racji przedmiot poznania naukowego musi być czymś ogólnym (wiedza o człowieku może być odnoszona i do Jana, i do Ewy, i do Adama). W ten sposób w miejsce poznania konkretnego został „skonstruowany” (na bazie poznania konkretnego) właściwy przedmiot naukowego poznania, który nie jest jednak tożsamy z jednostkowym konkretem, lecz jest jego gatunkowym (lub rodzajowym) ujęciem.

3) **Paradoks porządku bytowania i porządku poznawania.** Rozróżnione porządki bytowania i poznawania rzeczy miały otwierać drogę do poznania realistycznego, tymczasem przyczyniły się do przeciwstawienia tego co realne temu co obiektywne, czyli w tym przypadku naukowe. Obiektywna wiedza, choć jest wiedzą naukową, nie jest wiedzą o konkretnych rzeczach, jest wiedzą o gatunkach w których konkrety uczestniczą. Paradoks ten wyraża się w tym, że poznanie metafizyczne, które ma przedmiot ogólny i jest ogólne, przestaje się odnosić do tego co jednostkowe²¹.

4) **Paradoks istoty.** Arystoteles pojmował istotę jako czynnik dynamizmu bytu, a nie statyzmu (jak utrzymywali Parmenides i Platon). Istota sama także ulega doskonaleniu, stąd Stagiryta nie określa jej słowem εἶδος [eidos], ale wyrażeniem „τό τί ἦν εἶναι” [to ti en einai] - „to co było i jest”. Jednak wyabstrahowana z konkretnego i ujęta poznawczo w definicji i pojęciach istotowych została ustatyczniona. Poznawana istota nie jest tożsama z tą realną, na której intuicyjne rozumienie miało naprowadzać jej określenie jako „τό τί ἦν εἶναι”²².

5) **Paradoks abstrakcyjnego poznania.** Poznanie abstrakcyjne miało być metodą i gwarancją poznania realistycznego. Tymczasem proces abstrakcji zmierzał wprawdzie do rozbicia całościowego obrazu rzeczy i utworzenia (skonstruowania) właściwego przedmiotu poznania, który jest ujęciem jakiegoś aspektu poznawanej rzeczy. Następnie przeformowanie tego, co jednostkowe w to, co ogólne i tego, co złożone w to, co proste. W procesie abstrakcji rozum, dzięki swej naturalnej zdolności czytania koniecznościowych

²⁰ Tamże, 1 b.

²¹ Zob. M. A. Krapiec: *Realizm ludzkiego poznania*. Lublin 19952, s. 511 n.

²² Arystoteles: *Analityki wtóre*, w: tenże: *Dzieła wszystkie*, t. 1, tłum. K. Leśniak. Warszawa 1990, 91 a; por. T. Kwiatkowski: *Poznanie naukowe u Arystotelesa*. Warszawa 1969, s. 37 n.

układów treści, konstruuje „obiektywny” przedmiot dla poznania naukowego²³. Tym przedmiotem jest tzw. substancja druga (δευτέρα ουσία), która jest gatunkowym ujęciem tego, co bytuje jako jednostkowe i konkretne. Przedmiot ten będzie ujęty w pojęciu istotowym, a wyrażony podmiotem w zdaniu orzecznikowym²⁴.

Cały proces poznania metafizycznego dokonuje się na bazie tego właśnie utworzonego w procesie abstrakcji gatunkowego ujęcia rzeczy jednostkowej, ale nie w odniesieniu do samej rzeczy. Abstrakcja jest w pierwszym rzędzie metodą formowania właściwego przedmiotu poznania filozoficznego.

W ramach abstrakcji - odnotujmy to jako jedną z głównych aporii Arystotelesowej filozofii - zostaje uformowany przedmiot metafizycznych dociekań, którym jest gatunkowe ujęcie konkretnego. Owo gatunkowe ujęcie, a nie konkretna jednostka, staje się „przedmiotem właściwym” poznania metafizycznego. Jednak sam gatunek (np: człowiek) jako taki nie jest czymś konkretnym w Janie (jako jego element). Jest Jakością formy” - jak powie Arystoteles²⁵. Jest abstraktem utworzonym przez intelekt, i jako coś odrębnego znajduje się tylko w intelekcie²⁶.

Na czym zatem będzie polegać poznanie abstrakcyjne, które jest na usługach poznania metafizycznego? Czy jest ono poznaniem bytu jako bytu czy raczej tylko pojęcia bytu? - to druga aporia rodząca wskazane wcześniej paradoksy Arystotelesowej epistemologii.

Poznanie w sensie ścisłym zachodzi - według Arystotelesa - wówczas, gdy intelekt staje się posiadaczem prawdy. To zaś ma miejsce wtedy, gdy intelekt stwierdza, że to, co połączone, jest rzeczywiście połączone, a to co rozdzielone jest rzeczywiście rozdzielone. A zatem poznanie to czynność łączenia lub rozdzielania orzeczników z podmiotem. Czynność ta jest typowa dla orzekania definicyjnego, w którym do podmiotu dołączamy lub odłączamy różne orzeczniki. Prawda jest bowiem własnością intelektu, który stwier-

²³ „Dzieje się to stopniowo - jak wyjaśnia K. Leśniak ukazując proces tworzenia pojęć w ramach abstrakcji - najpierw pojawiają się ατομα εἶδη [atoma eide], czyli nie podlegające dalszemu podziałowi gatunki, które tu będą określane jako τα αμερη καθόλου [ta amere kathólou]. Następnie pojawiają się coraz to bardziej ogólne, aż do najogólniejszych. Po tych wywodach powie Arystoteles na zakończenie: Jest również jasne, że zasady muszą być poznawane przez επαγωγή [epagoge], bo postrzeżenie tworzy w ten sposób (w duszy) ogół” (Wstęp, w: Arystoteles: *Analityki wtóre*, s. 115).

²⁴ „Na tym polega abstrahowanie ogółu od tego, co szczegółowe, lub obrazu intelektualnie poznawalnego od wyobrażeń, że skupiamy się [poznawczo] na naturze gatunkowej, bez rozważenia cech jednostkowych, reprezentowanych w wyobrażeniach” (Św. Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*, I, q. 85, a. 1, ad 1).

²⁵ Arystoteles: *Kategorie*, 3 b.

²⁶ „Co się tyczy drugich substancji, to jest jasne od razu, że nie znajdują się w podmiocie. «Człowiek» jest orzekany o poszczególnym człowieku jako podmiocie, ale nie znajduje się w podmiocie; bo nie znajduje się w poszczególnym człowieku” (tamże, 3 a).

dza połączenie tego, co połączone i rozdzielenie tego, co rozdzielone²⁷. Poznanie dokonuje się wówczas, gdy intelekt zaczyna łączyć lub rozdzielać wyabstrahowane orzeczniki. Przedmiot zaś metafizycznego poznania, który jest „tym, o czym się orzeka”, nie jest czymś jednostkowym i konkretnym, lecz jest wyabstrahowany z konkretnego, jako jego istotowe ujęcie.

W tym właśnie napotykaemy jedną z najpoważniejszych przeszkód, na którą natrafiła realizacja Arystotelesowego programu poznania realistycznego. Prawda, która miała być oglądana i kontemplowana przez intelekt w rzeczy, jest oglądana i kontemplowana w jej ujęciach gatunkowych w intelekcie. Na skutek tego poznanie konkretnego bytu zaczyna się dokonywać w oderwaniu od niego i poza nim, a mianowicie na wyabstrahowanych formach gatunkowych i rodzajowych. Miejsce poznania bytu zajmuje analiza pojęcia bytu.

Stało się tak dlatego, że przejęte od poprzedników warunki, jakie winien spełniać przedmiot poznania naukowego, sprawiły, że Arystoteles musiał zrezygnować z konkretnego na rzecz ogółu jako właściwego przedmiotu poznania metafizycznego. Ogółem „Jana” jest „człowiek”, ale poznanie „człowieka” jako takiego a poznanie Jana to dwie różne „rzeczy”. Człowiek to „abstrakt”, „konstrukt”, który nie jest w Janie jako jego „część” czy „element”, a jest tylko definicyjnym ujęciem Jana, które w postaci pojęcia znajduje się w intelekcie ludzkim.

Ponadto utworzony w wyniku abstrakcji przedmiot właściwy poznania metafizycznego, który jednak nie jest tożsamy z tym oto konkretnym Janem sprawia, że pod znakiem zapytania staje realizm poznania metafizycznego. Poznanie metafizyczne faktycznie staje się poznawaniem ogólnych istot rzeczy (a nie jednostkowych rzeczy). Co więcej, w procesie dalszej partykularyzacji poznanie to będzie coraz bardziej oddalać się od konkretnego, a ogniskować na analizie pojęć i operacjach na abstraktach. Stąd metafizyka arystotelesowska stanie się z czasem synonimem poznania abstrakcyjnego, czyli oderwanego od świata rzeczy.

Należy zauważyć, że poznanie abstrakcyjne, o którym była wyżej mowa w odniesieniu do formowania przedmiotu właściwego poznania, nie jest tożsame z procesem poznawania bytu jako bytu, tak jak było to w przypadku Parmenidesa czy Platona. U Parmenidesa bowiem proces abstrakcyjnego konstruowania przedmiotu był równocześnie procesem jego poznawania. U Platona zaś akt przypominania (anamneza) był aktem oglądu idei-bytu. Abstrakcja, o której mowa przy wyodrębnianiu właściwego przedmiotu poznania metafizycznego, jest więc konstruowaniem właściwego przedmiotu naukowego poznania, który dopiero umożliwi proces intelektualnego po-

²⁷ Tenze: *Metafizyka*, 1051 b 1-9.

znania. Poznanie zaś w sensie ścisłym dokonywać się będzie na drugim etapie, a mianowicie w procesie operacji na abstraktach, czyli w ramach sądzenia orzecznikowego (definiowania)²⁸.

Odnotujemy te dwie odrębne czynności poznawcze, które wyróżnia Arystoteles: abstrahowanie i definiowanie (sądzenie). Wynikiem abstrahowania jest uformowanie właściwego przedmiotu poznania metafizycznego. Samo zaś poznanie to czynność składania i rozkładania pojęć. Poznanie więc jako takie dzieje się poza kontaktem z rzeczą jednostkową. Poznanie koncentruje się na definicji istot rzeczy. Te zaś nie są istotami tego, co jednostkowe, lecz tego, co dla jednostki gatunkowe, czyli ogólne. Nie ma istot jednostkowych, gdyż o jednostkowości decyduje nie istota-forma, lecz materia.

Wszystko to jednak sprawia, że po pierwsze, całe poznanie metafizyczne - które miało być poznaniem konkretnie bytujących rzeczy - oddala się od rzeczy. Po drugie, poznanie to jest poznaniem ogólnej i wspólnej dla wielu jednostek ISTOTY. Po trzecie, cały proces poznania skazany jest na ESENSCJALIZM, czyli zamknięcie poznania w ramach analiz ogólnych istot rzeczy.

Było to w ostateczności rezultatem przyjęcia przez Arystotelesa parmenidejsko-platońskiej koncepcji poznania naukowego, które musi być zawsze ogólne, oraz koncepcji przedmiotu tegoż poznania, który musi być czymś ogólnym, prostym i niezmiennym.

Próba przezwyciężenia paradoksów arystotelesowskiego realizmu.

Paradoksy wynikające z możliwości zrealizowania programu poznania realistycznego zarysowanego przez Arystotelesa stały się bodźcem do dalszych poszukiwań nad realizmem poznania metafizycznego. Poszukiwania te zapoczątkował św. Tomasz z Akwinu w XIII wieku, czego świadectwem jest jego dziełko *De ente et essentia*, a następnie fragment komentarza do traktatu Boecjusza *De Trinitate*. W pierwszym podejściu Akwinata problem przedmiotu dociekań metafizycznych, w drugim koncepcję poznania metafizycznego (filozoficznego). Poszukiwania te zostaną jednak przez komentatorów św. Tomasza zapoznane, a w dużej mierze niedostrzeżone. Zaczęto do nich wracać dopiero w latach 20. XX w. (m.in. E. Gilson i M. A. Krapiec)²⁹.

Dla św. Tomasza obowiązujące pozostaną ustalenia poczynione przez Arystotelesa, które legły u podstaw jego programu poznania realistycznego. Są to m.in.: koncepcja przedmiotu jako struktury złożonej; identyfikowanie tego, co realne z konkretem danym w doświadczeniu; wskazanie na istotę jako na czynnik tożsamości i dynamizmu bytu; wskazanie na ścisłe relacje pomiędzy poznaniem zmysłowym a intelektualnym.

²⁸ Zob. T. Kwiatkowski: *Poznanie naukowe u Arystotelesa*, s. 120 n.

²⁹ Zob. szerzej A. Maryniarczyk: *Tomizm egzystencjalny a dziś filozofii*, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk. Lublin 1995, s. 283 n.

W świadomości św. Tomasza pozostał jednak fakt arystotelesowskiego esencjalizmu, który pojawił się jako błąd wynikający z faktu zapożyczenia z innej tradycji filozofowania koncepcji przedmiot dociekań metafizycznych oraz koncepcja poznania naukowego. Zatem „bitwa o realizm” przedmiotu i realizm poznania filozoficznego rozgrywa się nie tylko na zewnątrz systemu Arystotelesa, ale także wewnątrz. O wyniku tej „bitwy” tym razem rozstrzygnie siła determinacji i odwagi w poszukiwaniu autonomicznej dla filozofii realistycznej koncepcji poznania, autonomicznej metody i autonomicznego rozumienia przedmiotu tegoż poznania³⁰.

Podjęmowano wiele prób, by to osiągnąć: była próba fenomenologizacji metafizyki realistycznej, transcendentalizacji, logicyzacji i inne³¹. Wszystkie te próby zakończyły się bez większego sukcesu. Problem gwarancji realizmu zarówno co do ujęcia przedmiotu, jak i koncepcji poznania realistycznego, nie posunął się naprzód.

Na placu boju pozostali ci, którzy nadal poszukują specyficznej dla filozofii realistycznej metody poznania i wyodrębnienia właściwego przedmiotu metafizyki³². Podjęmowane przez nich wysiłki mają na celu przezwyciężenie paradoksów Arystotelesowego realizmu³³. Prace te zadecydują o tym, czy i na ile współczesna metafizyka realistyczna wypełni program poznania realistycznego. Prześledźmy zatem, w jaki sposób we współczesnej metafizyce dokonuje się proces przywracania realizmu przedmiotu właściwego jej dociekań i całego procesu poznawczego.

1) Przezwyciężenie paradoksu złożeniowej struktury przedmiotu. Przedmiot poznania metafizycznego - zgodnie z tym, co odkrył Arystoteles - jest w swej strukturze złożony. Jednak przedmiot właściwy poznania metafizycznego nie jest czymś prostym i niezłożonym, czymś, co zostało ujęte w swej reprezentacji gatunkowej (forma gatunkowa), ale jest ujęciem relacji, która dotyczy w konkretności tych elementów, które są konieczne dla jego bytowania. Jest to więc ujęcie konkretności w jego wewnętrznych relacjach, które obejmują albo całą rzeczywistość, albo tylko określoną grupę bytów.

Różnica co do wyodrębnienia właściwego przedmiotu metafizyki realistycznej jest wyraźna. Dla Arystotelesa przedmiotem właściwym poznania metafizycznego było proste ujęcie (*simplex apprehensio*) złożonego kon-

³⁰ Zob. S. Kamiński: *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, w: tenże, *Jak filozofować?*, red. T. Szubka. Lublin 1989, s. 71 n.

³¹ Zob. szerzej: Gilson: *Realizm tomistyczny*, s. 168 n.

³² Zob. A. Maryniarczyk: *Spór o metodę poznania realistycznego*, w: *Poznanie bytu czy ustalanie sensów?*, red. A. Maryniarczyk, M. J. Gondek. Lublin 1999, s. 55 n.

³³ Zob. Gilson: *Realizm tomistyczny*, s. 7 n.; M. A. Krapiec: *Teoria analogii bytu*. Lublin 1993²; tenże: *Realizm ludzkiego poznania*; tenże: *Z teorii i metodologii metafizyki*. Lublin 1994; tenże: *Metafizyka. Zarys teorii bytu*.

kretu, co wyrażało się w ujęciu gatunkowym. Dla nowej metafizyki realistycznej przedmiotem właściwym jest konkretny ujęty w wewnętrznych relacjach wraz z korelatami dotyczących czynników złożeniowy koniecznych (kategorialnych lub transcendentalnych). Ponadto przedmiot właściwy poznania metafizycznego nie jest czymś prostym, lecz złożonym³⁴.

2) **Przewycięzenie paradoksu „konkretny” przedmiotu.** W celu przewycięcia ograniczeń przedmiotu właściwego metafizyki, który u Arystotelesa był ujęciem gatunkowym tego co jednostkowe, wskaże się ujęcie jednostki nie w tym, co dla niej ogólne, ale w tym, co dla niej konieczne i co jest konieczne dla wszystkich innych bytów. W ten sposób znika rozróżnienie, jakie powiła się u Arystotelesa pomiędzy substancją pierwszą (πρὸτὴ οὐσία [prote ousia]), która jest czymś konkretnym i złożonym, a substancją drugą (δευτέρᾳ οὐσία [deutera ousia]), która jako ujęcie gatunkowe konkretny jest czymś ogólnym. Przedmiot zatem poznania metafizycznego i przedmiot bytowania są tym samym, choć nie takim samym. Przedmiot bytowania jest konkretnym złożonym z wielu różnorodnych elementów: koniecznych i niekoniecznych, istotnych i przypadłościowych, konstytutywnych i konsekwentnych itp., przedmiot zaś właściwy poznania metafizycznego obejmuje tylko elementy konieczne kategorialne lub transcendentalne, które jednak należą do tego oto konkretnego i jednostkowego bytu³⁵.

Będzie to ujęcie jednostki w wewnętrznych relacjach występujących pomiędzy tzw. czynnikami koniecznymi - transcendentalnymi lub kategorialnymi. Nie będzie to jednak ujęcie jednostki w tym, co dla niej ogólne, lecz w tym, co dla niej, jak i dla każdej innej rzeczy, jest konieczne.

3) **Przewycięzenie paradoksu poznania ogólnego (naukowego).** Poznanie charakteryzujące metafizykę realistyczną jest poznaniem skierowanym na jednostkowy byt i na tym jednostkowym bycie pozostaje. Jak zatem tego rodzaju poznanie może być poznaniem naukowym, czyli ogólnym? W miejsce poznania ogólnego pojawia się koncepcja poznania powszechnego³⁶. To nie tylko zabieg słowny. To coś więcej. Poznanie osiąga konkretność dzięki temu, że przedmiotem tego poznania jest zawsze byt jednostkowy (konkretny istniejący), powszechność zaś osiąga dzięki temu, że ów jednostkowy byt został ujęty w tym, co w nim jest konieczne a zarazem powszechne (kategorialne lub transcendentalne). Powszechność osiąga się więc nie

³⁴ Tomasz z Akwinu nowe rozumienie przedmiotu metafizyki przedstawi w traktacie *De ente et essentia*. Tu po raz pierwszy będzie dowodził, że na byt składa się istota i istnienie, i że nie może bytować istota bez istnienia, ani nie możemy poznać istnienia bez istoty, ani też nie możemy w języku orzekać bez podmiotu.

³⁵ Zob. M. A. Krapiec: *Byt jako byt w rozumieniu św. Tomasza*, w: tenże. *Byt i istota*. Lublin 1994², s. 132 n.; tenże: *Spójność Tomaszowej teorii bytu*, w: tamże, s. 151 n.

³⁶ Szerzej na ten temat: tenże: *Proces wyodrębniania przedmiotu metafizyki - separacja*. „*Studia Philosophiae Christianae*” 26 (1990) nr 2, s. 55-87.

w wyniku uogólnienia jakiejś cechy, lecz na podstawie dostrzeżenia analogii w zachodzeniu określonej relacji wewnątrzbytowej przebiegającej albo wszystkie byty, albo określoną grupę³⁷.

4) **Przewycięzenie paradoksu istoty.** W odnowionej metafizyce realistycznej pojawiło się nowe rozumienie istoty. Istota nie jest prezentacją tego, co dla wielu bytów ogólne, lecz tego, co dla każdego bytu konieczne³⁸. To zaś jest zawsze związane z istnieniem bytu jako całości. Istoty nie może zatem tworzyć ani sam układ treści, ani sam czysty akt istnienia. Istota wyraża realną relację, która zachodzi pomiędzy czynnikami konstytutywnymi bytów (czy to kategorialnymi, czy transcendentnymi).

Tak rozumiana istota nie może być ujęta w aktach pojęciowania, lecz w aktach sądzenia egzystencjalnego (sądy egzystencjalne). To w nich zostaje ujęta tak właśnie rozumiana istota realnie bytującej rzeczy³⁹.

5) **Próba przewycięzenia paradoksu poznania abstrakcyjnego.** Poznanie abstrakcyjne to poznanie, którego głównym celem jest wydobywanie wyróżnionego aspektu rzeczy i na jego podstawie dokonywanie definicyjnego określenia rzeczy. W definicjach jest bowiem zawarta wiedza o konkrecie. W jego miejsce pojawia się koncepcja poznania uwyrażniającego⁴⁰. Uwyrażnienia bytu (rzeczy) nie przypomina w niczym czynności definiowania, czyli sądzenia orzecznikowego. Uwyrażnianie zmierza do odkrywania powszechnych właściwości bytów, które są wyrażane w tzw. transcendentaliach (np. rzecz, jedno, prawda, dobro), a następnie w tzw. wyrażeniach metafizycznych (np. osoba, dusza, materia, forma, akt, możliwość, substancja, przypadłość).

Przedstawione wyżej próby przewycięzenia „paradoksów” Arystotelesowego realizmu poznania metafizycznego podjęte w odnowionej współcześnie metafizyce egzystencjalnej⁴¹, ukazują obszar nowych badań, które są podejmowane na płaszczyźnie teorii i metodologii metafizyki realistycznej⁴².

Nowe problemy i wyzwania. Zaproponowany „nowy program” aktualizacji poznania realistycznego w ramach metafizyki klasycznej pociąga za sobą radykalizację dotychczasowego instrumentarium metodologii i teorii poznania filozoficznego. Poszukiwanie owego nowego instrumentarium będzie stanowić nowe wezwania i nowe problemy. Niewielu bowiem chce porzucić „stare”, a także „nowe”, ale nieautonomiczne narzędzia, które nie są

³⁷ Zob. Krąpiec: *Teoria analogii bytu*, s. 179 n.

³⁸ Zob. tenże: *Byt jako byt w rozumieniu św. Tomasza*, s. 141-144.

³⁹ Zob. Maryniarczyk: *Spór o metodę poznania realistycznego*, s. 68 n.

⁴⁰ Zob. tenże: *Metafizyka*, s. 99 n.

⁴¹ Zob. szerzej: E. Morawiec: *Odkrycie metafizyki egzystencjalnej. Studium historyczno-analityczne*. Warszawa 1994.

⁴² Zob. Krąpiec: *Z teorii i metodologii metafizyki*.

nośne dla zrealizowania programu realizmu poznania filozoficznego. Przyczyny tego są wielorakie. Jedne z nich obiektywne, inne czysto subiektywne (np. uprzedzenia). Obiektywne to brak odpowiednich narzędzi logicznych wypracowywanych na użytek filozofii (metafizyki) jako takiej⁴³. Stąd powstają dylematy: czy aplikować te narzędzia, które się posiada, których dostarcza nowoczesna metodologia i logika nauki, czy tworzyć nowe, odpowiednie do przedmiotu danej nauki?

We współczesnej metafizyce realistycznej postuluje się m.in. radykalizację: a) rozumienia przedmiotu dociekań metafizycznych, b) koncepcji poznania, c) koncepcji języka metafizyki, d) metody Doznawania, e) wprowadzenie na nowo koncepcji analogii bytu i poznania⁴⁴.

Radykalizacja koncepcji poznania metafizycznego ujawnia się w tym, że za pierwotne akty poznawcze przyjmuje się sądy egzystencjalne. Sąd egzystencjalny typu: „coś istnieje” traktuje się jako najbardziej pierwotny akt poznawczy. Arystoteles utrzymywał, że takim aktem pierwotnym jest pojęcie. Poznanie zatem to operacja na sądach egzystencjalnych. Dla Arystotelesa tymczasem to operacja na pojęciach („składanie” lub „rozkładanie” pojęć). Tak został uformowany specyficzny typ poznania sądowego, które jest poznaniem afirmacyjnym (a więc nie anamezyjnym czy abstrakcyjnym), którego celem nie jest definiowanie, lecz uwyrażnianie i oddzielanie tego, co konieczne dla istnienia od tego, co niekonieczne, i wskazywanie tych czynników, dzięki którym intelekt dostrzega całość bytową i zaczyna rozumieć.

Z kolei wyłania się specyficzna koncepcja sądu egzystencjalnego jako elementu poznania realistycznego. Sąd egzystencjalny w pierwszym rzędzie jest aktem bytu poznającego jako poznającego. A więc wyrazem aktualizowania się człowieka jako bytu poznającego. Odpowiada on na pytanie „dlaczego jest poznanie”? Sąd ten rozpatrywany na płaszczyźnie epistemo-logicznej przedstawia się jako wyraz pierwszej afirmacji rzeczy. Sąd egzystencjalny gwarantuje realizm poznania metafizycznego, jest bowiem tym, który łączy nas zawsze z rzeczą, gdyż nie może powstać bez obecności realnej rzeczy.

Radykalizacja dotyczy także metody poznawania realistycznego. Jest nią separacja metafizyczna. Jej celem jest uwyrażnienie bytu, a nie jego zdefiniowanie. Możemy mówić o separacji spontanicznej i metafizycznej. Tą drugą posługujemy się w metafizyce nie tylko przy formowaniu przedmiotu metafizyki, ale także przy wyodrębnianiu transcendentaliów, które uwy-

⁴³ Zob. szerzej: A. Maryniarczyk: *Logika formalna a metafizyka*, w: M. A. Krąpiec [i in.]: *Wprowadzenie do filozofii*. Lublin 1996, s. 643 n.

⁴⁴ Szerzej na ten temat: A. Maryniarczyk: *System metafizyki. Analiza „przedmiotowo-zbornego” poznania*. Lublin 1991.

rażniając byt, jak i przy odkrywaniu złożań bytowych. Do tego trzeba dodać analogię wewnątrzbytową, opartą na relacjach transcendentálních⁴⁵.

Wszystkie te elementy metodologii metafizyki można określić jako wyzwanie dla filozofów zainteresowanych uprawnianiem współczesnej metafizyki realistycznej.

Streszczenie

Można wyróżnić trzy propozycje rozwiązań sporu o przedmiot metafizyki (filozofii): 1) rozwiązanie parmenidejsko-platońskie postulujące jako przedmiot filozofii byt tożsamy z myślą lub niematerialną ideą; 2) rozwiązanie arystotelesowskie, bazujące na odróżnieniu sposobu bytowania rzeczy od sposobu ich poznawania, postulujące odróżnienie przedmiotu jednostkowo-bytującego (*prote ousia*) od właściwego przedmiotu metafizyki, który jest ogólny (*deutera ousia*). Koncepcja przedmiotu właściwego zrodziła pewne paradoksy, które postawiły pod znakiem zapytania program realistycznego filozofowania; 3) rozwiązanie Tomaszowe bazuje na nowym rozumieniu bytu. Przedmiotem właściwym metafizyki jest istniejący konkret, ujęty w wewnętrznych relacjach dotyczących koniecznych czynników kategoryalnych lub transcendentálních. Przedmiotowe racje poznania rzeczy jednostkowych jako takich ufundowane są na jednostkowym akcie istnienia determinującym układ treści. Podmiotowe podstawy poznania rzeczy jednostkowych jako takich bazują na specyficznej funkcji intelektu (*vis cogitativa*), dzięki której człowiek zdolny jest poznawać byt-konkret. Rozwiązanie to dało podstawę dla wyodrębnienia metafizyki realistycznej (egzystencjalnej), gwarantując jej realizm.

Summary

One may distinguish three answers to the questions of what is the object of metaphysics (philosophy). These answers are given by Plato and Parmenides, Aristotle, and then St. Thomas. The Platonian-Parmenidesian answer postulates to take as the object of philosophy being identical with thought or immaterial idea. The Aristotelian solution is grounded in the distinction between a thing's way of being and the way of cognizing that thing. So this solution postulates to distinguish between the individual existing object (*prote ousia*) and the proper object of metaphysics that is general (*deutera ousia*). This conception concerning the proper object of metaphysics gave rise to certain paradoxes that called into question the very program of realistic

⁴⁵ Tenże: *Podstawy rozumienia i interpretacji separacji metafizycznej*. „*Studia Philosophiae Christianae*” 24 (1988) nr 2, 139 n.

philosophizing. The solution developed by Thomas Aquinas is grounded in a new understanding of being. This is the existing concrete grasped with respect to its inner relations concerning the necessary categorial and transcendental elements that constitutes the proper object of metaphysics. The object reasons of cognizing individual things as such are founded upon the individual act of existence that organizes the essence; and subject reasons are founded upon a specific function of the intellect (*vis cogitativa*) thanks to which human person is able to cognize the concrete-being. This solution - by securing realism - gave the basis for discerning realistic (existential) metaphysics.

VITTORIO POSSENTI
Uniwersytet w Wenecji

FILOZOFIA PO NIHILIZMIE. **Zadanie filozofii bytu i „trzecie żeglowanie”**

Filozofia po nihilizmie: na jaką perspektywę wskazuje ten tytuł i jaka jest jego treść? Sformułowanie, w którym pomiędzy słowami „filozofia” i „nihilizm” znajduje się słowo „po”, może wyrażać zarówno stwierdzenie, wedle którego myśl współczesna przezwyciężyła nihilizm i weszła w nowy okres, jak i życzenie, aby tak się w końcu stało. W pierwszym przypadku znajdowałibyśmy się w porządku faktów, w drugim - w porządku pragnień. Nie wydaje się natomiast, aby tytuł ten mógł sugerować ideę, według której filozofia zyskuje na przymierzu z nihilizmem, chociaż nie możemy zapominać, że niektórzy autorzy postmodernistyczni widzą nierozłączny związek między tymi dwoma terminami, a w przymierzu filozofii z nihilizmem dostrzegają nowy punkt wyjścia dla myśli.

Na pytanie, czy należy dzisiaj mówić o filozofii po nihilizmie w pierwszym, czy w drugim sensie, każdy może dać własną, odpowiednio uzasadnioną odpowiedź. Autor tego przyczynku sądzi, że myśl postmodernistyczna - chociaż można w niej dostrzec oznaki pozytywne - jest nadal naznaczona różnymi formami nihilizmu: teoretycznego, antropologicznego, moralnego, religijnego, a przez krytykę idei prawdy, która w pewnym sensie obejmuje wszystkie te formy - stanowi ich sedno. Nihilizm okazał się fenomenem, który potrafił rzucić cień na wszystkie wymiary rzeczywistości - na ontologię, na człowieka, na moralność i na religię. Swoje niszczące działanie prowadzi on w przymierzu z racjonalizmem - w tym sensie, że nihilizm znajduje w racjonalizmie odpowiedni grunt dla swego rozwoju. Racjonalizm kierował swoją dekonstrukcyjną krytykę ku trzem wielkim kwestiom: ku kwestii Boga, gdzie ostatecznym celem był ateizm; ku kwestii człowieka, gdzie siła, która byłaby w stanie zlikwidować problem człowieka, nosi nazwę scjentyzmu (zarówno w dziedzinie nauk humanistycznych, jak i nauk empirycznych); ku kwestii religii, gdzie do ataku na dwa jej podmioty: Boga i człowieka, dochodzi krytyka wszelkiego objawienia, socjologizm religijny, a w przypadku skrajnych stanowisk traktowanie religii jako oszustwa.

„Co mogę wiedzieć? Co powinienem czynić? Czego mogę oczekiwać? Kim jest człowiek?” - wobec słynnych pytań, w których Kant streszczał zadanie filozofii, zadanie, które nigdy nie zostanie do końca wykonane, należy zastanowić się nad następującą zasadniczą kwestią: czy nihilizm uważa je za pytania sensowne, które warto stawiać i można oczekiwać na nie od-

powiedzi? Od czasu, gdy zostały postawione, pytania te spotykały się z protestem, wyzwaniem czy nawet całkowitym odrzuceniem.

Przyjrzyjmy się zatem! Na pytanie, czy filozofia może cokolwiek poznać, nihilizm odpowiada: prawie nic lub całkowicie nic, jako że w poznaniu zawarta jest idea prawdy, a przyjęcie tej idei oznaczałoby, że człowiek pada ofiarą złudzenia. Nietzsche niestrudzenie powtarzał: „iż nie ma żadnej prawdy, iż nie ma żadnej absolutnej jakości przedmiotów, żadnej rzeczy «samej w sobie» - samo to jest już nihilizmem, i to najbardziej krańcowym. Wartość rzeczy wszelkich widzi on właśnie w tym, iż wartościom tym nie odpowiada i nie odpowiadała żadna rzeczywistość, że są one jeno oznaką siły ze strony tych, którzy wartości ustanawiają, są jedynie uproszczeniem gwołi życiu”¹.

Co powinienem czynić? Jeśli pytanie to rozumieć jako pytanie o regułę, której należy przestrzegać w życiu i w działaniu, czyli jako pytanie o etykę, o dobro i zło, to również w tym wypadku przewidujące pióro Nietzschego udzieliło odpowiedzi radykalnej, odpowiedzi, poza którą nie można już wyjść, jako że likwiduje ona problem u samych jego korzeni. Dobro i zło nie istnieją i dlatego nie istnieje też jakakolwiek etyka: „zjawisk moralnych nie ma wcale, istnieje tylko moralny wykład zjawisk”². Na pytanie: „czego możemy oczekiwać?”, które u Kanta wskazywało na dziedzinę tego, co ostateczne i religijne, odpowiedzią jest sekularyzm. W czasie „nocy świata”, który „zmarł aż tak, że nie potrafi już rozpoznać, iż brak Boga jest właśnie brakiem”³, sekularyzm poucza nowożytny podmiot, że nie można pokładać nadziei w Transcendencji i w osobowej nieśmiertelności, a co najwyżej w technice i w jednostce, która pochodzi z nicości i do niej wraca. Moc techniki ogranicza być może zakres ważności stwierdzenia Stimera: „Zawierzywszy moją sprawę omylnemu i przemijającemu «ja» jako fundamentowi, który sam siebie niszczy, zawierzyłem moją sprawę nicości”. Rozkładające działanie, które dąży do zniszczenia terenu, na którym pojawiają się pytania Kanta, zostaje uzupełnione przez atak na człowieka. Człowiek zniknął, zostały po nim tylko symptomy: „Archeologia naszej myśli bez trudu pokazuje, że człowiek jest dość niedawnym wymysłem. Pokazuje też, że jego koniec jest być może już bliski... Dzisiaj możemy myśleć tylko w przestrzeni pustki po zaginionym człowieku”. Ostatni cios, którego autorem jest strukturalizm, skierowany jest ku człowiekowi; nie należy się temu dziwić, ostateczną konsekwencją nihilizmu jest bowiem antyhumanizm⁴.

¹ F. Nietzsche: *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości (studia i fragmenty)*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki Warszawa 1910-1911, s. 10-11.

² Tenże: *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski Warszawa 1907, s. 102.

³ M. Heidegger *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasimiuk [i in.], Warszawa 1997, s. 217.

⁴ L. Kant: *Logica*, a cura di L. Amoroso. Bari 1995³, s. 19; M. Stirner: *Jedyny i jego własność*, tłum. J. i A. Gajlewicz. Warszawa 1995; M. Foucault: *Le parole e le cose...* Milano 1967, s. 414.

W nihilizmie właściwa kondycji ludzkiej „otwarta” dramatyczność, na którą składają się zarówno cierpienie, strach przed śmiercią, wina, skończoność, jak i otwartość na możliwość odkupienia, zostaje zamknięta w idei skończoności i śmiertelności, gdzie na scenie dominuje negatywność jako wyraz nieugiętości ducha, który niszczy, zaprzecza, rozkłada. Duch ten nie tylko bez obawy patrzy na absolutne zniszczenie, ale również dąży do niego bez nadziei na zapowiadane przez Hegla przejście od tego, co negatywne, do tego, co pozytywne (przejście, które pozostało jednak tylko w sferze życzeń), to jest bez nadziei na to, że konfrontacja z tym, co negatywne, będzie w stanie przemienić je w pozytywność⁵.

Czym jest nihilizm? Jaskrawa wieloznaczność terminu nihilizm (niewiele terminów ma tak wiele znaczeń), towarzysząca temu zjawisku od jego zaistnienia aż do dnia dzisiejszego, świadczy o tym, że myśl filozoficzna nie zdołała jeszcze jasno określić istoty nihilizmu (taka była hipoteza Ernsta Jüngera w jego dziele *Poza linią*). Nieokreśloność tego problemu każe nam pójść głębiej w badaniu jego natury: w tym miejscu nie będziemy się zajmować nihilizmem rozumianym jako wieloraki i złożony fakt życia duchowego, z czym wiążą się takie doświadczenia, jak „noc prawdy”, „rozpacz” czy „napięcie chorej woli”; będzie nas interesował nihilizm jako zjawisko natury teoretycznej (zdarzenie o pochodzeniu spekulatywnym). Pierwsze znaczenie (szersze) terminu „nihilizm” ma swoje podstawowe, choć tylko częściowe źródło w znaczeniu drugim - teoretycznym, podobnie jak relatywizm moralny znajduje swoją podstawę w relatywizmie intelektualnym: nie chciałbym jednak sugerować, że nihilizm jest tożsamy z relatywizmem.

Skoro nihilizm rozwija się już od wieków, to pytając o jego naturę trzeba przywołać to, co się wydarzyło. Ponieważ nasza refleksja nad nihilizmem ma miejsce dzisiaj, tzn. gdy nihilizm się wydarzył, pytający znajduje się w sytuacji podobnej do sytuacji Edypa, który rozpoczyna badanie tego, co zdarzyło się w Tebach. Jeśli nihilizm zasadniczo już się zdarzył, to zadaniem filozofii jest postawienie pytania: Jak to się stało? Jak mógł się wydarzyć? Jakie były jego przyczyny? Badanie to wychodzi poza rutynę codzienności i pyta o zasadę, która leży u podstaw nihilizmu.

Wskazując w wielkim skrócie (nieproporcjonalność pomiędzy skromnością przyczyny i rozległością skutków może być na razie zaskakująca) na element spekulatywny, który zarówno w części krytycznej, jak i w części konstruktywnej kieruje naszą analizą, możemy powiedzieć, że istotę nihilizmu i jego szerokie oddziaływanie można zrozumieć przez odniesienie do istoty poznania i podstawowych pojęć metafizyki. Nihilizm nie jest dla nas

⁵ „Potęgą jest duch tylko wtedy, kiedy negatywności patrzy prosto w oczy i przy niej się zatrzymuje. Takie zatrzymanie się ducha przy negatywności jest ową czarodziejską siłą, która przemienia ją w byt” (G. W. F. Hegel: *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, t.I. Warszawa 1963, s. 44).

przede wszystkim obojętnością wobec wartości najwyższych, ogłoszeniem śmierci Boga, lecz zapomnieniem o bycie, kryzysem pojęcia prawdy, odrzuceniem tego, co niezmiennie, paraliżem sensu. U źródeł tak rozumianego nihilizmu leży zerwanie bezpośredniego intencjonalnego związku między myśleniem i bytem, związku, którego miejsce zajmują różne formy reprezentacji bytu w metafizyce nowożytnej, jak np. wola „ja” transcendentalnego czy wola instrumentalno-obiektywizująca w technice: na różne sposoby ujmują one byt jako przedmiot całkowicie przeciwny myśli, nie mającej doń dostępu inaczej, jak tylko przez dominację czy manipulację⁶. Można tu dodać, że nihilizm teoretyczny, będąc zdarzeniem dotyczącym intelektu, może być rozumiany jako fenomen pochodzący od epistemologii nie uznającej intencjonalności i intuicji intelektualnej. Czy zatem w pełnym nihilizmie mielibyśmy do czynienia z całkowitym zasłonięciem bytu i jego prawdy, tzn. z opcją antyrealistyczną? Rzeczywiście, istnieją racje przemawiające za twierdzeniem, że uzasadnieniem nihilizmu są nie tyle argumenty, ile motywacje historyczne, tzn. fakt, który wydarzenia poprowadził w pewnym kierunku.

Wskazane wydaje się teraz poczynienie kilku uwag, które będą istotne dla dalszych rozważań. Po pierwsze, nihilizm należy postawić przed trybunał filozofii pierwszej. Po drugie, nihilizm teoretyczny (a także praktyczny) należy odróżnić od nihilizmu w ogóle, gdyż nie jest to jedyne zjawisko tego typu. Jako fenomen duchowy nihilizm dotyczy życia i na tym polu, nie tylko na płaszczyźnie ściśle teoretycznej, powinien zostać pokonany. Rozważania filozoficzne wskazują na niektóre warunki do tego niezbędne, nie są to jednak warunki wystarczające. Jeśli filozofia rzeczywiście jest znaczącą siłą historyczną i duchową, musimy przestać ją przeceniać i oczekiwać od niej wyjaśnień uniwersalnych. Wreszcie na pytanie, czy jest możliwe teologiczne odczytanie nihilizmu, odpowiadam pozytywnie, chociaż nie będę się skupiał na tym zagadnieniu; powiem tylko, że filozoficzne rozumienie nihilizmu teoretycznego i praktycznego wydaje się niezbędne dla lepszego zrozumienia nihilizmu teologicznego, który, być może, nie został jeszcze adekwatnie określony.

Natura nihilizmu. Te wstępne uwagi, w których pojawiły się dwie całkowicie różne diagnozy nihilizmu, wystarczą, aby postawić następujące py-

⁶ Myśl nowożytna, poczynwszy od Kartezjańskiego *cogito* i doszedłszy do perspektywy kantowskiej, postuluje subordynację [podporządkowanie] bytu wobec zasady świadomości (reprezentującej) w taki sposób, że bytem jest to, co może być przedmiotem takiego przedstawienia. Świadomość ludzka staje się *fundamentum veritatis*, zaś podmiot utrzymuje pod kontrolą dostępny mu jako przedmiot świadomości byt. Realistycznie patrząc, obiektywność nie polega na funkcjonalnej dostępności bytu dla podmiotu, ale na uobecnianiu (prezentowaniu, przedstawianiu) się dla myśli bytu w jego cechach istotnych, bez jakiegokolwiek intencji posiadania. Stosując zasadę reprezentującej świadomości można dojść do spełnionej woli władzy, gdzie obiektywność przedmiotu-bytu nie jest już zasadą wiedzy (w realizmie światło pochodzi od przedmiotu), ale terenem całkowitego rozporządzania (dysponowania).

tania: Czy Nietzsche i Heidegger zrozumieli do końca problem nihilizmu? Czy uchwycili jego istotę i jego pierwotne źródło? Jeśli nazbyt łatwo posługujemy się oskarżeniem o nihilizm, to czy wskazuje to na niejasność, a przynajmniej problematyczność samego tego pojęcia?

Aby odpowiedzieć na te pytania, trzeba podjąć próbę dogłębnego określenia problemu, który wiąże się z naturą myślenia, kwestią bycia bytu i metafizyki. Podstawowa zasada metodyczna interpretacji nihilizmu wyraża się w idei, zgodnie z którą definicja nihilizmu jest wynikiem aktu teoretycznego, jako że tylko na podstawie poznania prawdy bytu można określić naturę nihilizmu. Złudne jest przekonanie, że nihilizm można przewyciężyć bez jasnego określenia jego istoty. To jest właśnie pierwszy krok, który musimy wykonać - krok tym bardziej istotny, że natura nihilizmu pozostaje dotąd enigmatyczna, pomimo że od dwóch wieków wiele o nim dyskutowano. Być może wówczas będziemy dysponować elementami potrzebnymi do konfrontacji z jego postępowaniem - czy mamy tu do czynienia, jak utrzymywał Nietzsche, z koniecznością, tak że nie byłoby ucieczki od nihilizmu, czy też w dziejach ducha nie istnieje żadne przeznaczenie, tak że możliwe pozostają nowe kierunki rozwoju kultury?

Zadanie filozofii, stojące przed nią nieustannie od czasów starożytnych, streszcza się w próbie odpowiedzi na pytanie: czym jest byt? (Wiedział to już Arystoteles, chociaż później twierdził, że pytanie to sprowadza się do innego: czym jest substancja?). Stawiając pytanie o byt, szukamy jego prawdy w tym sensie, że pierwotna i fundamentalna istota prawdy jest odsłanianiem się bytu. Z drugiej strony, nasze analizy odnoszą się do istoty nihilizmu teoretycznego, istoty, z racji której jest on zawsze i wszędzie tym, czym jest. Termin „nihilizm” odsyła do nicości, a może jeszcze dokładniej do „unicestwienia”. W nihilizmie teoretycznym unicestwiona zostaje przede wszystkim prawda bytu. *Nihilizm teoretyczny jest zatem procesem unicestwiania prawdy bytu*, procesem, który może przybrać różne formy, aż do całkowitej negacji prawdy. Nihilizm rozpoczyna się zawsze od *zapomnienia o bycie*, które związane jest z podważeniem lub odrzuceniem realistycznego poznania, tzn. z paradygmatem antyrealistycznym: szczytem tego procesu wydaje się kryzys nauki o poznaniu bądź poznania jako *episteme*, a także zastąpienie wolności skierowanej na kontemplację prawdy, której celem jest poznanie, wolą mocy i korzyści.

Realizm i antyrealizm są właściwościami myśli, a nie bytu; odnoszą się do ducha w jego dążeniu do poznania bytu. Ostateczną miarą myśli jest to, przed czym myśl staje. Istnienie wobec bytu, oparcie się na jego poznaniu, to istota realizmu; jego przeciwieństwem jest nihilizm teoretyczny. Początek wszelkiej katastrofy poznawczej - która jest nieuchronna, jeśli chce się

dojść do bytu realnego od bytu abstrakcyjnego bądź logicznego lub od form *a priori* - polega właśnie na niedotarciu do bytu.

Te pierwsze uwagi na razie wystarczą do wyjaśnienia racji, dla których uważamy za konieczne przypisanie terminowi „nihilizm” znaczenia całkowicie innego od tego, jakie łączą z nim Nietzsche i Heidegger. Czy istota nihilizmu polega na tym, że byt zostaje w nim unicestwiony? Czy istotą nihilizmu jest to, że chodzi w nim o zrozumienie natury nicości? Czy nihilizm jest nihilizmem dlatego, że słynne pytanie Leibniza („dlaczego istnieje raczej coś niż nic?”) pozostawia bez odpowiedzi? W medytacji nad naturą nihilizmu teoretycznego nie chodzi o żadne z tych fundamentalnych pytań, lecz o ontologiczno-epistemologiczny problem prawdy bytu i jej poznania przez człowieka. Dlatego nihilizm teoretyczny rozumiemy tu jako negację realizmu, chcąc wyjaśnić to, co patologiczne (nihilizm) przez to, co normalne (realizm), i odwrotnie.

Jeśli *nihilizm, zapomnienie o bycie i antyrealizm* stanowią triadę, której jeden element pociąga drugi, to należy określić proces noetyczno-ontologiczny, w którym realizuje się ich wzajemny związek i w którym okazuje się, że byt - najwyższe dobro intelektu - nie zostaje ujęty. Wydaje się, że płynie to z dewiacji w sposobie rozumienia poznania i relacji myśl - byt (a zatem ostatecznie istoty prawdy), polegającej na zapoznaniu skierowania intelektu ku przedmiotowi, który jest jego prawdziwą ojczyzną. Wraz z odniesieniem do pojęcia prawdy dotykamy sedna nihilizmu, ponieważ jego punkt szczytowy polega właśnie na porzuceniu pojęcia prawdy jako zgodności z rzeczami, na idei, że z powodu *nieprzekraczalnej przepaści między myślą a bytem* nie istnieje żadna struktura rzeczy, którą myśl mogłaby się kierować. Ten krok postawił Nietzsche, a powtórzył Heidegger.

Idźmy dalej w naszej diagnozie: istota nihilizmu teoretycznego polega (i ma swoje źródło) na niemożności osiągnięcia ejdetyczno-sądowego oglądu bytu. To fundamentalne wydarzenie łączy się ściśle z kryzysem metafizyki intelektu (*intellectus, nous*), a zatem z porzuceniem intuicji intelektualnej, zwłaszcza intelektualnej intuicji bytu osiągananej w sądzie. Według przywołanej tu doktryny, intelekt w sensie najwyższego poziomu ludzkiej władzy poznawczej (wyższego od dyskursywnego działania intelektu, które jest zadaniem rozumu - *ratio*) należy rozumieć jako *władzę poznania bytu i pierwszych zasad*, czyli jako „zmysł ontologiczny” radykalnie różny od Kantowskiej władzy *a priori*, która nie jest percepcyjna, lecz syntetyczno-konstrukcyjna. Kwestia rozstrzygająca dotyczy pytania, czy *intelligere* należy rozumieć jako *intus legere*, czy jako *inter-ligare*. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z noetycznym ujęciem rzeczywistości, w którym intelekt „poślubia” byt, osiągając tym samym najwyższy stopień aktualizacji w kontakcie z inteligibilnością i tajemnicą bytu. W drugim przypadku, podnie-

sionym w krytyce kantowskiej, intelekt jest uznawany tylko za władzę dokonującą połączeń, która nadaje formy *a priori* materii zmysłowej, i dlatego proces poznawczy jest podzielony na intuicję zmysłową i konstruktywny formalizm intelektu, niezdolnego do intuicji (warto zauważyć, że w ten sposób zmienia się pojmowanie prawdy, która jakkolwiek pozostaje *adaequatio*, nie jest jednak zgodnością intelektu z rzeczą, lecz zgodnością reprezentacji z prawami apriorycznej unifikacji ducha).

Stąd pochodzi ostatni rys nihilizmu teoretycznego, który chcielibyśmy wymienić: wraz z przesłonięciem lub przerwaniem bezpośredniej intencjonalnej relacji między bytem i myślą oddalamy się od noetycznego ujęcia rzeczy i nie potrafimy już odpowiedzieć na pytanie „dlaczego?”, ponieważ został podważony cel intelektu jako organu zdolnego do udzielenia odpowiedzi. Sądzę, że odrzucenie przynajmniej częściowej bezpośredniości reprezentuje postawę przeważającą w większości współczesnych badań filozoficznych, a także otwiera bramę zarówno dla dominacji epistemologii fallibilistycznej, jak i dla hermeneutyki nieskończonej interpretacji. Bezpośredniość dotyczy tego, co podlega nie interpretacji, lecz percepcji. Zjawisko samo świadczy o sobie, ma rację w sobie samym, jak słusznie twierdził Husserl: „zasada wszystkich zasad: że każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w «intuicji» źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje”⁷.

Istotę nihilizmu teoretycznego można zatem zdefiniować jako *antyrealizm*. Wydaje się, że jego szczyt stanowi całkowite porzucenie intelektu na rzecz woli (Nietzsche), wchłonięcie całej rzeczywistości w czysty akt auto-kreacji „ja” transcendentального (Gentile) oraz destrukcja pojęcia prawdy jako *adaequatio* (Heidegger). Ale również redukcja poznania do niekończącej się interpretacji, absolutny konwencjonalizm w wyborze aksjomatów i języków, fallibilizm podważający wszelkie twierdzenia metafizyki (pozbawionej już swego przedmiotu i metody), a w końcu bezwarunkowa pewność siebie w technicznym panowaniu nad rzeczywistością, okazują się formami nihilizmu teoretycznego. W jego ramach niemożliwa jest odpowiedź na trzy pytania, które według Kanta streszczają zadanie filozofii: Co mogę wiedzieć? Co powinienem czynić? Czego mogę oczekiwać? Na dwa ostatnie pytania nie można odpowiedzieć, dlatego że nie uzyskano odpowiedzi na pytanie pierwsze.

Naszym zdaniem nihilizm i realizm znajdują się na dwóch przeciwnych biegunach. Realizm przewycięża rozłam między światem a myślą zapoczątkowany przez Kartezjusza, kontynuowany przez Kanta i przez idealizm,

⁷ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, ks. I. Warszawa 1967, s. 78-79.

wznowiony przez filozofię analityczną oraz hermeneutykę, w której myślenie nie jest wydawaniem sądów, lecz „rozumieniem” w hermeneutycznym kole, z istoty swej nigdy nie skończonym, gdzie interpretacja tekstów i kontekstów zajmuje miejsce realnego poznania. Postawa antyrealistyczna stanowi słabą obronę przed woluntaryzmem, jako że wola będzie próbowała zapanować nad bytem, który nie jest poznawany przez intelekt.

Kolejny aspekt zasługujący na uwagę to opozycja między dwoma triadami: realizm - antynihilizm - pojęcie prawdy i antyrealizm - nihilizm - kryzys pojęcia prawdy. Ma ona swój oddźwięk w doktrynie osoby ludzkiej, gdyż filozofie nihilistyczne z różnych racji są filozofiami Neutrum, gdzie nie uznaje się właściwie sensu osobowej egzystencji. Z konieczności nie mogą więc być filozofiami personalistycznymi. W filozofii Nietzschego i Gentilego mamy do czynienia z istotnym przekroczeniem, a nawet przekreśleniem podmiotu osobowego. Co do Heideggera wiadomo (jest to obserwacja Levinasa), że w jego świecie spotykają się raczej drzewa, polany czy skały, aniżeli osoby.

Skończoność bytu i wykluczenie tego, co wieczne. „W naszym wieku nad wodami nie unosi się duch Boży, lecz nihilizm”⁸. To przenikliwe spostrzeżenie G. Benna może stanowić bodziec do refleksji, w której skupimy się nad tym, co można odczytać jako jego podłoże, tzn. nad obowiązującą prawą wzajemnego wykluczania się obecności Boga i nihilizmu. W nihilizmie zostaje zrealizowany projekt wyzwolenia kultury spod wpływu myślenia teistycznego, a w jego różnych wersjach filozofia zostaje zredukowana do myśli naukowej i staje się antymetafizyczna.

W filozofii XIX i XX wieku można zauważyć wyraźne dążenie do uznania skończoności za nieprzekraczalny horyzont myślenia o bycie i o rzeczywistości; czasowość staje się w niej jedynym wymiarem myślenia o bycie, a człowiek zostaje uznany za byt wyłącznie historyczny. Wszystkie te założenia doprowadziły do powstania ontologii skończoności i historyczności bytu. Ponieważ zamknięcie się w skończoności oznacza zapomnienie o tym, co wieczne, istnieje ścisły związek między *zapomnieniem o bycie* i *zapomnieniem o tym, co wieczne*: ta druga forma zapomnienia stanowi jeden z głównych wyrazów zapomnienia o bycie. Najwyższą formą sekularyzacji jest sekularyzacja pojęcia wieczności, zredukowanie jej do czasowości, uczasowienie prawdy. Prawda zostaje przypisana poszczególnym momentom historycznym, gdyż nie istnieje żadne kryterium metahistoryczne, przez odniesienie do którego można by ocenić to, co historyczne. Prawda przestaje być Bytem, a staje się zdarzeniem⁹.

⁸ G. Benn: *Lo smalto sul nulla*, a cura di L. Zagari. Milano 1992, s. 155.

⁹ Na temat temporalizacji i sekularyzacji, które są następstwem ontologii Heideggera, pisał K. Löwith. Wskazuje on na paralelizm między Heideggerem i Rosenzweigiem, twierdząc, że są oni autorami wzajemnie wykluczających się absolutyzacji: pierwszy absolutyzuje czasowość, drugi - wiecz-

Podstawowe założenie tego rozpowszechnionego dzisiaj sposobu myślenia można wyrazić następująco: natura rzeczy jest taka, że nic nie jest wieczne i wszystko poddane jest wiecznemu stawaniu się. „Niewinność” stawania się zostaje przyjęta jako „prawda”, której nie stawia się pytań, jako oczywistość, której analizowanie byłoby stratą czasu. Przyjęcie stawania się jako *aliant de soi* (zrozumiałego przez się), które nie wymaga wyjaśnienia, oznacza odrzucenie momentu, który od samego początku stanowił powód do namysłu i bez którego filozofia naraża się na zatracenie tego, co stanowi jej sedno. Rzeczy zaczynają i przestają istnieć w wiecznym biegu stawania się, które nie wymaga wyjaśnienia i które zostaje podniesione do rangi jedynej i absolutnej rzeczywistości. Rzeczywistość nie dopuszcza zatem jakiegokolwiek odniesienia do idei wieczności, wyklucza możliwość istnienia wiecznego wymiaru bytu. Kwestie prymatu stawania się, negacji wiecznego wymiaru bytu, zamknięcie się w skończoności, podkreślanie czasowości i zapomnienie o problemie nieśmiertelności są zatem ściśle ze sobą związane, tak że każda z nich, z konieczności, pociąga za sobą następne.

Znaczne obszary metafizyki nowożytnej i współczesnej przyjmują następujące twierdzenie: ponieważ stawanie się istnieje i stanowi pierwotną i niepodważalną oczywistość, dlatego *nie może istnieć to, co niezmiennie, wieczne*.

W ten sposób zasadniczo zmienia się koncepcja bytu. Byt w najwyższym sensie nie oznacza już bytu wiecznego, lecz jedynie bycie w sposób skończony i czasowo ograniczony, czyli bycie ku śmierci. Postmodernistyczne i postmetafizyczne pojęcie śmierci, na które istotny wpływ wywiera rozumienie bytu właściwe nauce i technice, naznaczone jest filozofią skończoności i czasowości, co prowadzi do odsunięcia w cień kwestii nieśmiertelności. Twierdzi się: człowiek przychodzi z pierwotnej nicości i zdąża ku nicości ostatecznej. Nie bierze się natomiast pod uwagę wpisanego w ludzkie serce pragnienia przekroczenia czasowości. Rozwinięta forma nihilizmu to zapomnienie o wieczności, odrzucenie jedności między wiecznością i bytem. Radykalny nihilizm, któremu towarzyszy radykalny historycyzm, wyraża się zatem w zapomnieniu o pojęciu wieczności. Warto przytoczyć tu trafną

ność. Bycie-ku-śmierci Heideggera jest przeciwieństwem życia wiecznego, o którym mówi Rosenzweig. Heidegger temporalizuje i relatywizuje prawdę, odrzucając poszukiwanie jej zakorzenienia w wieczności: wolność ku śmierci zastępuje pewność życia wiecznego. „Heidegger odrzuca wieczność, a bycie pojmuje przez odniesienie do czasu [...]. Nie można bardziej zdecydowanie opowiedzieć się za czasowością, a wraz z nią za historycznością, odrzucając w ten sposób wieczność, niż czyni to autor *Bycia i czasu*” (K. Löwith: *M. Heidegger e F. Rosenzweig. Poscritto a „Essere e tempo”*. "Aut aut" 222 (1987), s. 78, 99). Według Löwitha, który uważa Heideggera za teologa chrześcijańskiego bez Boga, wiara w prawdy wieczne stanowi nieprzezwyciężoną jeszcze do końca pozostałość teologii chrześcijańskiej. Podobną opinię wyraża L. Strauss (por. L. Strauss: *Liberalismo antico e moderno*, trad. S. Antonelli, C. Geraci. Milano 1973, r. pt. *Prefazione alia critica spinoziana alia religione*).

uwagę L. Straussa: „Po Nietzsche trudności związane z filozofią woli mocy doprowadziły do otwartego odrzucenia samego pojęcia wieczności. Swoją szczyt, swoją najwyższą samoświadomość myśl nowożytna osiąga w radykalnym historycyzmie, gdzie otwarcie odrzuca się pojęcie wieczności”¹⁰. Nie można zatem zajmować się zapomnieniem o bycie bez powiązania go z zapomnieniem o tym, co wieczne.

Z teoriopoznawczego i lingwistycznego punktu widzenia przyznanie pierwszeństwa stawaniu się oznacza przyjęcie twierdzenia, że zarówno myśl, jak i język mają charakter całkowicie historyczny. Zwolennicy takiego stanowiska przyjmują, często *implicite*, istnienie nierozzerwalnej więzi, niemal tożsamości, między myślą i językiem. Prowadzi to do uznania, że aby badać myśl, wystarczy badać język, oraz że myśl jest związana ze stawaniem się w takiej samej mierze, w jakiej jest z nim związany język. Wydaje się, że to właśnie stanowi sedno zwrotu lingwistycznego, które głęboko naznaczyło myśl współczesną. W ten sposób przestało być dla niej zrozumiałe jedno z podstawowych twierdzeń filozofii bytu: *intellectus supra tempus* (intelekt ponad czasem). Intelpekt potrafi bowiem - chociaż jedynie częściowo i z trudem - wykroczyć poza bieg stawania się. Nie powinien nas zaskakiwać fakt, że zwolennicy zwrotu lingwistycznego odrzucają intuicję intelektualną. Jest ona bowiem możliwym sposobem uchwycenia fragmentów wieczności. Choć nie wyczerpuje to całości zwrotu lingwistycznego, to jednak można w nim widzieć wyraz filozofii skończoności, która zakłada nieistnienie bądź niepoznawalność tego, co wieczne, absolutyzując stawanie się. W podobnym horyzoncie możemy też umieścić hermeneutykę, chyba że rozumie ona siebie jako interpretację dyskursu religijnego, w którym zawarte jest bezpośrednie odniesienie do tego, co wieczne.

Odrzucenie wiecznego wymiaru bytu otwiera drogę do zrozumienia następnej cechy nihilizmu, która nie została dotąd w wystarczający sposób zbadana. Próba ujęcia stawania się jako zdarzenia, które nie wymaga wyjaśnienia, prowadzi nie tylko do usunięcia z pola widzenia zagadnienia Boga, lecz również zagadnienia stworzenia. Nihilizm odrzuca prawdę o stworzeniu, a w swych skrajnych formach staje się filozofią antykreacji, która może się posunąć aż do unicestwienia podmiotu przez sam podmiot, a nawet do

¹⁰ L. Strauss: *Che cos'è la filosofia politica?*, a cura di P. F. Taboni. Urbino 1977, s. 88. Warto tu również przytoczyć inną opinię K. Löwitha: przypominając pracę K. Bartha (*Esistenza teologica oggi*), skierowaną przeciw uleganiu ludziom posiadającym władzę w 1933 r., Löwith pisał: „Owa praca była i pozostaje jedynym wyrazem moralnego oporu przeciw okrucieństwom tamtego czasu. Tego rodzaju praca wymagała jednak, aby filozofia zajmowała się nie «byciem i czasem», lecz byciem *wieczności*. Centralnym punktem filozofii Heideggera było natomiast rozumienie «czasu przez odniesienie do czasu», gdyż nawet jako filozof był on wystarczająco teologiem, aby utożsamiać wieczność z Bogiem - a filozof «nic nie wie o Bogu»» (*La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, trad. E. Grillo. Milano 1988, s. 60 n.).

próby bogobójstwa. To właśnie próba zabicia Boga stanowi autentyczny sens słynnego 125. fragmentu *Wiedzy radosnej* Nietzschego. Dlatego interpretacje, które często dotyczą wyłącznie powiedzenia „Bóg umarł”, a poza polem uwagi pozostawiają słowa oszalałego człowieka: „To my Go zabiliśmy”, tracą wiele ze swej siły przekonywania.

Zadanie filozofii bytu. Teraźniejszość, zanurzona w nurt stawiania się, nieustannie zmienia swoją postać. Na początku XXI stulecia można objąć spojrzeniem dzieje filozofii w wieku poprzednim, wieku zdominowanym dyskusją na temat metafizyki; w długich dziejach filozofii dyskusja ta rzadko była tak intensywna. Jeśli w tej debacie racje metafizyki mogły się ostać, to stało się tak w dużej mierze *dzięki filozofii bytu, metafizyce bytu*, którą zapoczątkowali Grecy. Metafizyka ta otrzymała swoją właściwą postać dzięki geniuszowi św. Tomasza z Akwinu. Akwinata określany bywa przydomkiem *Doctor Communis* - Doktor Powszechny - przy czym słowo „powszechny” nie oznacza tu tego, co zwykłe, banalne, lecz to, co uniwersalne. Jego teologię i filozofię zwykło się nazywać teologią i filozofią tomistyczną. Zwyczaj ten jest dość rozpowszechniony, jako że często bywa tak, że system myśli określany jest przymiotnikiem pochodzącym od nazwiska jego twórcy. Mam jednak wątpliwości co do tego, czy św. Tomasz uważałby się za tomistę.

Św. Tomasz uważał, że należy do wielkiej tradycji, która narodziła się przed nim i która będzie trwała również po jego śmierci. Należałoby zbadać, od kiedy tradycję, której szczytowym osiągnięciem jest myśl św. Tomasza z Akwinu, zaczęto określać pojęciem „filozofia bytu”. Nie ulega w każdym razie wątpliwości, że używane jest ono od przynajmniej stu lat przez tych, którzy ją uprawiają. Można użyć innego jeszcze zwrotu: *Philosophie de l’etre et non du paraitre* (Filozofia bytu, a nie tego, co pozorne)¹¹.

Znamy dzieje ponownego odkrycia (w XIX stuleciu) w pismach Akwinaty metafizyki bytu. Odkrycie to doprowadziło w XX wieku do osiągnięć o istotnym znaczeniu dla dziejów metafizyki. Wśród tych, którzy w różny sposób przyczynili się do pogłębienia rozumienia metafizyki, wymienić należy: J. Maritaina, E. Gilsona, C. Fabro, R. Garrigou-Lagrange’a, P. Rousselota, J. de Finance’a, M. A. Krapca, B. Loneigana, E. Przywarę, szkołę lowańską, szkołę Uniwersytetu Katolickiego w Mediolanie i szkołę lubelską. Ponownie

¹¹ Jak zauważył Jan Paweł II, który o filozofii bytu mówi kilkakrotnie w encyklice *Fides et ratio*, wiążąc ten termin z nauką o bycie jako *actus essendi*. Znaczące fragmenty *Fides et ratio* wskazują na doniosłość filozofii bytu, która sprzyja również harmonijnej relacji między filozofią a Objawieniem: „Jeżeli *intellectus fidei* ma ogarnąć całe bogactwo tradycji teologicznej, musi się odwoływać do filozofii bytu [...]. Filozofia bytu jest w ramach chrześcijańskiej tradycji metafizycznej filozofią dynamiczną, która postrzega rzeczywistość w jej strukturach ontologicznych, sprawczych i komunikatywnych. Czerpie swą moc i trwałość z faktu, że punktem wyjścia jest dla niej sam akt istnienia, co umożliwia jej pełne i całościowe otwarcie się na całą rzeczywistość, przekroczenie wszelkich granic i dotarcie aż do Tego, który wszystko obdarza spełnieniem” (nr 97).

postawili oni w centrum uwagi filozofów i teologów kwestię bytu i jego poznania, potężną spekulatywną dialektykę, która zostaje uaktywniona przez związek *ens-essentia-esse* (byt-istota-istnienie), ontologiczną różnicę *ens - esse*, realną różnicę między istotą a istnieniem w bytach skończonych, doktrynę *actus essendi*, w której kategorii aktu i możliwości zostają odniesione do podstawowej bytowej relacji *essentia - esse*, gdzie możliwość odnosi się do istoty, a akt do istnienia. W ten obraz wpisuje się odnowienie teologii filozoficznej, według której zgodnie z filozofią bytu najwyższe imię Boga dostępne na drodze poznania rozumowego brzmi: *ipsum Esse per se subsistens* (Byt sam przez się istniejący).

Wydaje się, że właśnie ten nurt myśli kryje w sobie największy potencjał antynihilistyczny oraz zdolność przezwyciężenia zapomnienia o bycie i myślenia różnicy ontologicznej między bytem a byciem. Konsekwentnie wielką ostrożność krytyczną należy przyjąć w stosunku do oskarżających filozofię osądów czy też diagnoz pochodzenia heideggerowskiego na temat zapomnienia bycia, które dotknęło bez wyjątku całą filozofię Zachodu.

Filozofia bytu, która została odnowiona w nowożytności, nie przedstawiała się jako wiedza całkowicie systematyczna, zdolna do rozwiązania wszelkich problemów i dążąca do opisanie struktury rzeczywistości bez uwzględniania wiedzy naukowej. Taka wizja metafizyki charakteryzowała raczej siedemnastowieczny i osiemnastowieczny racjonalizm, z którym filozofia bytu ma niewiele wspólnego.

Odnowienie filozofii bytu daje możliwość nowej systematyzacji dziejów filozofii od czasów greckich aż do współczesności (mówię tu o możliwości, ponieważ zadania tego nie podejmowano zbyt często). Filozofia św. Tomasza z Akwinu jest wielorako związana z platonizmem i arystotelizmem, ale nie można jej uznać za zwykłą kontynuację filozofii Platona czy Arystotelesa. Wraz z filozofią bytu Akwinaty w dziejach filozofii pojawiła się *trzecia wielka oś*, to znaczy nowa oryginalna metafizyka, która nie jest tylko powtórzeniem tego, czego nauczali Platon i Arystoteles, lub próbą połączenia ich doktryn. Gdyby Akwinata jedynie powtarzał to, co powiedział Stagiryta, to czy warto byłoby studiować jego myśl? Gdyby myśl Tomasza stanowiła tylko jeden z wątków w wewnętrznym rozwoju platonizmu - czego można by było dowodzić jedynie za cenę zapomnienia o tym, co Akwinata powiedział o Bogu, przyczynowości, stworzeniu, analogii - nie byłoby żakiej racji, aby wiązać czcigodny termin „metafizyka” z imieniem św. Tomasza. Należy zatem zrewidować wyrażaną m.in. przez Gadamera myśl, według której dzieje metafizyki można pojąć jako dzieje platonizmu, rozumianego jako ta tradycja, w której dyskusja wychodzi poza ontologiczną naukę o substancji (w tym kontekście chciałbym zauważyć, że ontologia filozofii

bytu przypisuje wielkie znaczenie nauce o substancji, ale nie jest to jej pojęcie centralne).

Hipoteza, że trzecie żeglowanie jest jakościowo inne, że jest niesprowadzalne do platonizmu, do arystotelizmu czy też do ich połączenia, lecz że dokonało się pod wpływem *Biblii* i Objawienia, wyraża ideę, że filozofia bytu nie jest po prostu hellenizmem i że istotny wpływ wywarło na nią Objawienie. Mamy tu do czynienia raczej z chrystianizacją hellenizmu niż z hellenizacją chrześcijaństwa. Filozofia bytu różni się tu istotnie od metafizyk neoklasycznych - czy to neoparmenidejskich czy neoarystotelesowskich - które świadomie i programowo nawiązując do myśli greckiej okazują się niezdolne do otworzenia się na inspirację ze strony Objawienia.

Ponowne odkrycie i dalszy rozwój filozofii bytu przypomina o tym, że filozofia nie powinna zamykać się wyłącznie w ramach tematyki moralnej i antropologicznej ani ograniczać się do wymiaru czasowości i skończoności. Powołaniem filozofii jest badanie całej rzeczywistości w jej różnych wymiarach i wypracowanie koncepcji bytu, która wychodzi poza wysuwany przez różne nurty filozofii zakaz: *quod super nos, nihil ad nos* (to, co ponad nami, nie ma dla nas znaczenia). Filozofia bytu stawia pytanie o całość rzeczywistości i poszukuje realnych przyczyn, nie ograniczając się jedynie do badania języka. Płynie to z samej natury metafizyki, która, uznając doniosłość (uporządkowanego i sformalizowanego) języka, nie zatrzymuje się przy nim, lecz stawia pytanie o byt.

Stawiając pytanie o całość rzeczywistości metafizyka bytu i związana z nią antropologia kierują swe uważne spojrzenie ku dziedzinie poznania religijnego, dziedzinie, którą uznają za jeden z podstawowych i nieredukowalnych wymiarów ludzkiego poznania. Przymierze między Objawieniem i rozumem, między *pistis* i *gnosis*, wprowadzone przez chrześcijaństwo, umieszcza wiarę poza dziedziną *doxa*, która jest czymś różnym od wiedzy. Świadomość, która przez dyskurs metafizyczny dociera do prawdy bytu, otwarta jest na *notitia Dei* (poznanie - pojęcie Boga), wyrażoną w pewnym możliwym Objawieniu, oraz na jakiegoś Boga, który jest łaskawy i godny zaufania. I odwrotnie: metafizyka racjonalistyczna, godząc się na oschłość i jałowość spekulatywną oraz dążąc do oddalenia i dyskwalifikacji *pistis*, stała się niezdolna do ujęcia bytu i przestała być wiedzą racjonalną i uniwersalną.

Tłum. Arkadiusz Gudaniec, Jarosław Merecki

Streszczenie

W artykule postawiono tezę, że filozofia współczesna jest naznaczona różnymi formami nihilizmu: teoretycznego, antropologicznego, moralnego, religijnego. Zna-

czenie nihilizmu i jego skutki odczytuje się w perspektywie metafizycznej, gdzie jawi się on jako kryzys prawdy o rzeczywistości. U źródeł nihilizmu leży bowiem zerwanie bezpośredniego intencjonalnego związku między myśleniem i bytem, którego miejsce zajmują różne formy reprezentacji bytu w metafizyce nowożytnej. Istota nihilizmu teoretycznego polegałaby na niemożności osiągnięcia ejdetyczno-sądowego oglądu bytu, co łączy się ściśle z kryzysem metafizyki intelektu, a zatem z porzuceniem intuicji intelektualnej, zwłaszcza intelektualnej intuicji bytu osią-ganej w sądzie. Ponadto w nihilizmie został zrealizowany projekt wyzwolenia kul-tury spod wpływu myślenia teistycznego, a w jego różnych wersjach filozofia została zredukowana do myśli naukowej i stała się antymetafizyczna. Wiek XX można nazwać wiekiem debaty o metafizyce. Jeśli w tej debacie racje metafizyki mogły się ostać, to dzięki filozofii bytu, metafizyce bytu, którą zapoczątkowali Grecy, a która otrzymała swoją właściwą postać dzięki św. Tomaszowi z Akwinu. Ten nurt filozo-fii kryje w sobie największy potencjał antynihilistyczny oraz zdolność przewyżc-żenia zapomnienia o bycie. Powołaniem metafizyki, co płynie z samej jej natury, jest badanie całej rzeczywistości w jej różnych wymiarach, i badanie jej realnych przyczyn.

Summary

The paper entitled *Philosophy after nihilism. The task of philosophy of being and the third sailing*, claims that contemporary philosophy is marked by various forms of nihilism: theoretical, anthropological, moral, religious. The message of nihilism together with its consequences is disclosed in the metaphysical perspective, where it reveals itself as the crisis of truth about reality. For breaking the immediate intentional relation between being and thinking lies at the root of nihilism; the place of that relation is taken by various forms of being representations developed by modern metaphysics. The core of theoretical nihilism is the impossibility to achieve eidetic-judgmental insight into being, and this is closely connected to the crisis of the metaphysics of intellect and abandonment of intellectual intuition, (especially intel-lectual intuition of being attained in the judgement). Moreover, nihilism realizes the project of liberating culture from any influence of theistic thinking, and so philosophy is reduced to scientific thought and it becomes antimetaphysical. The twentieth century may be called "a century of controversy over metaphysics". If in this controversy the claims of metaphysics endured, it was possible only due to metaphysics of being started by Greeks and developed into its proper form by St. Thomas Aquinas, this philosophical tradition possesses the highest antinihilistic potential and the possibility to overcome the neglect of being. The task of metaphysics - and this stems from its very nature - is to inquire into the whole reality in its many dimensions and into its real causes.

JEAN-PIERRE VERNANT
College de France

MITYCZNE ASPEKTY PAMIĘCI I CZASU

W poświęconym konstrukcji czasu ludzkiego¹ numerze "Journal de Psychologie" M. I. Meyerson podkreślił, że pamięć, w tej mierze, w jakiej wykracza poza codzienność, stanowi narzędzie, które zwiększa zdolność człowieka do zapanowania (*la conquête*) nad własną indywidualną przeszłością, podobnie jak historia stwarza całym grupom społecznym możliwość uzyskania dostępu do przeszłości kolektywnej. Warunki, w jakich owo odkrywanie [tego, co minione] mogło powstawać niejako równocześnie z biegiem prehistorii ludzkości oraz formy, które przybierała pamięć na początku to problemy, które wymykają się naukowej analizie. Przeciwnie, psycholog, który bada etapy i kierunki historycznego rozwoju pamięci, dysponuje autentycznymi świadectwami dotyczącymi miejsca, orientacji i roli tej funkcji w dawnych społecznościach. Dokumenty, jakie posłużyły za podstawę naszych studiów odnoszą się do kwestii deifikacji pamięci oraz do rozwoju rozległej mitologii przypomnienia (*reminiscence*) w starożytnej Grecji. Chociaż ich przedmiotem są głównie przedstawienia natury religijnej, nie są one pozbawione pewnych wartości poznawczych. Wydaje się, iż dotyczą one bezpośrednio historii pamięci. W różnych epokach i w różnych kulturach istniało ściśle powiązanie pomiędzy technikami praktycznego przypominania sobie, jego wewnętrzną organizacją, miejscem w strukturze jaźni (*dans le systeme du moi*) oraz obrazem pamięci, jaki wytworzyli sobie ludzie.

W greckim panteonie figuruje bóstwo, które nosi miano tej władzy psychologicznej: *Mnemosyne*, Pamięć. Nie jest to bez wątpienia przypadek jednostkowy. Grecy zaliczali w poczet swoich bogów namiętności i uczucia (*Eros, Ajdos, Fobos*), postawy mentalne (*Pistis*), jakości intelektualne (*Mētis*), braki albo błędy ducha (*Ate, Lyssa*). Zjawiska, które dla nas stanowią część porządku psychologicznego mogą także zostać uczynione obiektami kultu. Na tle myśli religijnej pojawiają się one w postaci mocy sakralnych przekraczających człowieka w tej samej chwili, kiedy subiektywnie doświad-

*J.-P. Vernant: *Mythe & Pensee chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*. Editions la Decouverte, Paris 1988, s. 107-152. Wydawnictwu La Decouverte, właścicielowi praw autorskich, dziękujemy za wyrażenie zgody na przekład i druk obszernych fragmentów drugiego rozdziału książki na naszych łamach. Sródytuły oraz dalsze przypisy oznaczone gwiazdką pochodzą od tłumaczki. Autor jest emerytowanym profesorem filozofii w College de France, wybitnym znawcą filozofii starożytnej Grecji. W Polsce znany jest z prac: *Źródła myśli greckiej*, 1969 i *Mit i religia w Grecji starożytnej*, 1998 (red.).

¹I. Meyerson: *Le temps, la memoire, l'histoire*. Journal de Psychologie", 1956, s. 335.

cza on ich obecności. Tymczasem przypadek *Mnemosyne* wygląda na odrębny. Pamięć jest bowiem funkcją, która uległa wielu przetworzeniom i która dotyka tak istotnych kategorii psychologicznych jak czas oraz jaźń (*le moi*). Wprowadza ona na scenę zespół złożonych operacji mentalnych, które dla osiągnięcia doskonałości wymagają wysiłku, treningu i ćwiczeń. Jak wspominaliśmy, zdolność przypominania sobie jest swoistym zawłaszczaniem przeszłości (*est une conquête*): sakralizacja *Mnemosyne* jest świadectwem jej wartości, jaką przyznaje się jej już w cywilizacji czysto oralnej, między XII i VIII wiekiem, przed rozpowszechnieniem się pisma w starożytnej Grecji. Należałoby jeszcze sprecyzować, czym właściwie jest pamięć, której Grecy przyznali atrybuty boskości. W jakiej dziedzinie, w jaki sposób, pod jaką postacią działa władza przypominania sobie, której patronuje *Mnemosyne*? Jakie wydarzenia, jaką rzeczywistość pozwala ona zobaczyć? W jakiej mierze kieruje się ona ku poznaniu przeszłości i konstrukcji perspektywy czasowej? Nie dysponujemy innymi źródłami poza opowieścią mityczną. Jednakże dzięki wskazówkom, których nam one dostarczają na temat *Mnemosyne*, czynnościom, jakim patronuje, jej atrybutom i władzom możemy mieć nadzieję, iż ukażemy kilka zasadniczych rysów pamięci archaicznej oraz rozpoznamy niektóre aspekty jej funkcjonowania.

1. Mity pamięci związane z twórczością poetycką. Tytaniczna bogini, siostra Kronosa i Okeanosa, matka Muz, których chórem przewodzi i z którymi się ją czasami myli, *Mnemosyne*, jak to już powiedzieliśmy, patronuje czynnościom poetyckim. A że czynności te wymagają nadnaturalnej interwencji, to dla Greków rozumie się samo przez się. Poezja tworzy jedną z wielu typowych form boskiego szału, opętania, stanu "entuzjazmu" w etymologicznym sensie tego słowa. Nawiedzony przez Muzy, poeta jest tłumaczem *Mnemosyne*, zupełnie tak jak prorok, inspirowany przez boga, jest interpretatorem słów Apollina. Poza tym pomiędzy jasnowidzeniem i poezją oralną, taką jak ta, która w archaicznych wiekach wykształciła się w bractwach aoidów, pieśniarzy i muzyków istnieją powinowactwa oraz wzajemne wpływy, które były już wiele razy sygnalizowane. Aoidowie i wróżbiarze posiadają razem ten sam dar jasnowidzenia, przywilej, który nabyli za cenę swego wzroku. Ślepi na światło, widzą to, co niewidzialne. Bóg, który ich inspirował, odkrywa przed nimi, niejako na zasadzie objawienia, rzeczywistość, która wymyka się wzrokowi człowieka. Takie zdwojone widzenie kieruje ich zwłaszcza ku tym częściom czasu, jakie są niedostępne dla śmiertelnych stworzeń: ku temu, co miało miejsce innym razem albo ku temu, czego jeszcze nie było. Wiedza albo mądrość, *sophia*, której *Mnemosyne* udziela swoim wybranym jest "wszechwiedzą" (*omniscience*) typu wróżbiarskiego. Tę samą formułę, która u Homera określa sztukę wróżbiarską Kalchasa, możemy zastosować wobec Hezjodejskiej *Mnemosyne*: zna ona i śpiewa "wszy-

stko to, co było, wszystko to, co jest i wszystko to, co będzie“². Jednakże w przeciwieństwie do wróżbiarza, który najczęściej musi odpowiadać na pytania dotyczące przyszłości, aktywność poety kieruje się prawie wyłącznie w stronę przeszłości. Nie jest to jego indywidualna przeszłość ani też jakaś ogólna, ramowa przeszłość, w obrębie której rozwijają się niezależne od niej wydarzenia, ale „czas dawny“ ze swoją zawartością i jemu tylko właściwymi jakościami: wiek bohaterski albo, inaczej mówiąc, wiek złoty (*l'âge primordial*), czas pierwotny.

Poeta posiada bezpośrednie doświadczenie owych minionych epok. Zna on przeszłość, gdyż ma zdolność bycia obecnym w przeszłości. Przypominać sobie, wiedzieć, widzieć - wszystkie te terminy możemy stosować wymienienie. Wspólną cechą całej tradycji poetyckiej jest przeciwstawianie się temu rodzajowi wiedzy, która jest właściwa zwykłym ludziom, a którą zdobywa się przez uznanie wiarygodności świadectwa innych oraz poleganie na zasłyszanych plotkach. Aojdowie zdobywają wiedzę na drodze inspiracji, która, podobnie jak wiedza boska, jest zawsze wizją skierowaną bezpośrednio, osobiście właśnie do nich. Pamięć przenosi poetę w samo serce dawnych wydarzeń, niejako w ich czasy. Temporalna organizacja jego opowieści nie jest niczym innym jak tylko odtworzeniem serii wydarzeń, przy których w jakimś sensie sam był, w takim porządku, w jakim następowały one po sobie, poczynając od momentu źródłowego.

Bezpośrednia obecność w przeszłości, objawienie, dary boskie, a więc wszystkie te ślady, które wskazują na inspirację Muz bynajmniej nie wykluczają konieczności rzetelnego przygotowania się przez poetę, rozumianego tu jako swoiste terminowanie w zawodzie widzącego. Podobnie improwizacja w trakcie śpiewu wcale nie wyklucza wiernego odwoływania się do poetyckiej tradycji przekazywanej z pokolenia na pokolenie. Przeciwnie, same reguły kompozycji oralnej wymagają od poety, aby znał on nie tylko osnowę pieśni i główne tematy opowieści, ale także technikę formułowej wymowy, którą się posługuje i która jest nośnikiem tradycyjnych metod ekspresji, ustalonych dawno zestawień słów, kanonów wersyfikacji itd. Nie wiemy niestety, jak w bractwach aojdów śpiewak-nowicjusz doskonalił język poetycki. Możemy się tylko domyślać, że ćwiczenie zajmowało poczesne miejsce wśród technik mnemonicznych, w szczególności przy recytowaniu bardzo długich fragmentów powtarzanych z pamięci. Wskazówkę na ten temat znajdujemy u Homera. Inwokacja do Muzy albo do Muz, poza tym, iż, co jest oczywiste, rozpoczyna pieśń, może także wprowadzać jedno z owych nie kończących się wyliczeń imion, krain, osób, które nazywamy Katalogami. (...)

² Homer: *Iliada*, I, 70; Hezjod: *Teogonia*, 32 i 38.

Takie zestawienia mogą wydać się nudne. Zamiłowanie, jakie żywił do nich Homer, a w większym jeszcze stopniu Hezjod, wskazuje na to, że w ich poezji odgrywały one rolę pierwszoplanową. To poprzez nie ustala się i przenosi wykaz wiadomości, który pozwala grupie społecznej odczytywać swoją "przeszłość". Stają się one rodzajem archiwum społeczeństwa, które nie posiada pisma, archiwum czysto legendarnym, które nie spełnia wymagań administracyjnych, nie jest sposobem wychwalania władcy ani też nie stanowi źródła historycznego. Katalogi mają na celu raczej wprowadzenie porządku w świat bogów i herosów, sporządzenie nomenklatury tak ścisłej i kompletnej, jak to możliwe. W tych katalogach imion, które ustalają listę osób - ludzi i bogów, które dokładnie określają ich rodzinę, kraj, pochodzenie, hierarchię - skodyfikowane zostały rozmaite legendarne tradycje, a materia opowieści mitycznej zorganizowana i sklasyfikowana.

Ta troska o dokładność sformułowań i kompletne wyliczenie, właściwa poezji antycznej - także wtedy, kiedy służy ona przede wszystkim do zabawy, jak to jest w przypadku Homera - nadaje jej wiarygodność na poły rytualną. To dzięki temu Herodot będzie mógł napisać, że dużą liczbę greckich bóstw, do tej pory anonimowych, odnajdujemy w poematach Homera i Hezjoda jako postaci wyróżnione, określone i nazwane. Z takim uporządkowaniem świata religijnego został ściśle połączony wysiłek poety, mający na celu odnalezienie "źródła". (...) W efekcie Muzy opiewają, zaczynając od samego początku - ἐξ ἀρχῆς - pojawienie się świata, genezę bogów, narodziny ludzkości. Przeszłość odkryta w ten sposób jest czymś więcej niż antecendencją terażniejszości - jest jej źródłem. Docierając do niego, przypominanie pragnie nie tyle usytuować dane wydarzenia w porządku czasu, co dotrzeć do samych podstaw bytu, odkryć korzenie, pierwotną rzeczywistość, z jakiej wywodzi się kosmiczny porządek i jaka pozwala zrozumieć stawanie się w jego jedności.

Owa geneza świata, którą opowiadają Muzy zawiera to, co przedtem i to, co potem, jednak owo trwanie nie rozwija się jako homogeniczna ciągłość, w jednolitym czasie. Kiedy nadajemy tej przeszłości rytm, nie istnieje już chronologia, ale genealogie. Czas jest niejako zamknięty w stosunkach pokrewieństwa. Każde pokolenie, każdy "ród", γένος, posiada swój "właściwy czas", swój "wiek", których trwanie, upływ, a nawet kierunek mogą się całkowicie różnić jedno od drugich. Przeszłość jest podzielona zgodnie z następstwem "rodów". Te właśnie rody tworzą "czas przeszły", chociaż nie pozwolono im już dłużej istnieć i być czymś bardziej realnym niż terażniejsze życie i terażniejszy ród ludzki. Współczesne czasowi pierwotnemu, moce źródłowe, takie jak Gaja i Uranos trwają jako niewzruszony fundament dzisiejszego świata. Potęgi chaosu, Tytani zrodzeni przez Uranosa i potwory pokonane przez Zeusa, żyją i działają nadal w sferze pozaziemskiej, pośród

nocy świata infernalnego. Wszystkie owe dawne pokolenia ludzi, jakie dały swe imiona czasom przemian - wiekowi złotemu pod panowaniem Kronosa, następnie wiekowi srebrnemu oraz wiekowi brązu, w końcu wiekowi heroicznemu są cały czas obecne dla tego, kto potrafi je dostrzec: duchy ślizgające się po powierzchni ziemi, demony podziemne, przybysze z innego świata, mieszkańcy krańców Wielkiego Oceanu, Wysp Szczęśliwych. (...)

Nie chcemy przez to powiedzieć, że wywołanie "przeszłości" ożywia to, czego już nie ma i daje mu, niejako w nas, złudzenie egzystencji. W żadnym momencie sięganie w odległy czas nie pozwala nam opuszczać aktualnej rzeczywistości. Jeżeli nawet oddala nas od teraźniejszości, to jedynie przez opozycję do świata widzialnego, do którego nabieramy dystansu. Opuszczamy nasze ludzkie uniwersum, aby odkryć poza nim inne regiony bytu, inne poziomy kosmiczne, normalnie niedostępne: poniżej świat piekielny oraz rzeczywistość ludzi, wyżej zaś świat bogów olimpijskich. "Przeszłość" jest integralną częścią kosmosu: badać znaczy odkrywać to, co się tai w głębiach bytu. Historia, którą śpiewa *Mnemosyne* jest więc próbą odczytania niewidzialnego, geografii świata nadnaturalnego.

Jaka jest zatem funkcja pamięci? Nie rekonstruuje ona czasu, ale także go nie uchyla. Przełamując barierę, która oddziela teraźniejszość od przeszłości, ustanawia most pomiędzy światem żywych i owym "poza" (*au-delà*), do którego wraca wszystko to, co opuszcza światło słońca. Tworzy dla przeszłości możliwość "wywołania", odpowiadającą temu, co dla zmarłych ustanawia homerycki rytuał *εκκλησις*: wezwanie do żywych i trwający krótką chwilę powrót do świata doczesnego zmarłego, który przychodzi ze świata piekielnego. (...) Przywilej, który *Mnemosyne* powierza aoidowi to możliwość kontaktu z innym światem, możliwość wejścia tam i swobodnego powrotu. Przeszłość jawi się więc jako jeden z wymiarów tego, co "poza" (*au-delà*).

Zdradzając Hezjodowi sekret początków, Muzy objawiły mu tajemnicę. Już sama *anamnesis*, przypominanie sobie jawi się zatem w owej poezji o inspiracji moralnej i religijnej jako rodzaj inicjacji. Cieszący się nią wybraniec odkrywa, iż przeszedł przemianę. W tym samym czasie, kiedy rozwija się przed jego oczami "prawda" stawania się - ostateczne ustanowienie porządku kosmicznego i boskiego, to znaczy postępujący chaos pośród stworzeń śmiertelnych - wizja czasów starożytnych wyzwala w pewnym stopniu [owo pierwotne] zło, które obciąża dzisiejszą ludzkość, pokolenie żelaza. Pamięć przynosi mu przemianę jego doświadczenia czasowości. Poprzez związek, jaki ustanawia z owymi pierwszymi wiekami, boskimi eonami (*ἰῶν divin*), z czasem pierwotnym, pozwala ona uciec z pełnego trudów, nędzy i trwóg czasu "piątego pokolenia". *Mnemosyne*, ta, która pomaga przypominać sobie jest także u Hezjoda tą, która pozwala zapomnieć zło, *λησμοσύνη κακῶν*. Przypominanie przeszłości niesie ze sobą koniecz-

ność istnienia swojej przeciwwagi, niejako drugiego głosu, "zapomnienia" czasu teraźniejszego.

2. Mnemosyne-rzeka Lete. W tym kontekście nie dziwi nas możliwość odnalezienia podobnych wątków w mitach związanych z wyrocznią leba-dejską. To tam, w jaskini Trofoniosa miało mieć miejsce zstępowanie [wtajemniczonych - K. E] do Hadesu, nad brzegi Lete, rzeki Zapomnienia, kojarzonej z *Mnemosyne* i tworzącej z nią nierozłączną parę komplementarnych religijnych mocy³. Jeszcze przed przekroczeniem wrót piekieł kwerent (*le consultant*), już po poddaniu się rytom oczyszczającym, był prowadzony w pobliże dwóch źródeł zwanych *Lete* i *Mnemosyne*. Zaczerpnąwszy wody z pierwszego z nich, zapominał całe swoje ludzkie życie i, podobny do umarłego, wkraczał w sferę Nocy. Dzięki wodzie z drugiego źródła był władny zachować pamięć o wszystkim, co widział i słyszał w innym świecie. Po powrocie nie ograniczał się już więcej do świadomości chwili obecnej, kontakt z tym, co "poza" (*au-delà*) pozwolił mu bowiem doświadczyć objawienia przeszłości i przyszłości.

Zapomnienie jest wodą śmierci. Nie napiwszy się jej, to znaczy nie utraciwszy wspomnień i świadomości nikt nie mógł zstąpić do królestwa cieni. W przeciwieństwie do tego pamięć jawi się jako źródło nieśmiertelności, *αθανατος πηγη*, o którym mówi pewna liczba inskrypcji pogrzebowych i które zapewnia zmarłemu przeżycie nawet po tamtej stronie. Dokładniej mówiąc chodzi o to, że ponieważ śmierć rozumie się jako obszar zapomnienia, *Αηθης πεδιον*, ten, kto w Hadesie zachowuje pamięć, niejako przekracza kondycję zwykłego śmiertelnika. Nie istnieje już dla niego różnica ani granica między życiem i śmiercią. Może swobodnie się przenosić z jednego świata do drugiego. Z tego też względu wydaje się być podobny do pewnego Etalidy (*cet Ethalide*), syna Hermesa, któremu ojciec, aby uczynić go nieśmiertelnym, podarował "niezmienną pamięć": „Nawet kiedy przekraczał wody Acheronu, zapomnienie nie ogarniało jego duszy; i bez względu na to, czy przebywał w towarzystwie cieni, czy też mieszkańców krainy światła słonecznego, zawsze zachowywał pamięć o tym, co zobaczył”⁴. Ten przywilej nieumierania nabiera u Etalidy szczególnego znaczenia, które powinniśmy bliżej określić poprzez powiązanie tego problemu z wiarą w wędrówkę dusz. Wszelako taki sam przywilej przysługiwał już, w jeszcze starszej tradycji, wszystkim tym, którzy umieli dostrzec niejako po drugiej stronie teraźniejszości to, co zostało ukryte w najgłębszej przeszłości i dojrzewa w tajemnicy w oczekiwaniu czasów, które mają przyjść. Podobnie ma się sprawa z wieszczkami, takimi jak Tejrezjasz czy Amfiaros. Pośród nietrwa-

³ Pauzaniusz, IX, 39.

⁴ Apollonios Rhodios: *Argonautyki*, 1,643 i następne.

łych cieni Hadesu przebywają oni żywi i w pełni przytomności umysłu, niczego nie zapomniawszy z tego, co przeżyli na ziemi, podobnie jak wiedzieli, w jaki sposób, mieszkając na ziemi, zdobyć pamięć niewidzialnego czasu, który przynależy do innego świata.

3. Mity eschatologiczne. (...) W serii dokumentów pochodzących z bardzo różnorodnych epok i źródeł i posiadających zróżnicowany zasięg, ale tę samą "mistyczną" orientację odnajdujemy parę Pamięć - Zapomnienie niejako w samym sercu nauki o reinkarnacji. W kontekście takich mitów eschatologicznych *Mnemosyne* uległa swoistej transformacji. Nie jest już ona tą, która śpiewa o najbardziej źródłowej przeszłości i początkach kosmosu. Jako moc, od której zależy przeznaczenie dusz po śmierci jest odtąd włączona w mityczną historię jednostek, w awatary ich kolejnych inkarnacji. Jednocześnie nie dostarcza już stworzeniom śmiertelnym tajemnicy źródeł [życia - K. F.], lecz pozwala raczej osiągnąć kres czasu, zamknąć cykl następujących po sobie pokoleń.

Ta zmiana odzwierciedla zainteresowania i wymagania nowych czasów, problemy obce poezji Homera i Hezjoda. Stanowi ona odpowiedź na poszukiwanie zbawienia, jakie w interesującym nas teraz okresie rozwoju myśli pojawia się równolegle z mniej lub bardziej filozoficznie wyłożoną refleksją dotyczącą Czasu i Duszy.

Przeniesienie *Mnemosyne* z planu kosmologicznego na eschatologiczny zaburza całą równowagę mitów pamięci: jeśli nawet zachowane zostały dawne tematy i symbole, ich sens jest głęboko zmieniony. Obrazy, jakie w tradycyjnym opisie były wiązane z Hadesem: ziemia utrapienia, siedziba lodu, królestwo cieni, świat zapomnienia - to metafory, które stosuje się teraz do życia ziemskiego, rozumianego jako miejsce próby i kary. Wygnanie duszy ma miejsce nie wtedy, gdy opuszcza ona człowieka pozbawionego życia, trzepocząc się pod ziemią jako fantom bez siły i świadomości, lecz przeciwnie, kiedy powraca ona [do doczesnego istnienia- K. F.], aby na nowo połączyć się z ciałem. Dusza wydaje się być o tyle bardziej "oświecona", a także o tyle mniej "zapominająca", o ile bardziej mogła ona wyzwolić się z tej jedności. Wody Lete, podobnie zresztą jak Hades, nie przyjmują teraz tych, którzy przechodząc z krainy życia do krainy śmierci chcieliby w świetle piekielnym zapomnieć o świetle dziennym. U tych, którzy wracają na ziemię, aby przyjąć nową inkarnację wymazują one pamięć świata i rzeczywistości niebiańskiej, które dusza zdołała już zobaczyć. Woda Zapomnienia nie jest więc symbolem śmierci, ale powrotu do życia, do egzystencji w czasie. Dusza, która nie zdołała się powstrzymać i napiła się tej wody (...), zostaje strącona raz jeszcze na ziemię, gdzie panuje niezmiennie prawo stawiania się. Wierzy, że w momencie narodzin ponownie zaczyni życie i zakończy je w chwili śmierci. Wszakże w owym królestwie czasu nie ist-

nieje ani prawdziwy początek, ani też rzeczywisty koniec. Dusza może tylko w nieskończoność rozpoczynać na nowo ten sam cykl prób, którego nie jest w stanie nigdy doprowadzić do końca, ponieważ za każdym razem zapomina wcześniejsze formy swego trwania. Ów kres, czyli *τελος*, oznacza nie tylko koniec pewnego okresu w sensie czasowym, ale jest terminem inicjacyjnym w sensie religijnym, symbolem swoistej konsekracji tego, kto "dopełnił" (*accompli*) pewną fazę swego życia, przejściem w nową formę egzystencji.

Przeniesione w cykl stawania się, *κυκλος γενεσεως*, wtłoczone w "krąg konieczności", uwięzione w "kole przeznaczenia i narodzin" życie tych, których dusze przechodzą na zmianę z ciała ludzkiego w ciała zwierzęce albo roślinne odzwierciedla tu, na ziemi, tradycyjny obraz cierpień piekielnych: Syzyf nieustannie wtaczający pod górę kamień, który ciągle spada; Oknos splatający sznur trzciny, który niemal równocześnie przegryza oślica; Danaidy na próżno usiłujące napełnić dziurawą beczkę wodą, która wycieka przez pełne otworów sito, - to samo sito, o którym Platon powie, iż jest ono podobne do duszy owych zapominających nieszczęśników, którzy nie potrafią powstrzymać uciekającej wody.

Zgodnie z tekstami inskrypcji wyrytych na złotych blaszkach noszonych przez zmarłych w celu przeprowadzenie ich przez zasadzki czyhające na nich w zaświatach, stojąca na skrzyżowaniu po lewej stronie drogi *Lete* uosabia źródło, do którego dostęp jest im wzbroniony, jeśli pragną definitywnie „uciec z pełnego smutku cyklu cierpień”, wymknąć się z koła wcieleń i stać się bogiem. Te same tematy, te same obrazy powracają w platońskim micie znajdującym się w *Państwie*, dusze, które są spragnione powinny unikać picia z rzeki z równiny *Lete* wody, „której żaden, kto jej zaczerpnął nie będzie potrafił zatrzymać” i która, przynosząc owym duszom zapomnienie, zwraca je jednocześnie całemu pokoleniu. U Platona to zapomnienie, które jest najważniejszym błędem, rzeczywistą chorobą duszy, jest w istocie ignorancją, niewiedzą. W wodach *Lete* dusze tracą pamięć prawd wiecznych, jakie mogły kontemplować przed swym ziemskim upadkiem i jakie *anamnesis*, przywracając im ich właściwą naturę, pozwala odnaleźć.

Mity pamięci są u Platona powiązane także z ogólną teorią poznania. Wszakże związek, który w jego filozofii tworzą one z wiarą w reinkarnację pozwala myśleć, iż u swego zarania powinny one posiadać bezpośrednią łączność z awatarami duszy podczas jej poprzednich egzystencji [cielesnych -K.F.]. (...)

Myśl, że dusza, aby wznieść się na drabinie bytów i osiągnąć w końcu stopień przysługujący bogom i bohaterom powinna, w czasie trwania swego życia, oczyścić się przez ekspiację i zapłacić za swe błędy powraca do nas w nieco bardziej wyraźnej formie w tekstach Pindara i Empedoklesa: chodzi

o "dawne winy", o zło, które dusza popełniła innym razem, w swych poprzednich inkarnacjach. Według Pindara dusze tych, „którzy zaciągnęli dług starożytnego splamienia” w swojej ostatniej inkarnacji dają narodziny bądź to królów, bądź też zwycięzców w grze albo "mędrców", - trzy typy "boskich ludzi", którzy po śmierci będą uczczeni jako bohaterowie. Według Empedoklesa dusza, która uległa splamieniu przez krew albo przez krzywoprzysięstwo „przez trzy razy po dziesięć tysięcy lat błąka się z dala od błogosławionych, zrodzona przez ten czas we wszelkich postaciach śmiertelnych”⁵. U kresu tej ekspiacyjnej podróży dusze wcielają się w ludzi, z których wiedza i pełnione funkcje czynią osoby "demoniczne": „Lecz pod koniec są wśród ludzi żyjących na ziemi, jako wieszczkowie, lekarze, poeci i książęta. Później wznoszą się jako najczcigodniejsi bogowie, przebywający przy jednym ognisku z innymi nieśmiertelnymi..., bez udziału w ludzkich cierpieniach i zmęczeniu”⁶. (...)

Owo przypominanie sobie poprzednich żywotów wraz z wszystkimi ich błędami oraz upadkami ma na celu głównie usprawiedliwienie reguł życia ascetycznego, które zapewnia, według doktryny zawartej w *Pieśniach oczyszczalnych*, zbawienie duszy i jej ucieczkę poza cykl narodzin. Wysiłek pamięci jest sam w sobie "oczyszczeniem", rygorem ascezy. Staje się on prawdziwym doświadczeniem duchowym, zaś wskazówki zawarte w poemacie Empedoklesa pozwalają przewidywać jego formę i zasięg. Ten, kto ogłasza się bogiem wśród śmiertelników, składa hołd wyjątkowej mądrości jednego ze swych przodków, człowieka, którego myśl, zamiast ograniczać jego obecną egzystencję, „obejmuje łatwo rzeczy, jakie normalnie wypełniłyby dziesięć albo dwadzieścia żywotów ludzkich”⁷. Aluzja ta odnosi się najprawdopodobniej do Pitagorasa, któremu legendarna opowieść przypisywała całą serię poprzednich wcieleń. (...) Obowiązujące członków bractwa przypominanie sobie każdego wieczora wszystkich wydarzeń upływającego dnia posiadało nie tylko walor moralny, jako coś w rodzaju rachunku sumienia. Wysiłek pamięci, podejmowany tytułem przykładu przez założyciela sekty w celu ukazania dziejów duszy na przestrzeni owych dziesięciu albo dwudziestu egzystencji człowieczych, pozwalał dowiedzieć się, kim jesteśmy, poznać naszą *psyche*, *daimona*, który się w nas wcielił. Anamneza minionych żywotów powoduje, zgodnie z formułą Proklosa, oczyszczenie

⁵ Empedokles: *Pieśni oczyszczalne*, fr. 115; przekład Battistini: *Trois contemporains. Heraclite, Parmenide, Empedocle*. Paryż, 1955. Cytuję według polskiego przekładu, w: G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, przekład Jacek Lang. Warszawa-Poznań 1999, s. 312.

⁶ Ibidem, fr. 146-147. Cytuję według polskiego przekładu, w: G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami...*, ibidem, s. 315.

⁷ Empedokles: *Pieśni oczyszczalne*, fr. 129.

duszy: aby odzyskać wszystkie wątki swoich przeszłych egzystencji, pozwala ona wyzwolić się z ciała, które więzi ją w życiu teraźniejszym. Ową przypomnieniową ascezę (*ascese remémorative*) Empedokles opisuje jako "napięcie wszystkich sił ducha"⁸, zaś Platon, który postępując za nim używa określenia "starodawna tradycja" traktuje ją jako koncentrację duszy, która, wychodząc ze wszystkich poruszeń ciała, dąży do skupienia się w sobie i na sobie, skupienia się w stanie czystym i bez domieszek, jako zupełnie odseparowana od ciała, z którym była zmieszana⁹. Myśl Empedoklesa i myśl Platona nie sytuują się jednak na tym samym planie. Wszakże to, co jeden mówi wprost, a drugi przenosi na plan filozoficzny to [tak naprawdę] ta sama, bardzo dawna tradycja mędrców, o których pamięć została uwieczniona dzięki pitagoreizmowi. Jak to zauważył Louis Gernet, Empedokles w celu opisanego "stanów ducha" posługuje się dawnym terminem *πραπίδες*, jednym z tych słów, które opisują zarazem, bez wyraźnego rozróżniania, jedną z części ciała oraz jedną z władz duszy. *Πραπίδες* inaczej przegroda, której "napięcie" reguluje albo nawet zatrzymuje oddech. Znane są zresztą w myśli Grecji archaicznego miejsca, które utożsamiają duszę z procesem oddychania. Właśnie tutaj łączą się rozproszone wypowiedzi Platona dotyczące duszy; wszystkie one wyrażają owo pochodzące według Arystotelesa od orfików przekonanie, że dusza jest rozproszona w ciele, w które zostaje wprowadzona przez wiatry podczas oddychania. Napięcie *prapides* przypomina tchnienie *psyche*: duchowe ćwiczenia przypominania sobie mogły być dawniej łączone z technikami kontroli oddechu, które powinny pomagać duszy skoncentrować się po to, aby mogła się wyzwolić z ciała i odbyć podróż w zaświaty. Legenda o mędrcach przypisuje im dokładnie zdolności tego rodzaju. Dusza opuszcza ciało, a potem na nowo łączy się z nim zgodnie ze swoją wolą, zostawiając je, czasami na długie lata, bez oddechu i bez życia w stanie swego rodzaju snu kataleptycznego. Z owych podróży w inną rzeczywistość dusza powraca wzbogacona wiedzą profetyczną. U Epimenidesa ta nauka wróżbiarska jest całkowicie "retrospektywna": odkrywa dawne, dotychczas nieznane błędy, usuwając splamienie [związane z cielesną egzystencją] poprzez stosowne ceremonie oczyszczalne.

Pokrewieństwo między ekstazą przypominania Epimenidesa a anamnezą poprzednich inkarnacji pitagoreizmu jest tym większe, że dzięki praktykom ascetycznym zostaje niejako zaznaczona i wyróżniona osobowa egzystencja wróżbiarza-oczyszczającego. W wielu sektach zajmujących się kwestią zbawienia duszy dokonuje się przejście od technik szamanistycznych uprawianych przez mędrców do duchowych ćwiczeń pamięci, ponieważ dawna idea

⁸ Empedokles: *Pieśni oczyszczalne*, fr. 129.

⁹ Platon: *Fedon*, 65 c, 67 c, 70 a; zobacz także *Państwo*, IX, 572 a i następne.

cyrkulacji pomiędzy żywymi i zmarłymi przybiera nową formę teorii palinogenezy. Ta doktryna, która umieszcza *anamnesis* w indywidualnej historii duszy nadaje wysiłkowi przypomnienia sobie doniosłość moralną i metafizyczną, jakiej nie posiadał on wcześniej. Odnajdując wspomnienie wszystkich swoich poprzednich egzystencji oraz błędów, które popełnił, człowiek może całkowicie spłacić dług zaciągnięty w wyniku dokonanych niesprawiedliwości i zamknąć cykl swego jednostkowego przeznaczenia. Obecne życie staje się w tej sytuacji ostatnim ogniwem, które pozwala definitywnie zakończyć łańcuch inkarnacji. Dokonawszy ekspiacji, dusza wraca do swej początkowej czystości i może w końcu wyzwolić się z cyklu narodzin, wyjść poza płodzenie i śmierć, aby dołączyć do tej formy wiecznej i niezmiennej egzystencji, jaka jest właściwa bogom.

4. Nowy obraz czasu. W doktrynie pitagorejskiej *anamnesis* w pełni realizuje to, co u Hezjoda było zaledwie zarysowane: inicjację w nowy rodzaj bytu, radykalną transformację doświadczenia czasu. W owym czasie znikającym i nieuchwytnym, składającym się z nieokreślonego następstwa zawsze powtarzających się cykliów przypomnianie sobie poprzednich egzystencji zyskuje w końcu swój kres, swój *τέλος*. Zamienia go na czas odzyskany i odnaleziony, inaczej mówiąc, czas w jego totalności, a więc ukazuje cykl całkowicie zakończony i spełniony. (...) Pozwalając wrócić do początków, ćwiczenia pamięci pomagają zdobyć zbawienie, wyzwolenie z cyklu stawania się i śmierci. Natomiast Zapomnienie jest najgłębiej związane z czasem ludzkim, owym czasem śmiertelnych, jakiego przepływ, "który nigdy się nie zatrzymuje" jest synonimem "nieubłaganej konieczności". (...)

Centralne miejsce przypisywane pamięci w mitach eschatologicznych tłumaczy także odmowę uznania wartości egzystencji w czasie. Jeżeli pamięć jest wyróżniana, to dzieje się tak dlatego, iż jest to moc pozwalająca opuścić czas i powrócić do tego, co boskie. Następująca uwaga pomoże nam sprecyzować istotę więzi, która łączy waloryzację *anamnesis* i krytyczną, dialektyczną refleksję dotyczącą czasu. Wśród tych samych sekt, z których bierze początek wiara w metempsychozę, pojawia się równolegle z zainteresowaniem pamięcią - w sensie zdolności przypominania sobie poprzednich egzystencji - wysiłek tworzenia doktryny w formie mniej lub bardziej mitycznej, mającej za przedmiot czas, pojmowany jako pojęcie zasadnicze. Według Ferrekydesa, który uchodził za mistrza samego Pitagorasa i za tego, kto pierwszy mówił o nieśmiertelności duszy i sformułował doktrynę reinkarnacji, czas, *Chronos*, został potraktowany jako bóg i umieszczony u źródeł kosmosu. Z tej to właśnie zasady powstają dwa antytetyczne elementy, z jakich zbudowany jest wszechświat. Byt żywy i abstrakcyjne pojęcie - *Chronos* gra u źródeł świata rolę zasady jedności transcendującej wszystkie sprzeczności. Odnajdujemy go także w orfickich teogoniach, gdzie przypisuje mu się

podobne funkcje: wielokształtny potwór, płodzący kosmiczne jajo, które, rozpadając się na dwie części, daje początek niebu i ziemi i powoduje ukazanie się *Fanasa*, pierwotnego syna bogów, bóstwo o hermafrodytycznym charakterze, w którym zostaje zniesiona opozycja pomiędzy pierwiastkiem męskim i żeńskim.

Nie wolno lekceważyć doniosłości deifikacji Chronosa i wagi nadawanej czasowi w tym typie teogonii. To, co jest tutaj sakralizowane to czas, który się nie starzeje, czas nieśmiertelny, wieczysty i niezniszczalny, opiewany w poematach orfickich pod nazwą *Chronos ageraos*. Podobny do innej postaci mitycznej, do rzeki *Okeanos*, jaka obejmuje cały wszechświat w swoim nieznużonym biegu, *Chronos* przypomina także węża kuliście zamkniętego na samym sobie, jak cykl, który okrążając i łącząc świat, tworzy z kosmosu - niejako wbrew różnorodności i zmianie - przestrzeń wieczną i jednorodną. Boski obraz czasu ujawnia więc dążenie w kierunku jedności i wieczności Wszyskiego [scil. Bytu - K. F.], podobnej do tej, z którą mamy do czynienia w filozofii Parmenidesa i w jego krytyce stawania się. W swoim boskim kształcie *Chronos*, jako zasada jedności i wieczności, występuje jako radykalna negacja czasu ludzkiego, którego jakości uczuciowe są, w przeciwieństwie [do czasu boskiego] mocami niestałości i destrukcji rządzącymi, jak to głosił Paron, zapomnieniem i śmiercią.

Rozwinięcie mitologii *Chonosa* obok mitu *Mnemosyne* wydaje się w ten sposób korespondować z okresem trudności i nieporozumień dotyczących przedstawienia czasu. Czas staje się przedmiotem dociekań o charakterze doktrynalnym i przybiera kształt problemu, zaś obszar doświadczenia czasu (*experience temporelle*) okazuje się nie do pogodzenia ze starożytną koncepcją cyklicznego stawania się, stosowaną raczej do całości rzeczywistości i regulującą zarazem cykliczność pór roku, okresowość świąt, następstwo pokoleń: czas kosmiczny, czas religijny, czas ludzki. Ten kryzys pojawia się w świecie greckim około VII wieku, w momencie, kiedy wraz z narodzinami poezji lirycznej zostaje przedstawiony nowy obraz człowieka. Porzucenie ideału heroicznego, przyjęcie wartości ściśle powiązanych z życiem uczuciowym jednostki i podporządkowanych zmienności ludzkiej egzystencji: przyjemności, emocji, miłości, piękna, młodości daje w wyniku doświadczenie czasu, które nie idzie już dalej w parze z modelem cyrkularnego stawania się. W koncepcji archaicznej akcent padał na następowanie po sobie pokoleń ludzkich odnawiających się niejako jedne w drugich poprzez nieprzerwaną cyrkulację pomiędzy światem żywych i światem umarłych: czas ludzki zdawał się zatem łączyć w cykliczną organizację kosmosu. Kiedy jednostka zwraca się w stronę swego własnego życia emocjonalnego i kiedy jest wydana na pastwę chwili obecnej, wraz ze wszystkim, co przynosi zarówno przyjemność, jak i ból, umieszcza ona w czasie, który mija wartości, do ja-

kich jest odtąd przywiązana, czuje się sama włączona w zmienny, ruchomy, nieodwracalny przepływ zjawisk. Opanowany przez nieuchronność śmierci, która wyznacza jego kierunek, czas, w jakim rozgrywa się egzystencja jednostki jawi się jako siła destrukcji, rujnująca nieodwracalnie wszystko to, co w jej oczach nadaje życiu wartość. Poprzez poezję liryczną możliwe staje się uświadomienie sobie czasu ludzkiego, uciekającego bezpowrotnie i nieodwracalnie dążącego naprzód; prowadzi to do wyłonienia się idei porządku całkowicie cyklicznego, okresowo i regularnie odnawiającego ład wszechświata.

W przeciwieństwie do tego w sektach filozoficzno-religijnych myśl wydaje się podążać w dwóch kierunkach. Z jednej strony, mamy stanowisko radykalnie negatywne w odniesieniu do czasu, gdzie egzystencję ludzką postrzega się jako zło, z którego należy się wyzwolić. Z drugiej strony, możemy obserwować wysiłek mający na celu całkowite oczyszczenie życia boskiego ze wszelkich form czasowości albo cykliczności, z którymi zostało związane. Owo "zawsze", które określa życie bogów i które wyraża się pod postacią pojęcia boskiego *Αἰών* przestaje wywoływać wieczne odradzanie się tego, co bez przerwy samo się odnawia powracając do siebie samego i co oznacza trwałość wiecznie nieruchomej tożsamości. Obraz koła, symbol porządku czasu przybiera zatem znaczenie ambiwalentne i może następnym razem być wartościowany wprost przeciwnie. W znaczeniu słowa *kukłoc* kryje się wzór doskonałości: dzięki anamnezie swoich poprzednich egzystencji dusza już wie, w jaki sposób "połączyć koniec z początkiem", przez co staje się podobna gwiazdom, które ich cyrkularny bieg, ruchomy obraz nieruchomej wieczności, na zawsze chroni przed zniszczeniem. Wszelako kończąc cykl przemian, dusza nie pragnie, podobnie jak gwiazdy, wciąż na nowo go rozpoczynać, ale raczej chciałaby definitywnie je zakończyć, na zawsze opuścić czas. *Kukłoc*, z którym wiąże się nowy obraz czasu staje się smutnym cyklem konieczności i cierpienia, okrutnym kołem narodzin, z którego chce się uciec i które jest przedstawiane w scenach infernalnych jako symboliczny instrument tortur i kary.

(...) Głoszony i zalecany przez mity wysiłek przypominania sobie nie tłumaczy wcale zainteresowania przeszłością ani też prób zgłębienia istoty czasu ludzkiego. Jeśli chodzi o następstwo czasowe, (...) [to] *anamnesis* dąży jedynie do tego, aby je przekroczyć. Chciałaby ona dokonać swoistej transformacji owego czasu jednostkowego i indywidualnego - czasu straconego, niekoherentnego, odwracalnego - w rodzaj cyklu zrekonstruowanego w swojej totalności. Chciałaby też włączyć czas ludzki w periodyzację kosmosu i w boską wieczność.

5. Czas a pojęcie jednostkowej duszy. Problem daimona (daimoniona). Analogiczne ukierunkowanie pamięci przejawia się w relacji *anamnesis*

do pojęcia duszy indywidualnej. Widzieliśmy, że w pitagoreizmie przypomnianie sobie poprzednich egzystencji może jawić się jako środek do poznania siebie samego, choć może niekoniecznie w owym nieco banalnym sensie, który wyrocznia w Delfach ujęła w słynną formułę [*gnothi sauton* - K. F.]. Nie chodzi tu o chęć dorównania bogom, lecz o nadanie owej maksymie nowego sensu: wiedzieć, jaka jest nasza dusza, rozpoznać poprzez różnorodność następujących po sobie inkarnacji jedność i kontynuację jej [prywatnej] historii. *Psyche*, której awatary konstytuują kolejne wątki indywidualnego przeznaczenia każdego z nas, przejawia się pod postacią *daimona*, bytu nadnaturalnego, który kieruje naszą niezależną egzystencją. Przeciwwstawia się ona odtąd życiu cielesnemu i jest o tyle bardziej czysta, o ile bardziej odłączona od ciała, jednakże nie może być w pełni utożsamiana z życiem psychicznym. Empedokles wyraźnie odróżnia wrażenia, myśl, sam rozum - wszystkie formy ludzkiej świadomości - od *daimona*, który w nich zamieszkuje. Indywidualizacja owego *daimona*, przejawiającego się w indywidualnym bycie ludzkim, który odkrywa w sobie swoje własne przeznaczenie nie zmienia jego zasadniczego charakteru mocy tajemniczej, obcej człowiekowi, realności obecnej w całej naturze, w wietrze, w zwierzętach, w roślinach oraz w istocie ludzkiej.

Poprzez przypomnienie kolejnych inkarnacji, które kiedyś poznał *daimon* naszej duszy ustanowiony zostaje pomost między ludzką egzystencją i resztą wszechświata; nadaje ono starożytnemu obrazowi świata pełnego dusz i tchnień duchowych, obrazowi pokrewieństwa i nieustannej cyrkulacji pomiędzy wszystkimi bytami natury wartość szczególnego doświadczenia, które jednostka może przeżywać na swoim poziomie. Widzimy tutaj dobrze, w jakim sensie i pod jakim warunkiem można rozpoznać w ćwiczeniach pamięci wysiłek jednostki zmierzającej do poznania siebie poprzez swoją *psyche*. Nie jest to wszakże chęć uchwycenia siebie w swojej osobistej przeszłości, odnalezienia siebie w trwałości życia wewnętrznego, które odróżnia jednostkę od wszystkich pozostałych stworzeń. Chodzi raczej o usytuowanie siebie w ramach ogólnego porządku, o przywrócenie na wszystkich planach łączności pomiędzy sobą a światem poprzez systematyczne włączanie obecnego życia w ciągłość czasu, egzystencji człowieczej w jedność natury, jednostkowego przeznaczenia w totalność bytu, a więc poprzez ponowne zjednoczenie całości i części.

Tym, co zapamiętujemy z owych świadectw dotyczących boskości pamięci jest przede wszystkim to, że najważniejsza wartość łączona z ową funkcją, waga, którą się jej przypisuje nie prowadzi do prób zgłębiania przeszłości ani też do tworzenia architektury czasu. W miejscu, gdzie pamięć pozostaje przedmiotem szacunku, ceni się ją albo jako źródło wiedzy ogólnej, jako rodzaj wszechwiedzy albo jako narzędzie wyzwolenia spod

władzy czasu. W żadnej swojej części nie stanowi ona rozwinięcia perspektywy czasowej we właściwym tego słowa sensie. Nie jest już także więcej łączona z kategorią jaźni (*moi*). Pamięć całkowicie bezosobowa, *Mnemosyne*, która przewodniczy inspiracji poetyckiej, nie dotyczy przeszłości jednostki. Co się zaś dotyczy pamięci, która w środowisku sekt ma być odpowiedzią na potrzebę indywidualnego zbawienia, *Mnemosyne* nie ma już dłużej na celu poznania siebie, ale raczej kieruje się w stronę oczyszczającej ascezy, która przemienia jednostkę i umieszcza ucznia pośród bogów.

Opuśczenie czasu, jednoś z boskością: te dwie cechy pamięci mitycznej przypomina nam platońska teoria anamnezy. U Platona przypominanie sobie nie dotyczy już przeszłości pierwotnej ani też minionych żywotów, ale ma za przedmiot prawdy, których zbiór tworzy rzeczywistoś. *Mnemosyne*, moc nadnaturalna jest zinterioryzowana w człowieku i staje się jego właściwą władzą poznawczą. Kiedy indziej traktowany jako narzędzie mistycznej ascezy, wysiłek przypominania sobie został teraz połączony ze zdolnością poszukiwania prawdy. To utożsamienie ma też swoje przeciwieństwo: dla Platona wiedza nie jest niczym innym jak tylko przypominaniem sobie, to znaczy ucieczką od czasu teraźniejszego życia, ucieczką daleko stąd, powrotem do boskiej ojczyzny naszej duszy, ponownym zjednoczeniem ze światem idei, jaki przeciwstawia się światu ziemskiemu podobnie jak owo "poza" (*au-delà*), z którym komunikację ustanawiała *Mnemosyne*.

W teorii Platona myśl mityczna staje się wieczna o tyle, o ile ulega transformacji. *Anamnesis* nie ma już za zadanie rekonstruować i porządkować przeszłości, nie dąży do stworzenia chronologii wydarzeń, ale objawia Byt - wieczny i niezmienny. Pamięć nie jest "myśleniem czasu", ale ucieczką poza czas. Nie ma też ona na celu opowiadania indywidualnej historii, w której zostaje poświadczona jednoś jaźni, ale pragnie zjednoczenia duszy z boskością. (...)

Z naszej analizy mitów pamięci oraz z tego, co z nich pozostało we wczesnej filozofii greckiej można wyciągnąć następujący wniosek: nie istnieje konieczny związek między rozwojem pamięci i postępem świadomości przeszłości. Pamięć pojawia się wcześniej niż świadomość przeszłości i wcześniej niż zainteresowanie przeszłością. W początkach cywilizacji greckiej obserwuje się coś w rodzaju upojenia mocą pamięci, ale dotyczy to pamięci skierowanej w inną stronę niż obecnie i odpowiadającej na inne potrzeby.

Ten obraz pamięci, jaki znajdujemy w mitach oraz funkcja, jaką jej one przypisują nie są bezpodstawne. Są one połączone, jak to widzieliśmy, z bardzo szczególnym rodzajem technik przypominania sobie, praktykowanych wewnątrz zamkniętych grup dla im tylko właściwych celów. W bractwach aoidów stawały się częścią praktyki inspiracji poetyckiej oraz "wi-

dzeń", jakie prowokowały. Pośród mędrców przygotowywały grunt dla wróżebnej ekstazy. W sektach religijnych albo filozoficznych umieszczano je wśród ćwiczeń duchowych mających na celu oczyszczenie albo zbawienie. Poza ramami instytucjonalnymi oraz kontekstem mentalnym, z jakim się łączyły, owe kanały pamięci traciły swoje znaczenie i stawały się bezcelowe. Nie znajdujemy ich w obecnej organizacji funkcji pamięci, skierowanej dzisiaj głównie na poznanie indywidualnej przeszłości człowieka.

Pomiędzy owymi archaicznymi formami pamięci i pamięcią w dzisiejszym rozumieniu istnieje olbrzymi dystans. Aby go przekroczyć, nie wystarczy, by zniknęły dawne techniki przypominania sobie, potrzeba także, aby rozwinęły się narzędzia mentalne pozwalające na precyzyjne poznanie przeszłości, ustalenie dokładnej chronologii, rygorystyczne uporządkowanie czasu. Odpowiedzialna za wypracowanie tych nowych narzędzi, cywilizacja grecka, odkąd odebrała pamięci jej cnoty mityczne, pozostawiła jej miejsce podrzędne. W tej samej mierze, w jakiej ustalają się właściwe relacje pamięci wobec czasu i przeszłości, funkcja ta traci prestiż boskości, który posiadała na początku. Na przykład u Arystotelesa pamięć, *μνημη* oraz wspomnienie, *ἀναμνησις* zostały od siebie odróżnione: pierwsza to prosta władza zachowywania przeszłości, druga zaś zakłada przywołanie naprawdę chciane (*volontaire effectif*)¹⁰. Wszelako zarówno jedno, jak i drugie jawią się jako w sposób konieczny związane z przeszłością i są uwarunkowane przez jednostki czasu: zakładają one dystans czasowy, odróżnianie tego, co dawniejsze i tego, co późniejsze. W efekcie jest to, według Arystotelesa, to samo narzędzie, dzięki któremu przypominamy sobie i zgłębiamy czas. Pamięć staje się zatem częścią władzy myślenia jedynie "przez przypadek"; wiąże się z władzą zmysłową, co tłumaczy fakt, iż poza człowiekiem mnóstwo zwierząt posiada *mneme*.

Pamięć nie posiada już dłużej za swój przedmiot Bytu, ale uwarunkowania czasu, w związku z czym widzimy, iż straciła ona ową wyróżnioną pozycję na szczycie hierarchii władz. Nie jest już niczym więcej, jak tylko *παθος* duszy, która przez swoją więź z ciałem została włączona w przepływ czasu. Pomiędzy poznaniem intelektualnym - *νοησις* - oraz pojmowaniem (*perception*) czasu istnieje radykalna niezgodność, jaka usuwa pamięć z intelektualnej części duszy i z powrotem przenosi ją na poziom władz zmysłowych.

U Arystotelesa nic już nie przywołuje ani mitycznej *Mnemosyne*, ani też ćwiczeń przypominania sobie, mających na celu wyzwolenie z czasu i otwarcie drogi do nieśmiertelności. Pamięć jawi się teraz jako włączona w czas, ale w czas, który pozostaje jeszcze dla Arystotelesa oporny wobec inteligen-

¹⁰ Arystoteles: *O pamięci i przypominaniu sobie*, 449 b 6 oraz 451 a 20.

cji. Będąc funkcją czasu, pamięć nie może dłużej pretendować do objawiania bytu i prawdy; dotycząc przeszłości, nie może zapewniać dłużej wiarygodnego poznania. Jest dla nas zatem nie tyle źródłem autentycznej wiedzy, ile raczej znakiem naszej niepełności: odbija bowiem braki kondycji śmiertelnych, ich niezdolność do bycia czystą inteligencją. (...)

6. Rzeka Styks jako metaforyczny obraz czasu ludzkiego [Podjęmy jemy teraz] (...) mityczny temat wody rzeki Styks, źródła zniszczenia i wygnania dla bogów winnych krzywoprzysięstwa (...) [por. *Teogonia*, 775.-814. - K. F.]

Co się tyczy rzeki *Ameles*, Platon ze swojej strony przypomina temat wody rzeki *Styks*, jak możemy to słusznie zakładać, ze względu na fakt, iż w *Państwie* dusze zaraz po napiciu się z tej rzeki zapadały w stan śpiączki, analogiczny do tego, który okrywa ciemnością wiarołomnych bogów w *Teogonii*: pomimo piorunów i trzęsienia ziemi nie budzą się one podczas podróży, która je włącza jako spadające gwiazdy w łańcuch powstawania. Jest jednak także coś więcej. Idąc za Herodotem, Pausaniasz opisuje rzekę, jaką widział w dzikich górach Arkadii i jaką Grecy określają mianem wód *Styksu*. Pomiędzy miastami Feneos i Nonakris wypływa ona z góry, z olbrzymiej skały na szczycie, zanim połączy się z rzeką Kratis. Jest to woda śmierci: żadne żywe stworzenie, ani człowiek, ani zwierzę nie może jej pić bezkarnie. Taka jest jej moc destrukcji, że łamie i rozbija wszystkie naczynia wykonane ręką ludzką - bez względu na to, czy są zrobione ze szkła, z kryształu, z kamienia czy z gliny - niszczy ona i psuje nawet te, które zrobiono z metalu. Atakuje również samo złoto, które wszelako nie podlega zepsuciu, podobnie jak bogowie. Jedynie róg końskiego kopyta może pokonać tę moc niszczenia i zatrzymać wylaną wodę, niewątpliwie dlatego, że końskie kopyto samo jest spowinowaczone z fatalną domeną skażenia i nieczystości.

W pobliżu rzeki *Styks* znajduje się grotta, gdzie, zgodnie z legendą, ukrywają się córki Projtosa, kiedy zawładnie nimi gwałtowne szaleństwo manii. To tutaj także przybył Melamplos, aby je leczyć z ich splamienia przez sekretny rytuał oczyszczenia, którym zarządza w miejscu zwanym *Lousoi*, w Łazienkach znajdujących się w sanktuarium Artemidy Hemerasia, która daje spokój. Trochę dalej znajduje się drugie źródło czystej wody, obok którego rośnie platan i które Pausaniasz wyraźnie łączy z owym pierwszym źródłem, przeciwstawiając mu je jako dobro złu, lekarstwo chorobie. Ten, kto

* Na niniejszy tekst składają się wybrane fragmenty zakończenia *Mitycznych aspektów pamięci i czasu*, to znaczy drugiej części owego rozdziału, której Vernant nadał tytuł *Le fleuve "ameles" et la "melete thanatou"* i która wydaje mi się interesująca głównie ze względu na sposób, w jaki autor przedstawia w niej problem czasu i przemijania w mentalności starożytnych Greków. Uderza zwłaszcza zestawienie zagadnienia przemijania z obrazem niszczącej rzeki Styks. Z interpretacją taką nie zetknęłam się w znanej mi literaturze przedmiotu.

został pogryziony przez wściekłego psa i - ogólnie - ten, kto stał się łupem szaleństwa zsyłanego przez wody Lyssa, a więc znajdował się pod wpływem frenetycznej manii znajduje tutaj uzdrowienie. Czasem nazywa się to źródło *Αλυσσος*, tą, która oddala gniew.

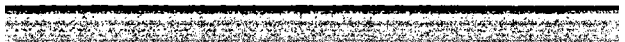
Muzeum starożytności, którym była Arkadia w epoce Pauzaniusza dostarcza nam jeśli nie źródeł mitu o dwóch innych fontannach: Życia i Śmierci, to przynajmniej jednej z jego wersji, mianowicie tej najbliższej rzeczywistości kultowej. Wszelako po to, aby *Styks*, infernalna rzeka wyposażona w moc splamienia przynoszącego wszystkim rzeczom zniszczenie, mogła stać się rzeką *Amélès*, a więc symbolem duszy egzystującej w ciele i włączonej w czasowy przepływ zjawisk, potrzeba było całej pracy przeniesienia, której ukoronowanie widzimy u Platona, a w którą od długiego czasu angażowały się bractwa religijne i sekty filozoficzne.

Temat rzeki *Styks* stosuje się także do tego mitycznego odnowienia: piekielna rzeka miała swoje z góry wyznaczone miejsce w opowieściach eschatologicznych opisujących wędrówki duszy po śmierci. Rzeką nieczystości, w zestawieniu ze źródłem o właściwościach katarskich, odpowiadała dobrze najważniejszym zainteresowaniom owych sekt, ich obsesji splamienia, ich potrzebie oczyszczenia. Tymczasem w ramach myśli mistycznej legendarny temat dwóch źródeł musiał zostać dogłębnie przekształcony, aby wytłumaczyć owo poszukiwanie zbawienia, które w sektach stało się właściwym przedmiotem życia religijnego. To ziemską egzystencję jawi się odtąd jako splamienie, jako śmierć duszy dla szczęśliwego życia, w którym uczestniczyła ona na początku razem z bogami. Podobnie woda Życia, oczyszczając zło, nie przynosi już na ziemię zdrowia i żywotności, ale otwiera duszy poprzez śmierć dostęp do prawdziwego życia. Poprzez owo odwrócenie perspektywy życie niesie ze sobą wartości przypisywane przez tradycyjną mitologię śmierci, zaś śmierć przybiera te wartości, które przydawano życiu. W ten sam sposób dwa przeciwstawne źródła, Pamięci i Zapomnienia, zajmują w tekstach mistycznych to miejsce, które w Pauzaniuszowej Arkadii wyznaczono rzece *Styks* i źródłu *Alyssos*. Jeśli chodzi o mity dotyczące reinkarnacji, splamienie, które przynosi woda śmierci staje się w efekcie, wraz z upadkiem w nową, cielesną egzystencję, zapomnieniem poprzednich inkarnacji i niewiedzą o prawdziwym przeznaczeniu duszy. Oczyszczenie, jakie uświęca wodę Życia to całkowita, nieomylna pamięć o początkach dotycząca rzeczy znajdujących się "poza" (*au-delà*), a więc mądrość, która może pozwolić na definitywną ucieczkę z cyklu stawania się. Tu zatem znajduje się otwarta przez mit droga, jaką wkracza refleksja filozoficzna. Jeżeli *Lete* oznacza powrót do powstawania i płodzenia, jeżeli nieczyste Życie jest związane ze stawaniem się, to przepływ czasu sam jest ową niszczącą siłą podobną do arkadyjskiego *Styksu*, niezwalczoną mocą destrukcji, która ni-

weczy wszystkie rzeczy znajdujące się w jej obrębie, potwornym przepływem, którego nic nie jest w stanie zatrzymać. *Mélètè mnémès*, uprawiane w sektach filozoficznych ćwiczenia pamięci mogą zatem przybierać podwójne znaczenie. Mogą być rozumiane jako intelektualne badania mające na celu zdobycie najbardziej kompletnej wiedzy, albo jako zdolność osiągania zbawienia przynosząca zwycięstwo nad czasem i śmiercią.

W ostatnich wierszach *Państwa* Platon wina sobie, że mit Era-Pamfilijczyka nie przypadł: ci, którzy zachowają wiarę, będą mogli być również zbawieni. Mogą oni przekroczyć rzekę *Amélès*, nie splamiwszy swej duszy. Tą właśnie uwagą Platon pół-żartobliwie, pół-poważnie spłaca na końcu dialogu swój własny dług wobec tematów mitycznych i legendarnych, które wykorzystywał i przekształcał, i które u swoich korzeni, w religijnej przeszłości Grecji, posiadały nieznurzoną siłę przekonywania. Rzecz jasna dla niego filozofia zdetronizowała mit i zajęła jego miejsce, wszakże jeżeli posiada ona jakąś wartość, to tylko dlatego, że potrafiła zachować tę "prawdę", którą na swój sposób wyrażał mit.

Z języka francuskiego przełożyła Katarzyna Filutowska
Przekład przejrziała Joanna Górnicka-Kalinowska



ANNA KOSSOWSKA

AWF w Warszawie, filia w Białej Podlaskiej

LUDWIG FEUERBACH - FILOZOF NIEZNANY (W POLSCE)

Wkracamy w Rok Feuerbacha, zbliża się bowiem 200 rocznica urodzin filozofa przypadająca 28 lipca 2004 r., co będzie wielkim wyzwaniem dla filozofii polskiej, sprawdzianem, czy z okazji tej rocznicy filozofia polska ma coś do powiedzenia na temat jednego z największych filozofów XIX wieku? I dokładnie odwracając to pytanie: czy Feuerbach ma też coś do powiedzenia współczesnemu człowiekowi?

Znawcom problemu nie trzeba dowodzić potrzeby zajmowania się Feuerbachem, m.in. w kontekście wzrastającego w świecie zainteresowania jego dorobkiem (wyraża się to setkami książek, tysiącami rozpraw i artykułów, zwłaszcza od roku 1972), oraz powołaniem do życia Internationale Vereinigung zum Studium L. Feuerbachs, oraz zwołaniem w roku 1989 pierwszego światowego kongresu poświęconego debacie nad twórczością filozofa.

W rażącej dysproporcji do renesansu zainteresowania Feuerbachem w świecie, znajduje się szczupłość pozycji na jego temat w Polsce. Feuerbach jest w Polsce znany przede wszystkim z czterech tomów przekładów jego dzieł (1953, 1959, 1988 - dwa). Z tych dat wynika, że ostatni tom wyszedł 16 lat temu, a tymczasem warto wiedzieć, że do wydania pozostało jeszcze 8 tomów. Wynika z tego, że większość dzieł Feuerbacha nie weszła jeszcze do obiegu w Polsce. Nie lepiej było z polskimi opracowaniami: Pierwsza książka o Feuerbachu ukazała się dopiero w 1900 r. pt. *Etyka Feuerbacha*. Napisał ją Stanisław Garski (1867-1928), a na następną trzeba było czekać przeszło sześćdziesiąt lat. Miała ten sam tytuł, autorem był Henryk Jankowski, potem znów około dziesięciu lat przerwy aż do pracy Ryszarda Panasiuka i kilku lat przerwy do pracy Jana A. Kłoczowskiego. Ostatnia polska książka o Feuerbachu ukazała się w 1979 r. W innych krajach ukazują się co roku.

To, jaką rolę odegrał Feuerbach w polskich debatach filozoficznych świadczą nie tylko książki całościowe, ale także artykuły polskich badaczy poświęcone twórczości Feuerbacha. Ważkie to teksty, od Tadeusza Krońskiego¹ (jego prace to pierwsza w Polsce Ludowej recepcja Feuerbacha), Marka Fritzhanda² i Andrzeja Nowickiego³ poprzez Narcyza Łub-

¹ Por. T. Kroński: *Dzieło Ludwika Feuerbacha*. „Myśl Filozoficzna” 1954/4, s. 141-157.

² Por. M. Fritzhand: *Człowiek, humanizm, moralność*, wyd. 2. Warszawa 1966, s. 169-180.

³ W pracach z lat 1957-1963 A. Nowicki koncentrował się na ateizmie Feuerbacha (*Wykłady o krytyce religii*. Warszawa 1963, cz. IV), natomiast w późniejszych (od 1974 r.) dojrzał w nim jedno ze źródeł własnej filozofii ergantropii (*Człowiek w świecie dzieł*. Warszawa 1974).

nickiego⁴, Mariana Skrzypka⁵, Romana Kozłowskiego⁶ i prace autorów wyżej wymienionych książek⁷.

Dzieje recepcji Feuerbacha w Polsce można najogólniej podzielić na trzy okresy. W pierwszym - zainteresowanie Feuerbachem związane było ze sporami dotyczącymi heglizmu, z walką między zwolennikami i przeciwnikami Hegla a także z podziałem heglistów na lewicę i prawicę. Stąd liczne wzmianki o Feuerbachu u kilkunastu wybitnych polskich przedstawicieli myśli filozoficznej XIX w., w tym także z sympatią o Feuerbachu.

Następnie długo nic się o Feuerbachu nie pisało, aż Feuerbach wszedł do kanonu lektur w okresie dominacji marksizmu w Polsce. O wejściu Feuerbacha do tego kanonu zadecydowały przede wszystkim dwie książki przetłumaczone wtedy na język polski - *Wykłady o istocie religii* (1953) i *O istocie chrześcijaństwa* (1959). Ale obraz ten w ortodoksyjnym marksizmie redukował Feuerbacha do ogniwa pośredniego między Heglem a Marksem. Z jednej strony było to windowanie Feuerbacha, z drugiej strony przesadne podkreślanie elementów, które przejął od niego Marks, odrzucając tzw. idealistyczne ograniczoności.

W 1972 r., w setną rocznicę śmierci Feuerbacha ukazał się wybór jego tekstów pod redakcją Ryszarda Panasiuka (w serii „Myśli i Ludzie”, wyd. 2. w 1981 r.). Na kolejne dwa tomy przekładów Feuerbacha trzeba było czekać szesnaście lat. Ukazały się w 1988 r. Szczególnym walorem tych tomów, opracowanych przez Ryszarda Panasiuka i poprzedzonych jego wstępem, była prezentacja wspaniałej serii obszernych tekstów Feuerbacha, nie znanych dotąd czytelnikowi polskiemu. Mamy więc 4 tomy pism Feuerbacha, gdy pełne wydanie jego pism obliczone jest na 20 tomów. Ukazanie się tych 4 tomów było faktycznym wejściem Feuerbacha do kultury polskiej.

Trzeci okres rozpoczyna się od polskich autorów, którzy mieli owe 4 tomy do dyspozycji.

Od kilkunastu lat prawie nic się o Feuerbachu w Polsce nie pisze. W innych krajach prezentuje się aktualność Feuerbacha, jego wpływ na różne dziedziny i kierunki, a Polska pozostaje daleko w tyle.

⁴ Por. N. Lubnicki: *Filozofia prometejska Ludwika Feuerbacha*. "Folia Societatis Scientiarum Lublinensis" 1973/15. Hum. 2. Tenże: *Antropologia filozoficzna Ludwika Feuerbacha (w setną rocznicę śmierci)*. „Studia Filozoficzne” 1973/6, s. 35-62.

⁵ Por. M. Skrzypek: *Francuscy prekursorzy Feuerbacha. Oświeceniowa redukcja teologii do antropologii*. "Euhemer" 1970/2, s. 81-91.

⁶ Por. R. Kozłowski: *Marksizm a L. Feuerbach*. „Człowiek i Światopogląd” 1972/10, s. 35-48; 1972/11-12, s. 260-272.

⁷ Por. H. Jankowski: *Feuerbach a etyka współczesna*. „Człowiek i Światopogląd” 1972/10, s. 19-34. R. Panasiuk: *Dialektyka miłości i śmierci w antropologii Feuerbacha*. „Człowiek i Światopogląd” 1972/10, s. 5-18. Tenże: *Od fascynacji do krytyki. Ewolucja stosunku Feuerbacha do Hegla*. „Człowiek i Światopogląd” 1972/1, s. 119-135.

Kontynuacja wydawania dzieł Feuerbacha byłaby najlepszą formą uczczenia pamięci wielkiego filozofa, tego, co wniósł w światową kulturę i filozofię. W szczególności należałoby wydać znakomitą książkę o Leibnizu, która jest modelem nowatorskiej metody Feuerbacha jako historyka filozofii. Następnie *Teogonię*, którą Feuerbach uważał nie tylko za najdojrzalszy owoc studiów nad religią, ale także za największe intelektualne dzieło swego życia⁸. Również wiersze (ukazanie się ich pod wspólnym tytułem *Xenien* stało się pretekstem dla przekreślenia kariery uniwersyteckiej Feuerbacha), a także listy zasługują na to, by znalazło się dla nich należne miejsce nie tylko w dziejach myśli filozoficznej, ale też w żywym odbiorze polskich miłośników feuerbachowskiej poezji i twórczości epistolograficznej. By w pełni docenić wielkość osiągnięć Feuerbacha, należałoby też przełożyć na język polski *Abelarda i Heloizę*, książkę napisaną z wyobraźnią, humorem i dystansem, w której Feuerbach uczynił „wielką miłość łączącą życie człowieka z działalnością pisarską”⁹ centralnym tematem własnego myślenia.

Niewątpliwie w roku Feuerbacha niektórzy polscy historycy filozofii wezmą udział w sympozjach zagranicznych poświęconych Feuerbachowi, a w Polsce znajdzie się kilka uczelni, które zorganizują konferencje na jego temat. Wchodzimy do Unii Europejskiej i po prostu wypada, żeby w tym okresie kulturalnie coraz bardziej zbliżać się do tego, czym żyje filozofia europejska. Można też mieć nadzieję, że wydawnictwa drukujące prace filozoficzne zaplanują własny wkład do roku Feuerbacha. To samo dotyczy uczelni i czasopism filozoficznych.

Charakterystyczne jest, że w sporej części literatury komentatorskiej dotyczącej Feuerbacha, przez wiele lat powielany był i kanonizowany w podręcznikach zestaw niesprawiedliwych o nim sądów, redukujący postać i dzieło filozofa do jednej książki oraz wpływu, jaki miał wyrzucić na marksizm. Taka interpretacja czyniła z filozofii Feuerbacha zwykły etap przejścia na drodze od filozofii Hegla do filozofii Marksa. Głoszono, że Feuerbach odegrał doniosłą rolę historyczną jako materialistyczny (ale nie dialektyczny)¹⁰ krytyk Hegla. Kiedy po tezie (Hegel) i antytezie (Feuerbach)

⁸ W liście do W. Bolin a z 20 X 1860 r. Feuerbach pisał o *Teogonii*: „Moim zdaniem jest to moje najprostsze, najbardziej wykończzone, najdojrzalsze dzieło, w którym odtworzone jest całe moje duchowe życie od początku do końca” (L. Feuerbach: *Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach*, w: *Sämtliche Werke*, hrsg. W. Bolin. Bd. 13. Stuttgart 1964, s. 247). Z innego punktu widzenia ocenia to dzieło Feuerbacha Henri Arvon: „W *Teogonii* - pisze - Feuerbach chciał dać kwintesencję swojej antropologii. Dzieło to oznacza ostateczny upadek (*déclin définitif*). Nie ma w nim żadnych nowych badań, jest tylko ciężka, nużąca erudycja, która ma na celu zasłonić brak myśli” (H. Arvon: *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*. Paris 1957, s. 167-168). Pozwólmy, żeby czytelnik polski sam zdecydował, kto ma rację: wielki filozof, czy jeden z jego badaczy.

⁹ H. Arvon: *Ludwig Feuerbach*, op. cit., s. 25.

¹⁰ Przeciwno temu przekonaniu występuje jednak Claudio Cesa twierdząc, że w „Gedanken pojawia się dialektyka jednoczesnej afirmacji i negacji: nieskończoność afirmuje negując i neguje afirmując (...).

Marks stworzył syntezę, rola Feuerbacha „skończyła się”, Feuerbach przeszedł do „historii”. Konsekwencją wiązania Feuerbacha z Marksem był oczywiście negatywny stosunek do Feuerbacha wszystkich przeciwników marksizmu. Ale wraz z utratą dominującej pozycji przez marksizm zachodzi potrzeba nowego spojrzenia na Feuerbacha, takiego, które nie redukuje go do roli ogniwa pośredniego, ale pokazuje go jako oryginalnego filozofa w pełni jego osiągnięć. Feuerbach był nie tylko krytykiem Hegla, znawcą religii i teologii, ale także i przede wszystkim filozofem kultury. Dlatego, jeśli przy odczytywaniu filozofii Feuerbacha nie ujmie się i nie zaakceptuje tego, że był człowiekiem aktywnym w wielu dziedzinach, nie tylko w jednej, obraz tego filozofa pozostanie w znacznej części niepełny. Jedno można powiedzieć bez większej wątpliwości: Feuerbach był teoretykiem etyki związanej z filozofią spotkań (kategoria „Ty”), historykiem filozofii, filozofem przestrzeni („przestrzeń” jest jedną z centralnych kategorii filozofii Feuerbacha i pojawia się na wielu obszarach jego rozważań), a także człowiekiem wrażliwym na sztukę. Nie można nie odnotować niezmiernie interesujących wypowiedzi Feuerbacha o muzyce, rzeźbie, malarstwie czy poezji. Myliłby się jednak ten, kto sądziłby, że jedynie zachwyt do sztuki otaczał poczynania Feuerbacha, równocześnie starał się w praktyce realizować swoje zamiłowania i zdolności w sztuce. Jest rzeczą niezwykle interesującą, że już w gimnazjum grał systematycznie na flecie¹¹, a przed 1830 r. dał się poznać jako autor 354 wierszy wzorowanych na epigramach Goethego i Schillera i nawet zaopatrzonych tym samym tytułem *Xenien*¹². Nawiasem warto wtrącić uwagę, że autorem wielu pięknych wierszy był także David Friedrich Strauss (1808- -1874), a bogactwo jego filozofii - niestety - redukowano do jednej książki *O życiu Jezusa*.

Obcowanie ze sztuką zapewniał Feuerbachowi dom rodzinny. Warto zauważyć, że w niemieckim słowniku biograficznym wybitnych twórców kultury: *Allgemeine Biographie* Bd. 6, Leipzig 1877 (s. 731-745) osobne hasło, obok Ludwiga Feuerbacha, ma także jego ojciec Paul Johann Anselm Ritter von Feuerbach (1775-1833), wybitny teoretyk prawa. Ludwig opublikował obszerną biografię swojego ojca pt. *Anselm Ritter von Feuerbach's Leben und*

Z tego wynika, że spośród heglistów pierwszego pokolenia, jedynym który nauczył się czegoś od Hegla był Feuerbach, ale poza tymi kilkoma stronami o wielkiej brawurze dialektycznej «esempi die grande bravura dialettica» pozycja Feuerbacha jest antydialektyczna” (C. Cesa: *Il giovane Feuerbach*. Bari 1963, s. 184).

¹¹ Por. L. Feuerbach: *Briefwechsel I*, w: *Gesammelte Werke*. Bd. 17. Berlin 1984, s. 22.

¹² Por. L. Feuerbach: *Xenien*, w: *Gesammelte Werke*, hrsg. W. Schuffenhauer. Bd. 1. Berlin 1981, s. 407-515. Wiersze te publikowane były jeszcze w: *Sämtliche Werke*. Bd. 3. Leipzig 1847, s. 109-148 pod tytułem *Satirisch theologische Distichen* oraz w: *Sämtliche Werke*. Bd. 11.2 Auf! Stuttgart 1962, s. 248-307 pod tytułem *Xenien*.

Wirken aus seinen ungedruckten Briefen und Tagebüchern, Vorträgen und Denkschriften, veröffentlicht von seinem Söhne Ludwig Feuerbach (1852, 2 Bände). Osobne hasła poświęcono też najstarszemu z braci Ludwiga - Josephowi Anselmowi (1798-1851, s. 745-747) oraz Karlowi Wilhelmowi (1800-1834, s. 747). Informacje te określają, jak rodzina Feuerbacha wpisuje się do historii kultury, ilu i z jakim powodzeniem do niej trafiło.

Z domu rodzinnego Feuerbach wyniósł znajomość malarstwa. W rodzinie Feuerbacha zawodowemu uprawianiu wspomnianej dziedziny sztuki poświęcił się jego bratanek Anselm Feuerbach (1829-1880) szlifujący od 1851 r. swoje zdolności w Paryżu, we Włoszech i w Austrii¹³. Był twórcą obrazów, które Feuerbach obejrzał na początku października 1867 r. w pinakotece monachijskiej¹⁴. Niezapomniane wrażenie zrobiły na nim zwłaszcza ostatnie obrazy bratanek, które „uznał za piękne”¹⁵. Urzekła go również *Uczta Platona*, z której miał „wielką fotografię [...] lepszą niż oryginał”¹⁶. Spośród współczesnych mu malarzy szczególnym jego uznaniem cieszył się Carl Rottmann¹⁷. We wspomnianym słowniku biograficznym bratanek Feuerbacha, jako wybitny malarz nie figuruje, bowiem w tym czasie jeszcze żył.

Dom rodzinny odegrał również niebagatelną rolę w kształtowaniu wrażliwości i zainteresowań muzycznych Feuerbacha. Odbywały się w nim tzw. „muzyczne godziny wtajemniczenia” („*musikalische Weihestunden*”), w czasie których słuchano pieśni ludowych w wykonaniu pani Heidenreich oraz jej dwóch przyjaciółek. Ponadto z całą rodziną uczestniczył we wszystkich koncertach publicznych organizowanych w Bruckberg, podczas których przyjezdni czescy muzycy prezentowali swoje osiągnięcia. W większości były to kwartety bądź kwintety smyczkowe utworzone z muzykujących rodzin¹⁸.

Jeszcze inną formą wyrazu artystycznej osobowości Feuerbacha były kontakty towarzyskie z osobami ze świata artystycznego. Byli wśród nich wybitni malarze, rzeźbiarze (kontaktem tym zawdzięczamy serię jego wizerunków), poeci, muzycy. Warto byłoby więc podjąć studia nad środowiskiem kulturalnym, w którym działał, co dałoby pełniejszy obraz filozofa jako uczestnika współczesnej mu kultury.

¹³ Por. *Allgemeines Lexikon der Bildenden Künstler*, hrsg. U. Theime. Bd. 11. Leipzig 1915, s. 513-514.

¹⁴ Por. L. Feuerbach: *Ausgewählte Briefe*, op. cit., s. 344.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem, s. 363.

¹⁷ Por. ibidem, s. 344.

¹⁸ Por. *Biographische Einleitung* von W. Bolin, w: L. Feuerbach: *Sämtliche Werke*. Bd. 12. Stuttgart 1964, s. 70-71.

Z perspektywy dalszego rozwoju dziejów myśli filozoficznej ważne jest u Feuerbacha pojęcie „Ty” (*Du*), za odkrycie którego wysoko ocenił go Martin Buber (1878-1965), uznając je za przewrót kopernikański we współczesnej filozofii, równie doniosły jak odkrycie „Ja” (*Ich Entdeckung*) przez Kartezjusza. W przeciwieństwie jednak do Kartezjusza (Berkeleya czy Fichtego), kluczem do odpowiedzi na pytanie, czym jest człowiek, nie są dla Feuerbacha rozważania o izolowanej jednostce, ale skoncentrowanie uwagi na relacji łączącej co najmniej dwóch ludzi. Filozof polski Narcyz Łubnicki (1904-1988), autor pracy o Feuerbachu, nazwał tę myśl Feuerbacha „tuizmem”. Gdyby przyjąć, że istotą człowieka jest ogólne jednakowe we wszystkich jednostkach człowieczeństwo, a to jest pogląd fałszywie przypisywany Feuerbachowi, wówczas spotkania między jednakowymi ludźmi nie wnosiłyby nic nowego. Pogląd Feuerbacha jest inny. Nawiązując do Leibniza Feuerbach zauważa, że ludzie różnią się między sobą. Właśnie to, że różnią się od innych, czyni mnie człowiekiem. A zatem skoro różnorodność ludzi jest czynnikiem konstytuującym człowieczeństwo każdej jednostki, to spotkania między ludźmi różniącymi się prowadzą do wytworzenia prawdziwie ludzkiej wspólnoty. Jeden człowiek nie reprezentuje całej ludzkości, dopiero wielu różnych ludzi wspólnie ujawnia to, czym jest człowieczeństwo. Kiedy więc Feuerbach mówił o gatunkowej istocie człowieka, miał na myśli nie abstrakcyjną „gatunkową” ogólność, lecz konkretną różnorodność, która może być zrealizowana jedynie przez relacje typu, ja-ty”. W odróżnieniu od innych autorów antropologia filozoficzna Feuerbacha zbudowana jest nie na pojęciu jednostki, lecz na pojęciu relacji „ja - ty”.

Wyrażając potrzebę ujęcia gatunku ludzkiego w całym bogactwie jego rzeczywistego zróżnicowania, potrzebę afirmacji indywidualności ludzkiej Feuerbach kładzie nacisk na pełne rozwinięcie własnej istoty poprzez własną aktywność. „Człowiek - pisze - ma określone zadanie w wielkiej wspólnocie ludzkości. Trwa on tylko w swoich dziełach, w swoich tworach, których dokonał w obrębie swego historycznego zadania”¹⁹. Jedyną prawdziwą nieśmiertelnością jest wzniosły czyn lub duchowe dzieło sztuki. Złym pisarzem jest ten, któremu zależy jeszcze na jakiejś innej formie nieśmiertelności niż nieśmiertelność własnych pism. Pisarz przez trwałe oddziaływanie własnych dzieł zdobywa nieśmiertelność. „Książki - pisze Feuerbach - są duszami ludzi i mają jeśli nie więcej, to tyle samo siły i życia, co ludzie żywi”²⁰. One wyznaczają cel i sens ludzkiego życia, pośmiertne trwanie człowieka w kulturze.

¹⁹ L. Feuerbach: *Wykłady o istocie religii*, tł. E. Skowron, T. Witwicki. Warszawa 1981, s. 22.

²⁰ L. Feuerbach: *Abälard und Héloise oder der Schriftsteller und der Mensch*, w: *Gesammelte Werke*. Bd. 1, op. cit., s. 539.

Feuerbach jako młody człowiek miał tę satysfakcję, że dzięki *Istocie chrześcijaństwa* (1841), której poświęcono kilkadziesiąt recenzji i polemik, zdobył sławę na całym świecie. Ale śmierć cywilna była ceną, którą należało zapłacić za zdobycie nieśmiertelności ducha. Stał się kimś od momentu, gdy znalazł się poza uniwersytetem. Rewanż Feuerbacha polegał na tym, że stworzył nowe pojęcie filozofa. Słowo filozof w mowie potocznej kojarzy się z etatem na wyższej uczelni, co w wielu krajach i epokach oznaczało wieloraką zależność filozofa od aparatu władzy. W tej sytuacji dla Feuerbacha jako filozofa niezależnego nie było miejsca na uczelniach państwowych. Z jednej strony, uniemożliwiał mu to kształcenie kadry własnych uczniów, ale z drugiej, uwalniało od kompromisów i dostosowywania treści pisanych książek od wymagań władzy państwowej. W pracach o Feuerbachu za mało dotąd zwracano uwagę na tę wyjątkową pozycję Feuerbacha wśród filozofów XIX w. Będąc przez całe życie filozofem niezależnym od aparatu władzy, staje się dla nas coraz bardziej personifikacją niezależnej myśli filozoficznej. Wielkiej zatem aktualności nabrała sprawa modelu filozofa personifikowanego przez Feuerbacha.

Przeważnie filozof był opłacany przez państwo za umacnianie obowiązujących praw, a według Feuerbacha prawdziwym filozofem może być tylko filozof niezależny, a więc w danej sytuacji działający poza uniwersytetem. Nie wszędzie, nie w każdym miejscu, nie w każdym środowisku - zdaniem Feuerbacha - można w sposób niezależny i twórczy myśleć. Istnieją takie środowiska, w których dla niezależnych filozofów nie ma miejsca wśród profesorów filozofii, ponieważ istniejący ustrój i sposób sprawowania władzy prowadzą do selekcji negatywnej, faworyzując pracowników posłusznych, prawomyślnych, nieoryginalnych, utrwalających istniejący stan rzeczy i nie poddających go krytyce. Feuerbach nie należał do takich filozofów. Musiał rozstać się na zawsze z nadzieją na profesurę. Wiedział, że do istniejącego porządku może przystosować się tylko człowiek lichy. Dla człowieka uczciwego w tych strukturach nie było miejsca. Stąd u Feuerbacha krytyka całej rzeczywistości społeczno-politycznej opartej na fałszu i obłudzie, w której władza państwowa zmusza filozofów do ukrywania prawdy, nakazując im, co mają myśleć, co wykładać i co pisać. „Rząd - pisze - wsadza nas we wszystko, przetrząsa każdy kąt naszego biurka, każdy szpargał w koszu na papiery, aby (...) wietrzyć ślady zdrady stanu”²¹. Feuerbach walczy o wolność badań i głoszenia prawdy, poszukiwania żywej i twórczej

²¹ L. Feuerbach: *Przyrodzoznawstwo i rewolucja*, w: *Wybór pism*, pod red. R. Panasiuka, tł. K. Krzemieniowa, M. Skwiciński, t. 2. Warszawa 1988, s. 398. Por. także: „Niech będzie przeklęty najhaniebniejszy despotyzm i komediantyzm naszego czasu” (L. Feuerbach: *Ausgewählte Briefe.*, op. cit., s. 101. „Stare żalosne Niemcy”. Ibidem, s. 355).

wiedzy. Na ówczesnych uniwersytetach było to niemożliwe. Feuerbach do końca życia pozostał „aktywny w nauce” jako człowiek wolny²².

W studiach nad filozoficzną recepcją dzieł Feuerbacha nie zauważano jego wielkości jako historyka filozofii²³, zwłaszcza jego znakomitych prac o czołowych przedstawicielach filozofii nowożytnej, w których książka o Leibnizu jest modelem nowatorskiej metody Feuerbacha jako historyka filozofii. Wyjaśniając swój nowatorski sposób uprawiania historii filozofii, powołuje się na Leibniza, który mówił o sobie, że „przez naturę i wychowanie zostałem w taki sposób ukształtowany, że w cudzych dziełach raczej szukam pożytku dla siebie, niż cudzych błędów”²⁴ i „przy każdej okazji gani reformatorów filozofii za to, że odrzucają starą filozofię, zamiast ją poprawiać i na niej dalej budować”²⁵. W związku z tym Feuerbach postuluje, by historyk filozofii na pewnym etapie własnych badań wychodził poza tekst omawianego filozofa, a więc nie ograniczał się do *Darstellung* (do referowania cudzych myśli), ale brał udział w *Entwicklung*. *Entwicklung* to dla Feuerbacha jednocześnie czynność analityczna i syntetyczna, to teoretyczne pogłębienie prac badanego filozofa, wyeksplikowanie potencjalności ukrytych w jego myślach, ukazanie cudzych myśli jako możliwych naszych myśli²⁶. Dlatego trudne jest rozwinięcie, łatwa jest krytyka. Zresztą prawdziwa krytyka polega właśnie na rozwinięciu, a jest ono możliwe przez oddzielenie istotnego od przypadkowego (*Wesentliches*, *Zufälliges*), absolutnego od zderminowanego (*Unbedingtes*, *Bedingtes*), obiektywnego od subiektywnego (*Objektives*, *Subjektives*)²⁷.

²² W liście do brata Edwarda (1803-1843) z czerwca 1837 r. Feuerbach pisał: „Ponoszę konsekwencje studiów, które w takim kraju jak ten nie mogą być żadne inne W oczach świata będę bardziej godny szacunku jako prywatny docent, jako wieloletni kandydat, podmiot, przeciwko któremu świat ma tylko przesady [...] i powody do podejrzeń (L. Feuerbach: *Briefwechsel I*, op. cit., s. 294-295). Por. też: „Nie mam kwalifikacji na profesora filozofii właśnie dlatego, że jestem filozofem, w szczególności filozofem ukrytym (*Kryptophilosophi*)” (L. Feuerbach: *Ausgewählte Briefe*, op. cit., s. 41).

²³ Niektórzy historycy filozofii oceniają te prace negatywnie. Np. H. Arvon uważa, że „historia filozofii Feuerbacha jest chaotyczna, ale nabiera sensu w świetle całości dzieł Feuerbacha, ujawnia bowiem powstawanie kolejnych warstw jego myśli (*les stratifications d'une pensée*)” (H. Arvon: *Ludwig Feuerbach*, op. cit., s. 24). Z kolei F. Mauthner twierdzi, że „Feuerbach nie był dobrym historykiem filozofii. Wybierał z filozofów to, co go interesowało i konstruował ich obrazy podobne do siebie. Uważał, że zbędne jest gruntowne opanowanie materiału” (F. Mauthner *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*. Bd. 4. Stuttgart u. Berlin 1923, s. 193).

²⁴ „Natura atque instituto ita comparatus sum, ut in aliorum scriptis potius quaeram profectus meos quam defectus alienos” (L. Feuerbach: *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*. Ansbach 1837, s. 19).

²⁵ Ibidem, s. 11.

²⁶ Por. Ibidem, s. 7.

²⁷ Por. Ibidem.

Feuerbach wypowiedział szereg nowych, oryginalnych i niezwykle cennych myśli nie tylko na temat przestrzeni jako obszarze badanych i aktywnie wypełnianym przez historyka filozofii, ale także na temat przestrzeni dla czytelnika w dziele, czyli pustej „między przestrzeni” (*leere Zwischenräume* - termin wzięty od Epikura²⁸), pobudzającej odbiorcę dzieła do aktywności myślowej. W *Wykładach o istocie religii* pisze: „Pisanie inteligentne polega m.in. na tym, że zakłada inteligencję także u czytelnika: nie mówi się wszystkiego, ale pozostawia się czytelnikowi dopowiedzenie sobie tego, w jakim związku, w jakich warunkach i z jakimi ograniczeniami dane zdanie jest słuszne i jako takie było pomyślane. Nic też dziwnego, że jeśli czytelnik [...] sam sobie nie wypełni tych luk, tych miejsc pustych, jeżeli samodzielnie nie będzie uzupełniał autora [...] to rzecz napisana [...] zginie marnie [...]”²⁹. Oraz w innym miejscu: „Najbardziej treściwymi i najinteligentniejszymi pismami są właśnie te, które wprowadzicie zawierają materiał do niewyczerpanych konsekwencji, ale same ich nie wypowiadają”³⁰. Znaczenie tych zdań jest tym większe, że problem jest ujęty od strony aksjologicznej, że wartość dzieła polega właśnie na tym co niedopowiedziane, co istnieje w postaci energii potencjalnej i pobudza do dalszego rozwijania.

Najważniejszą sprawą dla Feuerbacha jest samodzielna aktywność odbiorcy, nie chce dawać gotowych rozważań zwalniających nas od myślenia³¹, wprowadza nas na obszar gdzie myśl nasza zostaje wprowadzona w ruch, zmuszając nas do aktywnego współuczestnictwa w rozwiązywaniu problemów filozoficznych. W ten sposób odbiorcę dzieła stawia na pozycjach równorzędnych z twórcą pragnąc w nim mieć nie bezkrytycznego wyznawcę, ale myślącego współtwórcę dzieła, który kontynuuje pracę rozpoczętą przez kogoś innego. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na użyte przez Feuerbacha w liście do Wilhelma Bolina z początku czerwca 1870 r. wyrażenie: „współtwórcza aktywność”³² (*mitschaffende Tätigkeit*) oraz na jego wypowiedź o Trąbie Sądu Ostatecznego nad ateistą Heglem w liście do (jej autora) Arnolda Rugego z 1841 r., w której pokazuje, że konsekwencje, do których prowadzi heglizm - wykraczają poza heglizm, czyli są budowaniem nowej, własnej filozofii³³. Analizując z kolei filozofię kantowską Feuerbach

²⁸ Zob. A. Nowicki: *Teksty filozoficzne z punktu widzenia ich przekształcalności*. „Studia Filozoficzne” 1975/12, s. 81.

²⁹ L. Feuerbach: Dodatki i uwagi, w: *Wykłady o istocie religii*, op. cit., s. 332.

³⁰ L. Feuerbach: *Die Unsterblichkeitsfrage von Standpunkt der Anthropologie*. Leipzig 1931, s. 112.

³¹ „[...] filozofia winna [...] pobudzać myślenie a nie brać naszego rozumu w niewolę mówionego lub pisanego słowa (L. Feuerbach: *Przyczynek do krytyki filozofii Hegla*, w: *Wybór pism*, pod red. R. Panasiuka, tł. K. Krzemieniowa, M. Skwieciński, t. 1. Warszawa 1988, s. 388).

³² L. Feuerbach: *Ausgewählte Briefe.*, op. cit., s. 363.

³³ Por. Ibidem, s. 387.

pisze, iż z jednej strony prowadzi ona do idealizmu Fichtego, z drugiej zaś, choć to może się wydawać dziwne, do sensualizmu. „Pierwsza konsekwencja należy do przeszłości, do historii - [...] druga konsekwencja należy do teraźniejszości i do przyszłości [...]”³⁴. Czyli przy analizie i ocenie filozofii Kanta wskazuje nie na jej związki z przeszłością lecz koncentruje się na tym, ku czemu ta filozofia, jego zdaniem, prowadzi. Próbuje antycypować tę fazę, która jeszcze nie uformowała się a więc Philosophie der Zukunft tę filozofię, która dopiero się pojawi. Dzisiejsza wielkość Feuerbacha to jego negacja krytyki filozofii przez rozwijanie filozofii, negacja krytyki końca filozofii u Hegla przez otwieranie nieskończonych perspektyw filozofii przyszłości.

Odkrycie kategorii przyszłości oraz umieszczanie słowa „Zukunft” w tytule pracy *Zasady filozofii przyszłości* (1843) jest wielką zasługą Feuerbacha. Pojęcie to będzie odtąd fascynowało wielu ludzi. Pierwszym entuzjastą Feuerbachowskiej apoteozy przyszłości był Ryszard Wagner (1813-1883), wybitny niemiecki kompozytor i teoretyk sztuki, młodszy od Feuerbacha o 9 lat. Pod wpływem „żywo pobudzającej lektury licznych pism” Feuerbacha ukuł on pojęcie „muzyki przyszłości” oraz zaczerpnął „różne określenia pojęć, które zastosował do wyobrażeń artystycznych”³⁵. Wychodząc z jego przemyśleń przepełnił własne dramaty muzyczne głębokimi treściami filozoficznymi. W roku 1849 pisze dzieło szczególnie cenne: *Das Kunstwerk der Zukunft*, które poświęca Feuerbachowi uważając je za kontynuację jego „filozofii przyszłości”. „Nikommu innemu jak tylko Panu - pisał - najczciwiej Panie, mogę to dzieło zadedykować, ponieważ tym dziełem zwracam Panu jego własność [...]. Zechce Pan przyjąć z rąk artysty to, co Pan mu dał jako filozof. Czuję się w każdym razie zobowiązany wyrazić Panu głęboką wdzięczność za to, że wzmocnił Pan moje serce i przezwyciężył moje wątpliwości”³⁶.

Ogłaszamy rok 2004 Rokiem Feuerbacha, wyrażając w ten sposób naszą wdzięczność za myśli, którymi wzbogacił kulturę światową. A myślą przewodnią organizowanych konferencji powinno być wezwanie: trzeba czytać Feuerbacha, wydać po polsku to, czego jeszcze nie przełożono. Jest to bowiem jeden z tych filozofów, których powinniśmy zabrać ze sobą w przyszłość, w trzecie tysiąclecie. Jeden z tych, którzy tę nową przyszłość wskazywali i współkształtowali. Dlatego niech ten, pełen odwagi, głos wielkiego filozofa będzie inspiracją dla naszej refleksji o przyszłości.

³⁴ Ibidem, s. 226.

³⁵ R. Wagner: *Gesammelte Schriften und Dichtungen*. 2 Au fl. Leipzig 1887, s. 3.

³⁶ R. Wagner: *Sämtliche Briefe*. Bd. 3, Leipzig 1975, s. 163.

Ks. KRZYSZTOF ŚNIEŻYŃSKI
U AM w Poznaniu

**OKRES PRZEDKRYTYCZNY I KRYTYCZNY
W FILOZOFII IMMANUELA KANTA:
zwrot czy (i) kontynuacja?**

Das Bleibende im Denken ist der Weg.
M. Heidegger

Kant erklären heißt ihn geschichtlich ableiten.
K. Fischer

Wstęp. Jest to próba syntetycznego spojrzenia na filozofię Immanuela Kanta w aspekcie jej dwupodziału na tzw. „okres przedkrytyczny” i „okres krytyczny”. Problemem jest tu sama zasadność takiego dwupodziału. Należy jednak zaznaczyć, że w filozofii I. Kanta wyróżnia się jeszcze tzw. „okres pokrytyczny”. W opinii jednego kręgu komentatorów okres ten nie zasługuje w ogóle na miano autentycznego kantyizmu, bowiem to, co dla filozofii Kanta jest najbardziej znamienne i oryginalne zawiera się w jego trzech *Krytykach*, a przede wszystkim *Krytyce czystego rozumu* (G. Martin, H. Heimsoeth, O. Blaha, W. Bröcker, J. Rolewski, M. J. Siemek). Z kolei w przekonaniu innych interpretatorów, dopiero najpóźniejszy okres filozoficznej twórczości Kanta jest właściwą i dojrzałą postacią jego filozofii, wobec której trzy *Krytyki* były jedynie etapem przejściowym, czy też nawet błędzeniem (E. Paulsen, M. Wundt, G. Krüger)¹.

Filozoficzny namysł nad kwestią zasadności dwupodziału filozofii Kanta traktujemy jako równoznaczny z rozważaniem Kantyizmu jako całości (terminy „filozofia Kanta” i „Kantyizm” będziemy stosowali zamiennie). Rozważanie filozofii Kanta jako całości nasuwa pytanie: co właściwie mówimy, gdy przedstawiamy filozoficzny dorobek Kanta w perspektywie dwupodziału: „przedkrytyczne” - „krytyczne”? Czy chcemy w ten sposób podkreślić jedynie nowość idei krytycyzmu, czy też zasugerować, że oba okresy filozofowania Kanta tak bardzo różnią się od siebie, iż *Krytyka czystego rozumu* rozpoczyna już całkowicie nową, albo, mocniej jeszcze mówiąc, inną filozofię Kanta? Jakim modelem historyczności posługujemy się wówczas, gdy procesy teoriiotwórcze, które ukształtowały Kantowską filozofię, dzielimy umownie na „przedkrytyczne” i „krytyczne”?

¹ Por. J. Rolewski: *Kant a metafizyka*. Warszawa 1991.

Powyższe pytania znajdują swoje odzwierciedlenie w tytule niniejszego artykułu: „Zwrot czy (i) kontynuacja?”. Słowa te, mówiące o stosunku filozofii „przedkrytycznej” do filozofii „krytycznej”, wskazują na dwa odmienne typy interpretacji Kantyzmu. Pierwszy z nich („zwrot czy kontynuacja”) proponuje jednolity obraz Kantyzmu jako całości. Oznacza to, że sposób filozofowania „krytycznego Kanta” jest tu postrzegany jednorodnie: albo wyłącznie jako gwałtowna zmiana w filozofowaniu w stosunku do okresu „przedkrytycznego”, albo wyłącznie jako kontynuacja „przedkrytycznego filozofowania”, bez możliwości jasnego wskazania głębokiego i wyraźnego przełomu w filozofowaniu. Z kolei w drugim typie interpretacyjnym („zwrot i kontynuacja”) proponuje się niejednorodny (wewnętrznie złożony) obraz Kantyzmu jako całości. W takim ujęciu Kantyzmu dostrzega się zarówno istotną zmianę w krytycznym filozofowaniu Kanta w stosunku do jego wcześniejszej filozofii, jak i wskazuje się jednocześnie na kontynuację wątków i rozwiązań filozoficznych podejmowanych przez Kanta już we wczesnym okresie jego filozofowania.

Naszym zadaniem w niniejszym artykule będzie próba odpowiedzi na dwa pytania: 1) który z dwóch modeli interpretacyjnych dzielących filozofię Kanta na „okres przedkrytyczny” i „krytyczny”: czy ten o charakterze alternatywnym („zwrot czy kontynuacja”), czy ten o charakterze ambiwalentnym („zwrot i kontynuacja”), najlepiej oddaje filozofię Kanta jako całość? 2) czy w ogóle można zasadnie mówić o filozofii Kanta jako całości posługując się jedynie dwupodziałem: „filozofia przedkrytyczna” - „filozofia krytyczna”? Próbę odpowiedzi na te pytania rozpoczniemy od analizy historyczności procesów teoriiotwórczych, które zbudowały filozofię Kanta. Jest to ważne z tego powodu, że sam dwupodział Kantyzmu na okres „przedkrytyczny” i „krytyczny” opiera się już na określonym, choć nie do końca wyjaśnionym, rozumieniu historyczności idei. Od sposobu rozumienia tej historyczności będzie zależało rozumienie całokształtu Kantowskiej filozofii i zasadność jej ewentualnych podziałów. Następnie nakreślimy charakterystyczne cechy Kantowskich procesów teoriiotwórczych, które, obok historyczności idei, stanowią drugi ważny czynnik rzutujący na sposób ujmowania całokształtu filozofii Kanta. Na tej podstawie przejdziemy do próby odpowiedzi na podane wyżej dwa fundamentalne pytania niniejszego artykułu.

1. Historyczność chronologiczna a historyczność sensów. Uwagi wstępne. Poddając analizie zasadność dwupodziału filozofii Kanta, można brać pod uwagę zasadniczo dwa sposoby rozwiązania tego problemu: chronologiczno-systematyczny i merytoryczno-problemowy.

a) *Historyczność chronologiczna i ocena jej zastosowania w filozofii.* Chronologiczny sposób spojrzenia na Kantyzm koncentruje się na ustaleniu momentu powstania i wyodrębnieniu poszczególnych etapów przebiegu Kan-

towskiego krytycyzmu. Taka metoda periodyzacji nie odbiega od naszej powszechnej wyobraźni, która jest ukształtowana poprzez codzienne ujmowanie historyczności zjawisk. Zapytajmy jednak, czy tak uformowana wyobraźnia może adekwatnie ująć Kantyzm w jego całości i złożoności razem?

Wyobraźnia chronologiczna pozwala nam wprowadzić myśleć i funkcjonować w historyczności zjawiskowej, ale nie zapewnia nam właściwej orientacji w sferze historyczności sensów. Historyczność zjawisk ujmujemy bowiem głównie w kategoriach „przed” i „po” w przekonaniu, że to, co przeminęło, choć może mieć pewien wpływ na to, co nastąpi później, to jednak nigdy nie może wystąpić w identycznej, oryginalnej dziejowo-zjawiskowej postaci. Zdroworozsądkowa historyczność nie jest w stanie objąć historyczności „rzeczywistości” teoretycznej, której (chyba jedynym dla nas dostępnym) przykładem może być ludzka świadomość i jej wytwory. Treści pojawiające się w ludzkiej świadomości mają swój zewnętrzny, chronologiczny rodowód, ale przecież funkcjonują zupełnie inaczej niż historyczno-zjawiskowe „przed” i „po”. Zachowują bowiem swoją ważność niezależnie od momentu ich pojawienia się w świadomości i przeplatają się w niej w taki sposób, że przeszłość, teraźniejszość i przyszłość warunkują się wzajemnie, tracąc w ten sposób swoje ściśle chronologiczne (ustalone nieco sztucznie) funkcje demarkacyjne.

Brak krytycznego spojrzenia na różnice zachodzące między dwoma sposobami „dziania się” rzeczywistości (zjawiskowej i teoretycznej) nastrocza wiele trudności, których, jak sądzę, można by z powodzeniem uniknąć uwzględniając dwa odmienne sposoby podejścia: inny do badania historyczności rzeczy (zjawisk, stosunków itp.) i inny do badania historyczności sensów. W tym artykule stoimy na stanowisku, że filozofia Immanuela Kanta jest egzemplifikacją teoretycznej „rzeczywistości”, której właściwe historyczne rozumienie nie zawsze pokrywa się z rozumieniem historyczności pojętej w kategoriach zwyczajnego następstwa zdarzeń. Chronologiczny sposób podejścia do całokształtu filozofii Kanta domaga się zatem istotnego uzupełnienia w postaci innego typu analizy. Do tematu historyczności zjawiskowej powrócimy jeszcze w punkcie trzecim niniejszego artykułu, gdzie będzie mowa o błędnym zastosowaniu kategorii „zwrotu” i „kontynuacji” w ich chronologicznym sensie do określenia historyczności Kantowskich procesów sensotwórczych.

b) *Właściwa historyczność procesów sensotwórczych.* Chronologiczna rekonstrukcja filozofii Kanta może dostarczyć pewnej umownej systematyzacji pożytecznej dla ogólnej orientacji w tej filozofii, ale dla zbadania zasadności wyróżniania przełomowych momentów tej filozofii jest dalece

niewystarczająca². W przedłożonych tu rozważaniach odchodzimy od próby czysto chronologicznych ustaleń. Zbadanie zasadności dwupodziału filozofii Kanta w niniejszym artykule dokonuje się na drodze analizy merytoryczno-problemowej, którą, w odróżnieniu od analizy chronologiczno-systematycznej, nazywamy tu „historyzmem właściwym” (J. M. Siemek).

Przyjmujemy zatem, że historyczność ma dla naszych rozważań charakter spekulatywny (*in abstracto*), a więc różny od czysto chronologicznego (*in concreto*)³. Podstawy do takiego spojrzenia na całokształt Kantyzmu stwarza sama filozofia Kanta jako teoretyczna rzeczywistość, która wprawdzie pojawia się w historii, ale w wypadku filozofii Kanta prawie zupełnie się z nią nie liczy. Filozoficzna myśl Kanta „istoczy” się w swojej własnej wewnętrznej czasowości. Wobec tego stawiamy pytanie: jeśli całokształt Kantyzmu zamierzamy określić w perspektywie historyzmu właściwego (spekulatywnego), to w jaki sposób można dotrzeć do niechronologicznej warstwy procesów teoriiotwórczych? Innymi słowy, jak zbadać właściwą historyczność filozoficznej myśli Kanta? Dokonamy tego poprzez próbę wyodrębnienia specyficznych cech filozofowania Kanta.

2. Specyfika Kantowskich procesów teoriiotwórczych. Dokonanie choćby zwięzłej charakterystyki sposobu filozofowania Kanta nie należy do rzeczy łatwych. Jest tak przede wszystkim dlatego, że Kantyzm nie stanowi dobrze określonej „przestrzeni teoretycznej” powstałej w wyniku harmonijnego rozwoju myśli. Na przestrzeni całego filozoficznego dorobku Kanta ujawniają się jednak pewne szczególne cechy jego filozofowania. Oto one.

a) *Nieciągłość filozoficznej myśli Kanta.* Przez „nieciągłość” filozofii Kanta będziemy rozumieli takie zaprzeczenie ciągłości, którą intuicyjnie da się pomyśleć jako linię narysowaną bez odrywania ołówka od płaszczyzny papieru. Taka linia może być uważana za twór skończony - nie ma bowiem żadnych luk i przerw. Filozoficzną „ciągłość” będziemy zatem rozumieli obrazowo jako linię stanowiącą *continuum* (w sensie stałego i konsekwent-

² O tym, jak niezwykle trudny do konsekwentnego przeprowadzenia jest chronologiczny sposób podejścia do filozofii Kanta, gdy próbuje się ująć jego filozofowanie w ramach datowania ze względu na chronologiczne (w odróżnieniu od spekulatywnego) „przed” i „po”, niech świadczą chociażby liczne trudności i głosy krytyki, jakie pojawiły się pod adresem wyników badań historyczno-systematycznych zasłużonego znawcy filozoficznej spuścizny Kanta E. Adickesa. Por. *Kant's Handschriftlicher Nachlaß. Metaphysik. Erster Teil*, Bd. IV, w: *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XVII, Dritte Abteilung: *Handschriftlicher Nachlaß, Vierter Band*; Walter de Gruyter & Co., Berlin/Leipzig 1926; *Kant's Handschriftlicher Nachlaß. Metaphysik. Zweiter Teil*, Bd. V, [w:] *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XVIII, Dritte Abteilung: *Handschriftlicher Nachlaß, Fünfter Band*; Walter de Gruyter & Co., Berlin/Leipzig 1928.

³ Por. I. Kant: *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen herausgegeben von Gottlob Benjamin Jäsche; bey Friedrich Nicolovius. Königsberg 1800*, w: *Immanuel Kants Werke. In Gemeinschaft mit Hermann Cohen u.a. Herausgegeben von Ernst Cassirer. Vorlesungen Kants über Logik. Herausgegeben von Artur Buchenau; Verlegt bei Bruno Cassirer Bd. VIII, Berlin 1923*, s. 345.

nego rozwoju myśli) i tworzącą pewną „przestrzeń teoretyczną” o dobrze zdefiniowanych właściwościach. Otóż taką właśnie dobrze określoną „przestrzenią teoretyczną” filozofia Kanta nie jest. Nieciągłość procesów teorio-twórczych przejawia się w filozofii Kanta na różne sposoby. Wśród nich są następujące.

Rozwój Karnowskich idei filozoficznych przypomina - żeby posłużyć się porównaniem zaczerpniętym z fizyki ciała stałego - punkty siatki krystalicznej, w której pozycje poszczególnych atomów pod wpływem różnych defektów zmieniają się w sposób nieciągły (tj. nieregularny), co sprawia, że cała sieć krystaliczna przyjmuje nieregularną postać⁴. Nieciągłość filozoficznej myśli Kanta, jej zwroty i głębokie przełomy, nie wyznaczają jedynie umownych linii demarkacyjnych między głównymi okresami jego twórczości: „przedkrytycznym”, „krytycznym” i „pokrytycznym”, ale występują także w ramach wyróżnionych (zwłaszcza dwóch pierwszych) okresów.

W badaniu rozwoju Kantowskiej myśli filozoficznej największą trudności przysparza nieustanna zmienność jego filozoficznych poglądów. Wyznacza ona nie tylko przełomowe fazy twórczości Kanta jako filozofa (okresy: „przedkrytyczny” - „cichego dziesięciolecia” (W. Dilthey) - „krytyczny” - „pokrytyczny”), ale ujawnia się z całą ostrością w ramach ustalonych już umownie okresów, a zwłaszcza w tzw. „okresie przedkrytycznym”. Można nawet odnieść wrażenie, że „okres przedkrytyczny”, pod względem ustalenia „właściwych” poglądów Kanta, jest o wiele trudniejszy niż interpretacja samej *Krytyki czystego rozumu*. Filozofia Kanta rozważana jako całość nie jest dobrze określona „przestrzenią teoretyczną”, o czym świadczą liczne „przeskoki myślowe”, gwałtowne zwroty, a także pewne niekonsekwencje⁵.

Zmianie poglądów Kanta nie towarzyszy wyraźne przyznanie się do wcześniejszej akceptacji aktualnie zarzucanego stanowiska. Kant jakby nie liczył się z regułą, w myśl której określony pogląd danego myśliciela należałoby uznawać jako dla niego reprezentatywny dopóty, dopóki sam go wyraźnie nie odwoła. Krytykując jakiś pomysł metafizyczny - np. hipotezę wielości światów - Kant zwykle nie przyznaje się, że jeszcze do niedawna był jego zwolennikiem. W filozofii Kanta istnieje wiele takich „utajonych przejść”, które czytelnika usiłującego ocenić (zwykle nieświadomie) myśl Kanta w kategoriach historyczności chronologicznej (a nie spekulatywnej) mogą wprawić w poważne zakłopotanie. W filozofowaniu Kanta dochodzi

⁴ Por. M. V. Berry: *Fizyka ciała stałego*, tłum. B. Galiński, w: A. Bullock, O. Stallybrass, S. Trombley, (red.): *Słownik pojęć współczesnych*, z angielskiego przełożył zespół. Katowice 1999, s. 167.

⁵ Por. list Kanta do matematyka i filozofa J. H. Lamberta (1728-1777) z 31 grudnia 1765 r., w: *Immanuel Kant. Briefwechsel. Auswahl und Anmerkungen von Otto Schöndörffer. Mit einer Einleitung von Rudolf Malter und Joachim Kopper und einem Nachtrag*. 'Philosophische Bibliothek' Bd. 52 a/b., Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1972, s. 41-42.

bowiem niekiedy do takich paradoksów, że „Kant krytyczny” poddaje „milcząco” krytyce poglądy „Kanta przedkrytycznego”⁶, albo też, co wydaje się jeszcze bardziej drastyczne, „Kant przedkrytyczny” poddaje krytyce poglądy „Kanta przedkrytycznego” i to w jednym i tym samym dziele⁷.

Ponadto filozofia Kanta odznacza się wielowątkowością myśli, którą porównywano nawet z rozwojem filozofii greckiej: od nauki o niebie zstępuje do badania człowieka i zagłębia się w prawa ludzkiego rozumu⁸. E. Cassirer pisał o Kancie, że poprzez nauki przyrodnicze, kosmogonię i geografię Kant dochodzi wreszcie do „geografii rozumu”⁹.

Dla znawców filozofii Kanta znamioną cechą jego filozofowania jest niestaranność w wyrażaniu filozoficznych myśli, oraz częsty brak wyraźnego wskazania na nazwisko autora danego poglądu, na którym Kant aktualnie się opiera, bądź też którego pogląd krytykuje.

b) *Ciągłość filozoficznej myśli Kanta*. Błędem byłoby sądzić, iż „nieciągłość” filozoficznej myśli Kanta była jedyną specyficzną cechą jego filozofowania. Do dojrzałości w pewnych kwestiach filozoficznych Kant dochodził bowiem z nierówną intensywnością. W niektórych wypadkach wybrane poglądy filozoficzne ukształtowały się w umysłowości Kanta w takiej postaci, która w późniejszych etapach jego filozofowania albo w ogóle nie podlegała istotnym zmianom, albo też zmiany te wiązały się jedynie z rozwinięciem i kontynuacją danych pomysłów filozoficznych. Koncepcja istnienia jako „absolutnej pozycji pewnej rzeczy”, postulat rozdzielenia metody matematycznej i filozoficznej, krytyka dowodów na rzecz istnienia Boga, zmysłowe granice ludzkiego poznania - to tylko niektóre przykłady specyficznej cechy Kantowskiej filozofii, którą nazwiemy tu ciągłością. Zapytajmy więc: czym właściwie jest ciągłość w Kantowskiej filozofii?

Otóż w filozofii Kanta istnieje pewna dobrze określona „przestrzeń teoretyczna”. Składa się ona z wielu dających się wyraźnie wyodrębnić zagadnień i ich rozwiązań, które są w sobie tak mocno ugruntowane, że nie poddają się istotnym treściowym transformacjom w późniejszych etapach filozoficz-

⁶ Ma to miejsce chociażby w polemice Kanta z metafizycznymi pomysłami J. G. Herdera (por. E. Adler *Z problematyki badań nad J. G. Herderem*. „Studia Filozoficzne” 34-35 (1963) nr 3, s. 86-87).

⁷ Przykładowo w pracy *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763), pieczołowicie przygotowany i wysoko przez Kanta ceniony dowód na istnienie Boga z samych tylko możliwości, dowód odznaczający się taką dokładnością, jakiej wymaga się w dowodzeniu, został przez Kanta oceniony sceptycznie (por. I. Kant: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. Auf Grund des Textes der Berliner Akademie-Ausgabe mit einer Einleitung und Registern neu herausgegeben von Klaus Reich; „Philosophische Bibliothek” Bd. 47/2, Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1963, s. 113-114, 116).

⁸ Por. K. Fischer: *Geschichte der neuem Philosophie. Gedächtnisausgabe. Immanuel Kant und seine Lehre*, Bd. 4, Heidelberg 1928, s. 174.

⁹ Por. E. Cassirer *Kant, Leben und Lehre*, Bd. 11, *Ergänzungsband von I. Kants Werken*, E. Cassirer (Hrsg.), Berlin 1923, s. 42-44.

nej aktywności Kanta. Filozofia Kanta, w jej zasadniczych przełomowych okresach, sama stanowi dla siebie pewną formę tradycji, którą właśnie nazywamy ciągłością. Dzięki niej w interpretacji Kantyzmu za uprawnione można uważać komplementarne ujęcie tekstów „przedkrytycznych” i „krytycznych” (a nawet „pokrytycznych”), gdy zachodzi zgodność między znaczeniami poszczególnych pojęć oraz rozwiązaniami określonych problemów filozoficznych. W próbie określenia właściwego historyzmu Karnowskich idei filozoficznych ściśle trzymanie się kryteriów chronologicznych byłoby zatem błędnym ograniczeniem.

Przypomnij my, że do tej pory dokonaliśmy odróżnienia historyczności zjawiskowej od historyczności idealnej, oraz wyróżniliśmy dwie specyficzne cechy filozofowania Kanta: nieciągłość i ciągłość. Należałoby teraz zastanowić się nad tym, w jaki sposób wymienione wyżej ustalenia dotyczą fundamentalnych kwestii podejmowanych w niniejszym artykule. W tym celu stawiamy następujące pytania: jeśli szczególne cechy filozofowania Kanta (nieciągłość i ciągłość) uznamy za formalne kategorie właściwego historyzmu (formalne w tym sensie, że w ich ramach dokonują się rozstrzygnięcia określonych problemów filozoficznych), to czy za ich pomocą możemy wyraźniej dostrzec, co właściwie kryje się pod dwupodziałem filozofii Kanta: „przedkrytyczne” - „krytyczne”? Na jakiej podstawie opiera się ów dwupodział? Która z wersji interpretacyjnych, czy ta o charakterze alternatywnym („zwrot czy kontynuacja”), czy ta o charakterze ambiwalentnym („zwrot i kontynuacja”), jest uzasadniona w kontekście właściwej („idealnej”) historyczności filozofii Kanta jako całości?

3. „Zwrot czy kontynuacja?” - błąd historyzmu chronologicznego. Alternatywa „zwrot czy kontynuacja?”, przykładana bezkrytycznie do filozofii Kanta, nasuwa wiele błędnych sugestii i założeń, które przy głębszej analizie Kantowskiej idei krytycyzmu nie dają się w ogóle utrzymać. O jakie założenia (sugestie) chodzi?

a) *Znaczenie „zwrotu” i „kontynuacji” w historyczności chronologicznej.* Jeśli alternatywę „zwrot czy kontynuacja?” rozważamy w modelu historyczności zjawisk, wówczas narzuca się nam, słuszną zresztą, sugestia, że między „zwrotem” a „kontynuacją” istnieje różnica nie zezwalająca na jednoczesne współistnienie obu: jeśli zwrot, to nie kontynuacja, jeśli kontynuacja, to nie zwrot. Słowo „zwrot” oznacza, że to, co minęło nie może się już powtórzyć w swej oryginalnej zjawiskowej postaci, tzn. zostało bezpowrotnie utracone i nie mamy już nad tym żadnej bezpośredniej władzy; bezpośredniej w odróżnieniu od pośredniej, którą może być na przykład pamięć o minionym zjawisku.

Słowo „kontynuacja” oznacza, że zjawiska mogą się wprawdzie powtarzać (w tym sensie powtarza się np. zjawisko wschodu i zachodu Słońca),

ale „kontynuacja” wymaga, by były to zjawiska tego samego rodzaju, tj. dotyczące jednego i tego samego przedmiotu. Niemożliwość jednoczesnego współistnienia „zwrotu” i „kontynuacji”, funkcjonująca w kategoriach historyczności zjawisk, wskazuje na dwie rzeczy: nieodwracalność oryginalnych zmian i niezachwianą identyczność przedmiotu zjawiskowego, czyli tożsamość tego, co się w zjawisku „zjawia”. Tak pojmowana historyczność jest jednak zbyt uboga, by mogła objąć historyczność teorii twórczych procesów budujących filozofię Kanta. W sferze teoretycznej rzeczywistości, której egemplifikacją jest filozofia Kanta, fundamentalne zasady historyczności zjawisk (nieodwracalność i tożsamość) nie muszą być zachowane, co nie pociąga za sobą żadnej sprzeczności. Zapytajmy zatem, jak przedstawia się interpretacja Kantyzmu po odrzuceniu założeń historyczności zjawiskowej?

b) *Zniesienie chronologicznego znaczenia „zwrotu” w interpretacji Kantyzmu.* W interpretacji filozofii Kanta należałoby dokonać zniesienia dwóch konsekwencji zjawiskowego rozumienia „zwrotu”: nieodwracalności zjawisk i związanej z nią całkowitej utraty władzy nad tym, co minęło. Wyodróżniona przez nas cecha ciągłości w filozofowaniu Kanta pozwala zauważyć, że rozpatrywanie Kantyzmu w kategoriach „przedkrytyczne” - „krytyczne” nie może w żadnym razie oznaczać (sugerować), że jeśli nie wszystkie, to przynajmniej większość ważnych dla Kantyzmu sensów (problemów i ich rozwiązań) pojawiających się we wczesnej filozofii Kanta, została całkowicie zdystansowana w *Krytyce czystego rozumu*. Takie błędne rozumowanie nasuwa przypuszczenie, że okres dojrzałego krytycyzmu nie ma w ogóle swojej historii (że był owocem nagłego „oślnienia”, a nie lat żmudnych poszukiwań), a sam „krytycyzm”, to coś zupełnie innego niż „filozofia przedkrytyczna”.

Powyższe błędne sugestie stały się jedną z głównych przyczyn zapomnienia o wczesnej filozofii Kanta w polskiej literaturze filozoficznej. Niedobór opracowań z tego zakresu jest tym bardziej dotkliwy, że może potęgować wrażenie - przybierające nawet formę wyraźnej opinii powstałej na podstawie lektury *Krytyki czystego rozumu* - iż filozofia Kanta w jej wczesnej postaci jest powierzchowna, pozbawiona charakteru, bez wyraźnych zadań i celów, nastawiona jedynie destrukcyjnie względem metafizyki. Wystarczy jednak spojrzeć na problem transcendentalizmu, aby się przekonać, że trudno jest w pełni i dogłębnie zrozumieć „filozofię krytyczną” bez znajomości filozofii Kanta przed zredagowaniem *Krytyki czystego rozumu*. Taka sugestia znajduje swoje potwierdzenie w wypowiedziach uznanych interpretatorów filozofii Kanta. Na przykład list Kanta do M. Herza z 21 lutego 1772 (*Krytyka*....1781!) zdobył sobie w opinii komentatorów nieocenioną wartość teoretyczną. E. Cassirer określił ten list „właściwą godziną narodzin *Krytyki czystego rozumu*”¹⁰, a H. Vaihinger wyraził przekonanie, że „gdyby nie

znało się listu Kanta do M. Herza z roku 1772, to wobec całej Krytyki czystego rozumu stałoby się jak przed zagadką¹¹. Warto przy tej okazji przytoczyć opinię J. Schmuckera na temat „przedkrytycznej” rozprawy Kanta *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763). Jego zdaniem, precyzja i wnikliwość, z jaką Kant w tejże pracy przeprowadził krytykę Wolffianskiego dowodu na rzecz istnienia Boga „*a contingentia mundi*” sprawia, że we wczesnej filozofii Kanta mamy już do czynienia z najistotniejszymi elementami krytyki, jaka w odniesieniu do tego dowodu zostanie przeprowadzona później w *Krytyce czystego rozumu*. Krytyka tego dowodu - zdaniem Schmuckera - jest godna największej uwagi, bowiem zawiera ona w sobie rdzeń wszystkich krytycznych odniesień Kanta względem dowodów na istnienie Boga w ogóle¹².

Ogólnie możemy zauważyć, że niektóre idee wczesnego Kantyzmu zachowują swoje aktywne, teoriiotwórcze właściwości także w okresie późnego „krytycyzmu”, który to okres, tylko dlatego, że jest późniejszy, wcale nie musi - i faktycznie niekiedy nie jest, bardziej dojrzałą formą myśli „krytycznej” niż Kantowskie rozważania „przedkrytyczne”.

c) *Zniesienie chronologicznego znaczenia „kontynuacji” w interpretacji Kantyzmu*. W interpretacji Kantyzmu należałoby także zarzucić konsekwencje zjawiskowego rozumienia „kontynuacji”, tzn. niezachwianej tożsamości przedmiotu zjawiskowego. Ilustracją zarzucenia wymogu tożsamości (zarzucenie to dotyczy teraz przedmiotu teoretycznego, ale sam wymóg tożsamości pochodzi z historyczności porządku zjawiskowego) w teoretycznej rzeczywistości Kantyzmu, jest głębokie przekształcenie metafizyki, polegające na jej ścisłym powiązaniu z refleksją teoriopoznawczą. To bowiem, co do tej pory było uważane za metafizykę, której przedmioty (byty pozazmysłowe) rozpatrywano bez uprzedniej krytycznej refleksji nad możliwościami ich poznania, u Kanta zmieniło całkowicie swoją teoretyczną tożsamość. Zaowocowało to stworzeniem rewolucyjnej metafizyki, która została nieodłącznie powiązana z doświadczeniem, a ściśle biorąc, z refleksją teoriopoznawczą, budującą, poprzez krytykę czystego rozumu, metafizykę doświadczenia. Takie ścisłe związanie metafizyki z doświadczeniem nie pojawiło się dopiero na kartach *Krytyki czystego rozumu*, ale było już przygotowywane wcześniej i wystąpiło w formie załączkowej już we wczesnej filozofii Kanta¹³.

Tamże, s. 135.

¹¹ H. Vaihingen *Die neue Kantausgabe: Kants Briefwechsel*. "Kantstudien" 5 (1901), s. 74.

¹² Por. J. Schmucker *Die Gottesbeweise beim vorkritischen Kant*. "Kantstudien" 54 (1963), Heft 4, s. 453.

¹³ Por. I. Kant: *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki*, tłum. W. M. Kozłowski, oprac. M. Żelazny, w: J. Rolewski, M. Żelazny (red.): *Immanuel Kant. Pisma przedkrytyczne*. Toruń 1999, s. 132-133.

Z uwagi na dokonaną przez Kanta głęboką restrukturalizację metafizyki, należałoby odstąpić od interpretacyjnych wymogów zdroworozsądkowego historyzmu. Ten ostatni, rozważając to, co dane w zjawisku w kategorii kontynuacji, uzależnia zasadność zastosowania tej kategorii od niemożliwości zmiany w sferze tożsamości zjawiającego się przedmiotu. Identyczność przedmiotu ma stanowić niezbywalny warunek wszelkiej możliwej kontynuacji zjawiania się tegoż przedmiotu. Jeśli następujące po sobie zjawiska „czegoś” mają być określone w kategorii kontynuacji, to jest oczywiste (dla historyczności porządku zjawiskowo-materialnego), że to „coś” dane w zjawisku, musi być zawsze jednym i tym samym (także takim samym) w przeciwnym razie mamy do czynienia ze zjawiskiem czegoś zupełnie innego, a więc nie z kontynuacją. Tymczasem w badaniu właściwego historyzmu spekulatywnej rzeczywistości filozofii Kanta należałoby odejść od tego „zjawiskowego” założenia. Mówimy bowiem o badaniach Kanta nad metafizyką w kategorii „kontynuacji”, ale od pewnego momentu jest to już zupełnie inna metafizyka. A zatem, opisując „idealną” rzeczywistość filozofii Kanta w kategorii „kontynuacji” nie wykluczamy jednoczesnego zastosowania kategorii „zwrotu”, by podkreślić, że narodziny nowej metafizyki Kanta stanowią organiczną część jego filozofii.

4. „Zwrot i kontynuacja” - w stronę historyzmu właściwego (idealnego). Właściwa historyczność krytycyzmu nie daje się przedstawić za pomocą alternatywnej kategorii: „zwrot czy kontynuacja”, ale na podstawie kategorii o charakterze ambiwalentnym: „zwrot i kontynuacja”. Oznacza to, że pytanie o zasadność podziału „przedkrytyczne-krytyczne” nie należy do tzw. pytań do rozstrzygnięcia, tzn. takich, w których dokonuje się wyboru jednej z danych wykluczających się wzajemnie odpowiedzi („zwrot czy kontynuacja”). Pytanie to należałoby raczej zaliczyć do kategorii tzw. otwartych pytań do uzupełnienia, gdzie nie wyznacza się z góry schematu odpowiedzi. Na schemat ten wszakże mamy teraz przynajmniej wskazać. Pytamy zatem: w jakiej kategorii doksograficznej można by przedstawić Kantowski krytycyzm w jego właściwej historyczności?

a) *Pojęcie „ewolucji iteratywnej”.* Wydaje się, że postacią porządku, w której moglibyśmy bliżej scharakteryzować krytycyzm w jego właściwej historyczności jest pojęcie „ewolucji iteratywnej”. Termin „ewolucja iteratywna” nie jest pojęciem filozoficznym, lecz wywodzącym się z biologii. Nazwa ta oznacza proces wielokrotnego powstawania z tej samej linii filogenetycznej form ściśle wyspecjalizowanych, przystosowanych do życia w nietypowych warunkach; jest to przykład paralelizmu heterochronicznego, gdyż podobne do siebie formy powstają w różnych okresach¹⁴. Należałoby

¹⁴ Ewolucja iteratywna, w: *Wielka encyklopedia PWN*, t. 8. Warszawa 2002, s. 447.

teraz zapytać, w jaki sposób filozofię Kanta można zinterpretować za pomocą pojęcia „ewolucji iteratywnej”?

b) *Próba zastosowania pojęcia „ewolucji iteratywnej” w doksografii Kantyzmu.* Filozofia Kanta ujęta przy pomocy pojęcia „ewolucji iteratywnej” mogłaby być zinterpretowana następująco. Kanta droga do transcendentalizmu może stanowić przykład filozoficznego paralelizmu heterochronicznego w tym sensie, że niektóre „podobne do siebie formy” krytycyzmu, czyli pewne dojrzałe elementy filozofii krytycznej, pojawiają się już w okresie wczesnej filozofii Kanta, a w okresie późnego krytycyzmu pojawiają się powtórnie, ale w tej samej, nie zmienionej co do swej istotnej treści postaci. Formy myśli krytycznej powstają z jednej i tej samej „linii filogenetycznej”, za którą możemy uważać wczesną zapowiedź krytycyzmu, jako właściwej drogi filozoficznej. Kant przekonany, że „Charakter prawdziwego filozofa polega na tym, że nie czyni on nic innego, jak tylko ćwiczy naturalne siły i zdolności - i to poprzez poszukujące badanie krytyki”¹⁵, formułuje w swojej pierwszej drukowanej pracy zamiar krytycyzmu w sposób radykalny i zdecydowany: „Już wytoczyłem sobie drogę, której chcę się trzymać. Rozpocznę swój bieg i nic nie może mi przeszkodzić w jego kontynuacji”¹⁶.

To, że w ewolucji iteratywnej z tej samej linii filogenetycznej powstaje wielokrotnie szereg form ściśle wyspecjalizowanych, przystosowanych do życia w nietypowych warunkach, oznaczałoby w filozofii Kanta *mutatis mutandis*, co następuje. W założeniu samego Kanta prowadzona przez niego krytyka metafizyk w okresie „przedkrytycznym” jest sporem o nową, naukową metafizykę. Nie oznacza to jednak, że krytyka ta była faktycznie budowaniem nowej metafizyki, co miało miejsce później w *Krytyce czystego rozumu*. W „okresie przedkrytycznym” wykazanie możliwości metafizyki jako nauki nie zostało przez niego osiągnięte. W tym okresie dominuje zdecydowanie chęć rozprawy „z” metafizyką niż zmaganie o nową metafizykę. Wprawdzie tezy, w których ujawnia się zamiar opracowania nowej metafizyki, są postawione jasno i zdecydowanie, jednak jasności tej nie udało się Kantowi skupić w jednym, najistotniejszym „prawdziwie metafizycznym punkcie”, który nadal pozostawał w mroku. Teoriotwórcza aktywność Kantowskiej krytyki metafizyki nie jest wprawdzie pozbawiona ani oryginalności, ani swej głębi - aby wspomnieć chociażby wstępny projekt metafizyki doświadczenia, problem granic ludzkiego poznania i związany z tym postu-

¹⁵ Cyt. za: G. Volker. *Kant Immanuel*, w: Metzler Philosophen Lexikon. Von den Vorsokratiken bis zu den Neuen Philosophen. B. Lutz (Hrsg.) Stuttgart/Weimar 1995, s. 438.

¹⁶ I. Kant: *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, [w:] *Kants Werke. Akademie-Texausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kanis gesammelten Schriften*, Bd. 1, *Vorkrilische Schriften 1, 1747-1756*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1968, s. 10.

lat rozsądnych ambicji i zadań, jakie można postawić metafizyce, nowe rozwiązania w kwestiach szczegółowych (np. znaczenie terminu „*ens necessarium*”, dowód zasady racji dostatecznej itd.) - jednakże krytyce tej daleko jeszcze do tej systematyczności, jakiej wymagał sam Kant od współczesnych sobie metafizyków, którzy - w jego ocenie - chcą wprowadzić budować systemy, ale gubią się w szczegółach. Kantowska krytyka metafizyki w okresie „przedkrytycznym”, prowadzona w zamiarze budowy nowej metafizyki, jest tak samo głęboka i szczegółowa (zdolna wniesć niektóre dojrzałe elementy krytycyzmu do przyszłej *Krytyki czystego rozumu*), co dorywcza i chaotyczna (nie usystematyzowana w taki sposób jak w późniejszej *Krytyce*...). To, że niektóre dopracowane teoretycznie elementy krytycyzmu pojawiły się w niesprzyjających dla siebie warunkach, oznacza, że mogły one stanowić elementy składowe pewnej systematycznej całości, która jednak w „okresie przedkrytycznym” nie pojawiła się.

Podsumujmy nasze dotychczasowe rozważania. Z dwóch modeli interpretacyjnych, za pomocą których wyjaśnia się wzajemny stosunek filozofii „przedkrytycznej” i „krytycznej”, wybraliśmy ten, który, naszym zdaniem, bardziej adekwatnie oddaje właściwą historyczność Kantowskich procesów teoriiotwórczych. Jest nim model interpretacyjny o charakterze ambiwalentnym („zwrot i kontynuacja”), oraz związane z nim pojęcie „ewolucji interaktywnej”. W ten sposób udzieliliśmy odpowiedzi na pierwsze z dwóch fundamentalnych pytań niniejszego artykułu. Przypomnijmy, że brzmiało ono następująco: który z dwóch modeli interpretacyjnych dzielących filozofię Kanta na „okres przedkrytyczny” i „krytyczny”: czy ten o charakterze alternatywnym („zwrot czy kontynuacja”), czy ten o charakterze ambiwalentnym („zwrot i kontynuacja”), najlepiej oddaje filozofię Kanta jako całość?

Musimy jednak zauważyć, że w przytoczonym wyżej pytaniu zakłada się, iż podział Kantyzmu na okresy: „przedkrytyczny” i „krytyczny”, dotyczy filozofii Kanta jako całości. Jest to powszechne przyzwyczajenie intelektualne, które nakazuje postrzegać całość Kantyzmu przez pryzmat idei badań transcendentálnych. Czy jednak nie jest tak, że podział „przedkrytyczne - krytyczne” dotyczy raczej tego, co filozofia Kanta - w powszechnej opinii komentatorów - wniosła najważniejszego w dzieje filozofii teoretycznej, a nie tego, co dla Kanta osobiście było w jego filozofii najważniejsze, i co mogłoby posłużyć do określenia jego filozofii jako całości? W ten sposób dochodzimy do drugiego fundamentalnego pytania naszych dociekań: czy w ogóle można zasadnie mówić o filozofii Kanta jako całości posługując się jedynie dwupodziałem: „filozofia przedkrytyczna” - „filozofia krytyczna”?

5. Niewystarczalność perspektywy transcendentalnej na określenie Kantyzmu jako całości. Już pobieżne spojrzenie na szerokie zainteresowanie Kantyzmem dziś, nie tylko w kręgach filozofów, etyków, czy teologów,

ale także matematyków, fizyków, czy teoretyków państwa i prawa, wystarczy, aby nasunęło się pytanie: czy ujmowanie Kantyzmu jako całości w kategoriach dwupodziału „przedkrytyczne-krytyczne”, nie jest zbyt zawężające? Zakresowo wąskim próbom badawczym filozoficznej spuścizny Kanta towarzyszy stałe niebezpieczeństwo zbyt szybkiej ekstrapolacji uzyskanych na tej drodze wyników na obraz Kantyzmu jako całości. W ten sposób gubi się znamiennej cechę umysłowej aktywności Kanta, którą jest wielowątkowość jego filozoficznych poszukiwań.

a) *Wielowątkowość Kantyzmu*. Dwupodział filozofii Kanta „przedkrytyczne - krytyczne” zdaje się być w rzeczywistości ekspozycją jednego tylko problemu, problemu dla Kanta bardzo ważnego, ale w ostatecznym rozrachunku, dla niego samego i jego filozofii jako całości, nie najważniejszego: możliwości metafizyki jako nauki. Przełom w filozofii Kanta, opisywany w kategoriach „przedkrytyczne-krytyczne”, czy też „przewrotu kopernikańskiego”, dotyczył w istocie pytania o podstawy nauki i właściwą metodę poszukiwań metafizycznych. Biorąc jednak pod uwagę filozofię Kanta w jej całości dostrzegamy, że w badaniu możliwości czystego poznania ontologicznego, czyli poznania na podstawie samych tylko pojęć intelektu, chodziło jedynie o odpowiedź na pierwsze z czterech fundamentalnych pytań filozoficznych. Kant pisał: „Pole filozofii (...) da się sprowadzić do następujących pytań: 1) Co mogę wiedzieć?, 2) Co powinienem czynić?, 3) Na co mogę mieć nadzieję?, 4) Kim jest człowiek? Na pierwsze pytanie odpowiada metafizyka, na drugie filozofia moralności (*Moral'*), na trzecie religia, a na czwarte antropologia. W zasadzie można by jednak wszystkie te [pytania] zaliczyć do antropologii, ponieważ trzy pierwsze pytania odnoszą się do ostatniego”¹⁷.

Jeśli pytanie „Kim jest człowiek?” uczynimy miejscem, z którego spojrzemy na filozofię Kanta jako na ogół *in abstracto*, wówczas okaże się, że czołowa pozycja kategorii „przedkrytyczne-krytyczne” ustępuje pierwszeństwa innej kategorii pretendującej do określenia co najmniej równie głębokiego i znaczącego przełomu w filozofii Kanta, co idea „przewrotu kopernikańskiego”. O jaki przełom chodzi?

b) *Nadrzędność perspektywy moralnej przed kosmologiczną i metafizyczną spekulacją*. Obok głębokiego zwrotu w dotychczasowej teorii wiedzy i metafizyki w filozofii Kanta nastąpił inny jeszcze znaczący przełom, zwany „zwrotem sokratycznym” (F. Paulsen). Przełom ten, w przekonaniu F. Paulseny, miał miejsce po roku 1760, a zatem na długo przed napisaniem *Krytyki czystego rozumu*¹⁸. Zapytajmy, na czym polegał ten zwrot i jakie ma on znaczenie dla próby określenia filozofii Kanta jako całości?

¹⁷ Tenże: *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen...*, dz. cyt., s. 343-344.

¹⁸ Por. F. Paulsen: *Immanuel Kant i jego nauka*, z 3. wyd. niem. tłum. J. W. Dawid. Warszawa 1902, s. 39.

Zastany przez Kanta zracjonalizowany obraz ludzkiej istoty zainspirował go do postawienia pytania o taki czynnik, który jest dla człowieka specyficznie ludzki, tzn. wyróżnia go od niższych stworzeń. Kant doszedł do wniosku, że w pierwszym rzędzie wyższość rodzaju ludzkiego nad światem zwierzęcym nie leży w intelekcie (jak chciał np. Leibniz, czy Wolff), ale - idąc za ideą Rousseau - „w świecie serca i uczucia”. Humanitarność nie polega na wiedzy i oświeceniu, lecz na kształtowaniu idealnego uczucia¹⁹. „Rousseau - stwierdza Kant - odkrył przede wszystkim, wśród różnorodności przyjętych ludzkich form, głęboko ukrytą naturę człowieka i ukryte prawo”²⁰. Na innym miejscu Kant stwierdzi, że „nie odkryta jeszcze tajemnica wychowania zostanie wyrwana dawnym urojeniom, aby w piersi każdego obywatela świata wcześniej wynieść moralne uczucie do [poziomu - K. S.] jakiegoś czynnego odczuwania”²¹.

Dzięki nowej „moralnej wizji” człowieka, Kant zdobył także nową miarę w ocenie nauki, która nie jest odtąd wartością samą w sobie, ale jedynie środkiem do wyższego celu: moralnej formacji ludzkości. Filozofia Kanta zasymilowała naczelną elementy filozofii Rousseau, do których zaliczają się praktyczne potrzeby zwykłych ludzi²². Kant wyznaje: „W całej pełni odczuwam pragnienie poznawania, niespokojną żądzę coraz dalszego przenikania. Był czas, kiedy wierzyłem, że to wszystko może stanowić chlubę ludzkości, i gardziłem ciemnym tłumem. Rousseau otrzeźwił mnie. Błyskotliwa ta wyższość rozwijała mi się przed oczami; nauczyłem się szanować ludzi i sam siebie o wiele mniej bym cenił od zwykłego wyrobnika, gdyby nie przekonanie, że taki właśnie punkt widzenia (filozofii sokratyczno krytycznej?) jest w stanie nadać wartość całej nauce, czyniąc ją środkiem ku zdobyciu praw ludzkości”²³.

Przed Kantem roztoczyła się zupełnie nowa, wyższa perspektywa, zdolna objąć znacznie więcej niż samo tylko przyrodoznawstwo, geografia fizyczna, różne działy filozofii, polityka i inne dziedziny wiedzy. Odtąd Kant oceniał to, co wykładał występując z nadrzędnej perspektywy moralności. Podobnie jak Sokrates, Kant przekonał się, że wiele nauk nie ma wartości, a mądrość znaczy więcej niż erudycja i uczoność. Istotnym warunkiem

¹⁹ Por. K. Dietrich: *Kant und Rousseau*. Tübingen 1878, s. 8.

²⁰ I. Kant: *Fragmente* XI, 248 cyt. za: K. Dietrich, dz. cyt., s. 98.

²¹ I. Kant: *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, w: *Kants Werke. Akademie-Texausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften*, Bd. 2, *Vorkritische Schriften II, 1757-1777*, Walterde Grunter & Co., Berlin 1968, s. 256.

²² Por. R. A. Makkreel: *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Importance of the Critique of Jugment*. Chicago/London: The University of Chicago Press 1990, s. 1 - podają za: P. Łuków: *Wolność i autorytet rozumu*. Warszawa 1997, s. 13.

²³ I. Kant: *Fragmety pośmiertne*, VIII, s. 642, cyt. za F. Paulsen, dz. cyt., s. 40.

mądrości jest uświadomienie sobie własnej niewiedzy²⁴. To uświadomienie polega na jasnym widzeniu granic ludzkiego poznania, w czym ma pomóc metafizyka. Zdaniem Paulsena, na gruncie tego antropocentryzmu wyrosła później filozofia krytyczna, która miała za zadanie położyć kres spekulacji „o meteorach”, a na pierwszy plan wysunąć sprawę moralności w poglądzie na życie ludzkie i świat²⁵. Nadrzędność sprawy moralnej przed kosmologiczną i metafizyczną spekulacją będzie odąd stanowić u Kanta stały punkt odniesienia jego filozofii. Kant ujmuje przemianę jaka się w nim dokonała w postaci paraleli: *Rousseau zastąpił Newtona, filozof mikrokosmosu-filozofa makrokosmosu*²⁶.

Filozofia Kanta ujmowana w kategorii dwupodziału: „okres przedkrytyczny” - „okres krytyczny” odnajduje zatem swój odmienne brzmiący kontrpunkt w postaci kategorii dwupodziału: „okres newtonowski” - „okres sokratejski”. Ujęcie filozofii Kanta za pomocą drugiej z wymienionych kategorii, prócz jej chronologicznego pierwszeństwa, wydaje się być nieporównywalnie szersze zakresowo, a przez to bardziej efektywne niż rozpatrywanie Kantyzmu w ramach kategorii mającej za swój punkt centralny narodziny krytycyzmu. Kantyzm to przecież nie tylko problem prawomocności wiedzy teoretycznej, problem możliwości czystego przyrodoznawstwa i możliwości metafizyki, ale to również filozofia moralności, filozofia religii, prawo, teoria polityki i filozofii dziejów. Kant to wykłady uniwersyteckie z antropologii, pedagogiki, geografii fizycznej i najróżniejszych dyscyplin filozoficznych. Dla rozważania problemów podjętych przez filozofa z Królewca w zakresie tych dziedzin ludzkiego poznania, kategoria „przedkrytyczne-krytyczne” okazuje się bądź niewiele mówiąca, bądź też zupełnie bezużyteczna.

Gdy chodzi o podziały i systematykę, to dziś zwraca się uwagę nie tyle na periodyzację filozofii samego Kanta, co raczej na inspirujące oddziaływanie tej filozofii. Wydaje się, że dwupodział „przekrytyczne-krytyczne”, dotyczący samej filozofii Kanta jako całości, zostaje obecnie przesłonięty przez dwupodział dotyczący filozofii europejskiej jako całości, która ma się dzielić na filozofię przed i po Kancie. Należy przy tym starannie odróżniać dwa paradygmaty badawcze. Czymś innym jest badanie aktualności Kantyzmu dziś, a czymś zupełnie innym ujmowanie Kantyzmu jako całości. To bowiem, co decyduje o trwałej teoretycznej płodności filozofii Kanta, zwłaszcza idea transcendentalizmu, nie jest tożsame z tym, co może określić filozofię Kanta jako całość. Kryteria współczesnej oceny Kantyzmu są raczej odzwierciedleniem obecnego stanu filozofii, jej potrzeb i problemów, obec-

²⁴ Por. S. Kaczmarek: *Immanuel Kant. Portret filozofa*. Poznań 1995, s. 137.

²⁵ Por. F. Paulsen, dz. cyt., s. 40.

²⁶ I. Kant: *F ragmenty pośmiertne*, VIII, s. 360, cyt. za F. Paulsen, dz. cyt., s. 40.

nego obrazu świata i nauki. Stąd próba określenia filozofii Kanta w jej ogólności wyłącznie z pozycji transcendentalizmu jest nieporozumieniem.

Podsumowanie. Próby ujmowania filozofii Kanta w perspektywie historyzmu właściwego wykluczają nastawienie empirystyczne, które nie pozwala uchwycić właściwej historyczności procesów sensotwórczych. Nie znaczy to, że dwa różne od siebie porządki: chronologiczno-zjawiskowy i spekulatywno-sensotwórczy, w filozofii Kanta ogóle się nie spotykają i jakoś się nie warunkują. Spotykają się one w „zewnątrznej”, zjawiskowej czasowości, czego lekceważenie też byłoby oczywistym błędem. Istnieją jednak granice porządku historyczności zjawiskowej i historyczności sensów. Miejsce, gdzie one dokładnie przebiegają jest bardzo trudne do precyzyjnego ustalenia.

Gdy chodzi o podział Kantyzmu na okresy: „przedkrytyczny” i „krytyczny”, to nasuwa on wiele błędnych sugestii. Najbardziej rozpowszechnioną z nich wydaje się być praktyka nazywania „okresu przedkrytycznego” tzw. „wczesną filozofią Kanta”, a „okresu krytycznego” „późniejszą filozofią Kanta”. W ten sposób próby określenia właściwego historyzmu badań transcendentalnych zostają skażone przez wiele założeń dostarczanych przez zdroworoządkową historyczność zjawisk. Ta ostatnia sugeruje bowiem z całą mocą, że to, co późniejsze (tylko dlatego, że jest późniejsze) musi być tym samym bardziej dojrzałe niż to, co wcześniejsze. Wykazaliśmy już, że w filozofii Kanta zasada taka w wielu wypadkach zawodzi. Właściwą historyczność badań transcendentalnych lepiej oddaje pojęcie Kantyzmu jako filozoficznej „ewolucji interaktywnej”.

W kwestii ujęcia Kantyzmu jako całości, tzn. próby przedstawienia tej filozofii w jednej tylko perspektywie myślowej, należy podkreślić, że zadanie to jest niezwykle trudne, jeśli nie niemożliwe do wykonania. Z pewnością należy zdawać sobie sprawę z ograniczeń tradycyjnego podziału filozofii Kanta na okres „przedkrytyczny” i „krytyczny”, trzeba też wskazywać na inne ważne przełomy dla tej filozofii, np. „okres newtonowski” - „okres sokratejski”. Wydaje się jednak, że ujęcie Kantyzmu w najogólniejszej postaci, bez jednoczesnego zatracenia jego wielowątkowości, nie jest możliwe. Należałoby raczej mówić o „drogach myślowych” Immanuela Kanta.

Streszczenie

Między rzeczywistością zjawiskowo-materialną, a „rzeczywistością” teoretyczną zachodzi zasadnicza różnica, która sprawia, że nie ma organicznej jedności między zasadami badania historyczności zjawisk, a zasadami badania historyczności procesów sensotwórczych. Badanie właściwej historyczności Kantyzmu jako całości nakazuje najpierw odkrycie i porzucenie założeń rozumowania empirystycznego a następnie wypracowania teoretycz-

nych narzędzi badawczych do eksploracji immanentnej czasowości Kantyzmu. Filozofia Kanta jako całość, ujmowana w kategorii okresów „przedkrytycznego” i „krytycznego”, odnajduje swój odmienne brzmiący kontrapunkt w postaci kategorii okresów „newtonowskiego” i „sokratejskiego”. Ujęcie filozofii Kanta jako całości za pomocą drugiej z wymienionych kategorii, prócz jej chronologicznego pierwszeństwa, jest szersze zakresowo i bardziej efektywne niż rozpatrywanie Kantyzmu w ramach kategorii mającej za swój punkt centralny narodziny krytycyzmu. Z kolei właściwą historyczność samego krytycyzmu należałoby ujmować w kategorii filozoficznej „ewolucji interaktywnej”. Są to główne tezy niniejszego artykułu.

Zusammenfassung

Zwischen der erscheinigungs-materiellen und der „theoretischen” Wirklichkeit besteht eine grundsätzliche Differenz, die macht, daß es keine organische Einheit zwischen der Erforschungsprinzipien der Geschichtlichkeit der Erscheinungen und der Erforschungsprinzipien der Geschichtlichkeit der Theoriebildende Prozesse gibt. Die Forschung der spezifischen Geschichtlichkeit der Immanuel Kants’ Philosophie als Ganzes, verlangt zuerst die Entdeckung und die Aufhebung der Voraussetzungen des empiristischen Denkens und ferner die Feststellung der theoretischen Instrumenten für die Erforschung der immanenten Zeitlichkeit des Kantismus. Kants Philosophie als Ganzes, die als vorkritische und kritische Periode vorgestellt wird, trifft sein anders klingendes Kontrapunkt in der Gestalt der Kategorien in der „newtonischen und sokratischen” Periode. Die Fassung der Kants Philosophie als Ganzes mit Hilfe der zweiten obererwähnten Kategorie, außer ihrer chronologischen Priorität, ist mehr umfassende und effektive, als Erwägung des Kantismus im Rahmen der Kategorie, die als sein Angelpunkt die Entstehung der Kritizismus hat. Die spezifische Geschichtlichkeit der Kritizismus selber sollte man in der Kategorie philosophischen „interaktive Evolution” ergründen. Das sind die Hauptthesen des vorliegenden Artikels.

ANNA WOJTOWICZ

Uniwersytet Warszawski

ZDANIA I NAZWY¹

Różnica między zdaniami (zmiennymi zdaniowymi, formułami zdaniowymi) a nazwami (zmiennymi nazwowymi, formułami nazwowymi) jest bardzo ważna i podstawowa w każdym języku. Musi też być przestrzegana w ścisłym myśleniu. Jednakże, język naturalny prowadzi niekiedy do nieporozumień w tym miejscu².

Wstęp. Odpowiedź na pytanie, jak odróżnić nazwy od zdań jest oczywista - tylko zdania są przedmiotem asercji i mogą służyć jako przesłanki wnioskowania. Kryteria rozróżniania nazw i zdań mają więc charakter zarówno syntaktyczny jak i semantyczny. Kiedy jednak przyjrzymy się relacjom między zdaniami i nazwami dokładniej, okaże się, że problem ten jest bardziej złożony. W niektórych przypadkach nazwy zawierają bowiem ukryte zdania, a zdania interpretuje się tak, jak nazwy. Trudność taką filozofowie dostrzegli już dawno - stąd np. pojawiające się w literaturze różne kryteria odróżniania pseudo-nazw (nazw pozornych) od nazw rzetelnych. Fakt zacierania granicy między nazwami a zdaniami nabiera - moim zdaniem - specjalnego znaczenia w dwóch kontekstach: problemu ontologii zakładanej przez dany język i problemu zależności między znaczeniem nazw i zdań. Odpowiedź na pytanie o to, czy ontologią właściwą dla danego języka jest ontologią sytuacji czy rzeczy, a więc innymi słowy, czy pierwotne istnienie przypisuje się sytuacjom (korelatom zdań) czy przedmiotom (korelatom nazw), w sposób istotny zależy od tego, jakie są zbiory zdań i nazw w danym języku. Interpretowalność niektórych zdań jako specyficznych nazw albo niektórych nazw jako równoważników zdań, podważa sensowność tego pytania, a przynajmniej jego filozoficzną doniosłość³. Analogiczny problem pojawi się, jeśli będziemy chcieli ustalić związki między znaczeniem zdań i występujących w nich nazw - nie ma sensu bowiem mówić o tym,

¹ Praca naukowa finansowana ze środków Komitetu Badań Naukowych w latach 2004-2006 jako projekt badawczy 1 H01A 011 26.

² R. Suszko: *Ontologią* w Traktacie *L. Wittgensteina*, w: *Wybór pism*. Warszawa 1998.

³ Taki wniosek jest jawnie sformułowany w cytowanej niżej pracy C. Brink, 1, Rewitzky.

że znaczenie zdania jest pierwotne wobec równoważnej mu (w pewien sposób) nazwie. Ponieważ uważam, że zarówno problemy ontologii języka jak i relacji między znaczeniem nazw i zdań są problemami filozoficznie istotnymi i ich rozstrzygnięcie nie jest oczywiste, celem artykułu będzie wskazanie założeń, na jakich wzajemna interpretowalność nazw i zdań się opiera i uzasadnienie, że założenia te można podważyć.

Nazwy czy zdania? W literaturze można wskazać kilka koncepcji filozoficznych, na gruncie których rozróżnienie między nazwami i zdaniami przestaje być ostre - zdania zaczynają przejmować niektóre funkcje nazw, a nazwy - zdań. Omówię krótko poglądy Fregego, Wittgensteina, Kotarbińskiego i Suszki na ten temat, a także współczesną propozycję Brinka i Reitzky'ego.

1. G. Frege w pracy *Sens i znaczenie*⁴ przedstawił pogląd, że zdania są pewnymi specjalnymi nazwami - nazwami szczególnego rodzaju przedmiotów abstrakcyjnych: Prawdy i Fałszu. Frege przypisywał więc zdaniom funkcję która tradycyjnie przyporządkowana jest nazwom - nazywanie obiektów⁵. Na gruncie tej koncepcji w zbiorze nazw danego języka, oprócz nazw zwykłych (takich jak "krzesło"), mogłyby występować również dwie nazwy wyjątkowe: 'Prawda' i 'Fałsz', które miałyby tę własność, że ich desygnatami są obiekty nazywane przez odpowiednio wszystkie zdania prawdziwe i wszystkie zdania fałszywe. W pewnym sensie można więc powiedzieć, że nazwa 'Prawda' jest koekstensjonalna z dowolnym zdaniem prawdziwym, a nazwa 'Fałsz' - z dowolnym zdaniem fałszywym. Powstaje w związku z tym problem ontologicznej niejednoznaczności (zbiory korelatów ontologicznych wyrażeń o różnej kategorii syntaktycznej mają wspólne elementy) i sposobu odróżnienia obiektów desygnowanych przez nazwy i obiektów desygnowanych przez zdania. Moim zdaniem, najlepszym jego rozwiązaniem jest uznanie, że nazwy "Prawda" i "Fałsz" nie są tak naprawdę nazwami, ale wyrażeniami zdanio-pochodnymi. Dokładniej omówię to rozwiązanie niżej.

2. Zgodnie z poglądami Ludwiga Wittgensteina zawartymi w *Traktacie*⁶, niektóre wyrażenia syntaktycznie wyglądające jak nazwy, są *de facto* naz-

⁴ G. Frege: *Sens i znaczenie*, w: *Pisma semantyczne*, tł. B. Wolniewicz. Warszawa 1977.

⁵ Miało to duży wpływ na całą późniejszą logikę i filozofię logiki, w której zaczęto - zgodnie z paradygmatem Fregeowskim - utożsamiać ekstensję zdania z jego wartością logiczną, a wyrażenia „spójnik ekstensjonalny” i „spójnik prawdziwościowy” traktować jako synonimy (por. np. hasło *Ekstensjonalność* w: *Mała encyklopedia logiki* pod red. W. Marciszewskiego). Dopiero R. Suszko w *ptacy Obalenie aksjomatu Fregego* jawnie pokazał, że nie musi to być stanowisko obowiązujące. Skutkiem powszechności paradygmatu Fregeowskiego jest, moim zdaniem, w szczególności to, że ontologie sytuacji - czyli koncepcje, na gruncie których uznaje się, że istnieją korelaty ontologiczne zdań i, że jest ich więcej niż dwa - są mało popularne.

⁶ L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. Warszawa 2000.

wami pozornymi (w terminologii Wittgensteina - są nazwami kompleksów). Taką własność mają, według niego, wszystkie nazwy generalne, które są tworami w jakiś sposób wtórnymi w stosunku do zdań. Na przykład nazwa generalna „miotła” jest traktowana jako pochodna w stosunku do stwierdzenia, że *szczotka jest wbita na kij*, a nazwa „pożar lasu” do tego, że *las się pali*. Z ontologicznego punktu widzenia miotła jest więc hipostazą faktu, że szczotka jest na kiju, a pożar lasu - hipostazą tego, że las się pali⁷. I tak, jak w przypadku koncepcji Fregego, powstaje problem z rozstrzygnięciem, jak wygląda ontologia dla takiego języka - czy są w niej desygnaty dla nazw takich jak „miotła” i „pożar lasu”, czy jedynie korelaty ontologiczne dla zdań „Szczotka jest wbita na kij” i „Las się pali”. Wittgenstein przyjmuje to drugie rozwiązanie.

3. Podobna kwestia pojawia się na gruncie reizmu T. Kotarbińskiego⁸. Niektóre nazwy, a mianowicie nazwy nie będące nazwami rzeczy, są według autora tylko - w jego terminologii - nazwami pozornymi. Choć syn taktycznie pełnią one rolę nazw, to nie spełniają ich podstawowej funkcji semantycznej - nie desygnują obiektów. Przy czym nie chodzi o to, że są to nazwy puste (czyli takie, których desygnaty nie istnieją w świecie rzeczywistym), ale o to, że w ogóle o funkcji desygnowania w tym wypadku nie może być mowy. Nazwą pozorną jest, według Kotarbińskiego, np. nazwa „ulewa”. Jest ona onomatoidem, a sama ulewa hipostazą faktu, że leje deszcz. Stanowisko Kotarbińskiego ma motywacje ontologiczne (oparte jest na twierdzeniu, że nie istnieją abstrakty), a stąd rozwiązanie problemu nazw pozornych jest jednoznaczne - należy je wyeliminować z języka.

Formalnie rozwiązania przyjmowane w powyższych przykładach można przedstawić w następujący sposób:

Mamy dany język J (dla ustalenia uwagi niech będzie to język pierwszego rzędu) i zbiory N i Z - wyróżnionych syntaktycznie odpowiednio: nazw i zdań w tym języku. Załóżmy też, że przyjmujemy kryterium istnienia i zobowiązań ontologicznych Quine’a. Uniwersum modelu dla takiego języka zawiera m.in. desygnaty nazw jednostkowych (w szczególności nazw „Prawda” i „Fałsz”, „miotła Jana Kowalskiego” czy „ulewa z dnia 1.08.2003 w Warszawie”). Pierwotnie do zbioru N (oprócz zwykłych nazw) należą więc również nazwy, które cytowani autorzy z pewnych powodów uznają za pochodne od zdań⁹. Chcąc uniknąć ontologicznych konsekwencji takiego stanu rzeczy ze zbioru N eliminuje się niektóre nazwy, wskazując jed-

⁷ Por. na ten temat B. Wolniewicz: *Rzeczy i fakty. Wstęp do pierwszej filozofii Wittgensteina*. Warszawa 1968, s. 83.

⁸ Por. np. T. Kotarbiński: *Fazy rozwojowe konkretyzmu*, w: *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*. Warszawa 1986.

⁹ Mam świadomość, że takie potraktowanie stanowiska Fregego jest pewną nadinterpretacją.

nocześnie zdania, które przejmują ich funkcje semantyczne. W przypadku Fregego powinny to być to nazwy „Prawda” i „Fałsz” (ich funkcję przejęłyby odpowiednio dowolne zdanie prawdziwe i dowolne zdanie fałszywe), w przypadku Wittgensteina - wszystkie nazwy definiowalne za pomocą innych nazw¹⁰ (funkcję tych nazw przejmą zdania stanowiące ich definicje), a w przypadku Kotarbińskiego - wszystkie nazwy przedmiotów abstrakcyjnych (według Kotarbińskiego każda taka nazwa daje się przełożyć na wyrażenie zawierające jedynie nazwy rzetelne). Ostatecznie więc w języku J mamy okrojony zbiór nazw N', a co się z tym wiąże - zobowiązania ontologiczne języka (przynajmniej co do desygnatów nazw) uległy zmianie. Trzeba jednak podkreślić, że uzyskaliśmy to jedynie dzięki temu, że rolę wyeliminowanych nazw przejęły odpowiednie funkcje zdaniowe.

Rozpatrywane do tej pory przykłady pokazywały, że pewne nazwy mają od-zdaniowy charakter i że właściwie można by je z języka usunąć. Zaproponowany sposób nie miał jednak destrukcyjnego z filozoficznego punktu widzenia charakteru: wiadomo, jakie nazwy zostały wyeliminowane i wiadomo, z jakich powodów. Przykłady poniższe pokażą, że uogólnienie takiej procedury prowadzi do wniosków, które filozofowi trudno zaakceptować. Okazuje się bowiem nie tylko, że zdania mogą przejmować niektóre funkcje semantyczne nazw, ale może również być odwrotnie - zamiast mówić o korelatach semantycznych zdań, można wskazywać na pewne nazwy i ich desygnaty, a wybór, którą z tych opcji zastosujemy ma charakter właściwie arbitralny.

4. Roman Suszko, komentując artykuł Jerzego Śłupeckiego na temat systemu zawierającego spójnik identyczności międzyzdaniowej¹¹, wprowadził termin „reififikacja sytuacji”¹². Za pomocą tego pojęcia i związanej z nim operacji, na gruncie zdefiniowanego przez Suszkę języka, można było dokonywać jedno-jednoznaczego przyporządkowania wyrażen zawierających zmienne zdaniowe i wyrażen zawierających zmienne nazwowe. Ogólnie metoda ta polega na zastąpieniu wyrażenia zdaniowego *p* przez wyrażenie nazwowe *to, że p* (lub jego synonim). Na przykład zdaniu „Maciej umarł” przyporządkowana jest nazwa „to, że Maciej umarł” (lub „śmierć Macieja”), a zdaniu „Trawa jest zielona” nazwa „to, że trawa jest zielona” (lub „zieloność trawy”).

¹⁰ Zauważmy, że takie sformułowanie kryterium bycia nazwą wymaga, aby zadana była pewna teoria T, na gruncie której jest rozstrzygnięte, które zdania (o postaci równoważności) są definicjami równościowymi (por. A. Wojtowicz: *Jakie nazwy są rzetelne?* „Edukacja Filozoficzna” 33 (2002), s. 263-269.

¹¹ J. Śłupecki: *A generalization of modal logic*. „Studia Logica” 28 (1971), s. 7-13.

¹² Por. idem: *Reifikacja sytuacji* „Studia Filozoficzne”, 2/1971, s. 65-82.

Zgodnie z tą metodą - mając w języku funktor *to, że* możemy przekształcić każde zdanie w nazwę (która nazywa sytuację opisywaną przez to zdanie). Co więcej, dla wielu nazw o schemacie „to, że *p*” istnieją ich synonimy nie zawierające funkтора *to, że* (co np. widać w podanych wyżej przykładach). W zbiorze nazw danego języka (nawet, jeśli nie występuje w nim jawnie funktor reifikacji) jest więc dużo takich nazw, którym w sposób jednoznaczny można przyporządkować zdania. Jednym z wniosków z pracy Suszki jest to, że zbiór zdań i ten podzbiór zbioru nazw, do którego należą wszystkie nazwy reifikatów sytuacji są izomorficzne. Można więc - bez straty istotnych informacji dotyczących struktury tych zbiorów i takich własności ich elementów, które od tej struktury zależą - albo usunąć z języka wszystkie nazwy reifikatów sytuacji i tym samym nie zobowiązywać się do istnienia ich desygnatów (czyli obiektów takich jak śmierć Maćka) albo zamiast o sytuacjach opisywanych przez zdania i relacjach zachodzących między tymi sytuacjami mówić jedynie o desygnatach pewnych nazw i relacjach między nimi. Oba te - równorzędne z formalnego punktu widzenia - rozwiązania są nieobojętne dla ontologii zakładanej pizcz dany język¹³.

5. Współczesny przykład procedury wzajemnej interpretowalności nazw i zdań zawiera praca C. Brink, I. Rewitzky *Three dual ontologies*¹⁴. Autorzy - na przykładzie teorii dotyczącej liczb naturalnych - pokazują, że istnieje przekład (w zdefiniowanym przez nich sensie) między ontologią nominalistyczną, ontologią realistyczną i ontologią faktualistyczną. Na tej podstawie formułują wniosek, że pytanie o to, jakiego typu obiekty konstytuują świat - indywidua, uniwersalia czy sytuacje jest pytaniem pozbawionym filozoficznej doniosłości. Odpowiedź na nie zależy bowiem nie od tego, z czego faktycznie zbudowany jest świat, ale od naszego sposobu patrzenia na świat. Nie jest więc ona kwestią odkrycia, ale arbitralnego wyboru.

Nie wdając się w tym miejscu w techniczne szczegóły można powiedzieć, że podstawowe twierdzenia dowodzone w cytowanym artykule opierają się na izomorfizmach pewnych algebr, których elementy raz traktowane są jako przedmioty indywiduowe, raz jako zdarzenia, a raz jako zbiory przedmiotów indywiduowych¹⁵.

W stosowanej przeze mnie terminologii wyniki uzyskane przez Brinka i Rewitzky'ego można przedstawić w następujący sposób:

¹³ Suszko opowiadał się wyraźnie za pierwszym z tych rozwiązań: „Sklonny raczej jestem traktować sytuacje jako twory pierwotne i mniemać, że abstrakcyjne przedmioty, jakimi są zdarzenia, są produktem pewnego procesu abstrakcji, którego formalnym ujęciem jest przyporządkowanie wprowadzone przez Słupeckiego” (R. Suszko: *Reifikacja sytuacji*, op. cit.).

¹⁴ C. Brink, I. Rewitzky: *Three dual ontologies*. "Journal of Philosophical Logic", 31 (2002), s. 543-568.

¹⁵ Uzyskane przez autorów artykułu wyniki opierają się między innymi na tzw. twierdzeniu Stone'a o reprezentacji mówiącym o izomorfizmie dwóch struktur: algebry Boolea zdań i ciała zbiorów.

W zbiorze N nazw danego języka wyróżnione są dwa podzbiory N_1 i N_u zawierające odpowiednio: nazwy indywiduów i nazwy uniwersaliów. Desygnatami nazw z pierwszego podzbioru są przedmioty zdanego uniwersum, desygnatami nazw z drugiego - własności tych indywiduów. Dany jest również zbiór zdań Z rozpatrywanego języka, a korelatami semantycznymi jego elementów są fakty dotyczące przedmiotów znajdujących się w uniwersum i ich własności. Autorzy pokazują, że istnieją funkcje (zachowujące własności strukturalne przekształcanych zbiorów) prowadzące ze zbioru Z w zbiór N_u , ze zbioru N_u w zbiór N_1 i ze zbioru N_1 w zbiór Z . Oznacza to, że wyrażenia z każdej pary zbiorów są wzajemnie interpretowalne, co może służyć za argument, że różnice między nimi mają tylko syntaktyczny charakter.

Wnioski. Perspektywa, zgodnie z którą pytania o pierwotność ontologiczną przedmiotów czy sytuacji, czy pierwotność znaczeń nazw i zdań są pytaniami pozbawionymi filozoficznej doniosłości nie jest dla filozofa interesująca. Wiele problemów filozoficznych, tradycyjnie uznawanych za ważne, okazałoby się wtedy albo z definicji nic rozwiązywalnych, albo mających rozwiązanie banalne. W związku z wszystkimi powyższymi przykładami i wpływającymi z nich wnioskami należy przyjąć więc jakąś strategię obrony. Nasuwają się tu następujące dwa rozwiązania:

1) Można założyć, że wprowadzie sama metoda argumentacji polegająca na wskazywaniu wzajemnych związków między zdaniem i nazwą jest właściwa, ale na jej gruncie sformułować kryterium wyróżnienia takich nazw, które mogą znaleźć swój odpowiednik zdaniowy i takich, które z zasadniczych powodów zdaniowego odpowiednika mieć nie będą. Pozwoli to w szczególności „ustabilizować” ontologię - co do pewnych przedmiotów będziemy mieli gwarancję, że ich istnienie jest zakładane w danym języku - będą to desygnaty tych nazw, które nie mają odpowiedników zdaniowych. Jednoznaczne sformułowanie znajdzie też problem związku między znaczeniem zdań a znaczeniem nazw - będziemy badać znaczenie tylko tych nazw, które spełniają zadane kryterium.

Tą drogą poszli Wittgenstein i Kotarbiński, przy czym uważam, że kryterium bycia nazwą sformułowane przez Wittgensteina jest bardziej konsekwentne niż kryterium Kotarbińskiego. Można bowiem wykazać, że z kryterium Kotarbińskiego wynika, iż nazwy pozorne też desygnują pewne obiekty, choć widać to dopiero na poziomie metateorii rozważanego języka. Sygnalizowane problemy względności ontologicznej nie są więc usunięte, ale jedynie przesunięte na inny poziom teoretycznych rozważań¹⁶.

¹⁶ Por. na ten temat A. Wojtowicz: *Jakie nazwy są rzetelne?*, op.cit.

2) Można podważyć sam sposób argumentacji opierający się na znajdowaniu wzajemnych przyporządkowań między nazwami i zdaniami. Zauważmy bowiem, że ma on dwa słabe punkty:

(a) Przyporządkowywanie zdaniom nazw czy nazwom zdań można traktować jako pewnego rodzaju funkcje prowadzące odpowiednio ze zbioru Z w zbiór N i ze zbioru N w zbiór Z . Funkcjom tym nadaje się status swobodnego przekładu. W normalnych warunkach przekład jest jednak określony na zbiorach wyrażań o tej samej kategorii syntaktycznej (zdaniom przyporządkowuje zdania, a nazwom nazwy) i w związku z tym stosunkowo łatwo wskazać, jakie własności przekładanych wyrażań przekład ma zachowywać — w przypadku zdań może to być np. znaczenie lub wartość logiczna, a w przypadku nazw denotacja lub konotacja. Jakie jednak własności ma zachowywać przekład prowadzący ze zbioru Z w zbiór N ? W pracy Brinka i Rewitzky'ego definiuje się go tak, aby przede wszystkim zachowywał te własności przekładanych wyrażań, które wynikają z ich miejsca w strukturach obecnych w zbiorach Z i N . Takiemu podejściu można jednak zarzucić to, że istotne własności nazw i zdań nic wyczerpują się we własnościach relacyjnych, zależnych od struktur porządkujących zbiory N i Z .

(b) Jeżeli nawet uznamy, że przyporządkowanie nazwom zdań i zdaniom nazw świadczy o jakiś istotnych związkach między nimi, to powstaje problem, na gruncie jakiej teorii przyporządkowanie takie zostało dokonane. Jest to problem analogiczny do tego, który pojawia się, kiedy traktujemy przekład z jednej teorii na drugą jako argument mogący uzasadnić tezę, że pewne cechy przekładanej teorii są eliminowalne. W innym miejscu¹⁸ starałam się wykazać, że aby taki argument był rzeczywiście skuteczny (tzn. aby eliminacja taka faktycznie mogła zostać uznana za przekonującą), teoria na gruncie której dokonuje się przekładu musi być neutralna ze względu na eliminowaną przez przekład własność. Czy tak jest w przypadku reifikacji sytuacji i teorii, którą posługują się Brink i Rewitzky?

Sądzę, że Suszko udzieliłby na to pytanie negatywnej odpowiedzi. Pisząc o reifikacji sytuacji wspomina on pracę Cresswella *Functions of propositions*¹⁷, w której autor pokazuje istnienie przekładu formuł zawierających zmienne zdaniowe na formuły, które tych zmiennych nie zawierają. Komentując ten wynik Suszko stwierdza, że samo istnienie takiego przekładu miałyby „wartość niewielką, gdyby nie to, że jest to w zasadzie ten właśnie przekład teorii sytuacji na teorie przedmiotów, który jest indukowany przez

¹⁷ Por. na ten temat A. Wojtowicz: *Kilka uwag o argumentie przekładalności*, w: S. Krajewski, W. Strawński: *Odkrycie naukowe i inne zagadnienia współczesnej filozofii nauki*. Warszawa 2003, s. 169-178.

¹⁸ M. J. Cresswell: *Functions of propositions*. "The Journal of Symbolic Logic", 31 (1966), s. 545-560.

izomorfizm uniwersum sytuacji i algebry zdarzeń, zwany tu reifikacją. Opisanie zaś i zbadanie tego izomorfizmu jest niemożliwe bez użycia (!) logiki niefergowskiej ze spójnikiem identyczności oraz pewnych formatorów pomijanych przez paradygmat Fregowski¹⁹. Innymi słowy teoria, w której mówi się o reifikacji sytuacji w sposób jednoznaczny rozstrzyga, że istnieją korelaty semantyczne zdań i nie są one sprowadzalne do wartości logicznych Prawdy i Fałszu.

Brink i Rewitzky dokonują swojego przekładu na gruncie teorii zawierającej obszerny fragment teorii mnogości wraz z pewną teorią automatów. Aby stwierdzić, że powyższy argument nic dyskwalifikuje ich koncepcji, autorzy musieliby wykazać, że również ta teoria (będąca - w mojej terminologii - teorią przekładu), może być traktowana zarówno jako teoria nominalistyczna, realistyczna czy faktualistyczna. Będzie to jednak zadanie dużo trudniejsze i praktycznie równoważne rozstrzygnięciu podstawowego (i moim zdaniem nierozstrzygalnego) spoin w filozofii matematyki dotyczącego statusu obiektów matematycznych.

¹⁹ R. Suszko: *Reifikacja sytuacji*, op.cit., s. 81.

WITOLD MACKIEWICZ

Uniwersytet Warszawski

O WARTOŚCI I SENSIE ŻYCIA LUDZKIEGO

Jesteśmy świadkami postępującego rozpadu tradycyjnych wartości niemalże w każdej dziedzinie życia. W tekście tym pragnę zaprezentować swój stosunek do stanowisk niektórych autorów w kwestii wartości życia oraz jego sensu, wyrażonych kilkadziesiąt lat temu czy całkiem niedawno. Pragnę też zweryfikować własne stanowisko w tym względzie, optymistycznie sformułowane przed dekadą (*Ontologia jednostki*, 1994).

*

1. O wartościach. Henryk Elzenberg mawiał, że wartości są to stany Keczy. Tadeusz Czeżowski, że jest to coś, co „należy do samej rzeczy”¹. Jest to stanowisko obiektywistyczne w kwestii istnienia wartości, zaś jego reprezentanci twierdzą, że przedmioty są obdarzone cechami, które cenimy, a cechy te istnieją niezależnie od naszego subiektywnego nastawienia wobec tych przedmiotów (obraz jest piękny nie dlatego, że mi się podoba, ale odwrotnie, podoba mi się dlatego, że jest piękny - argumentują obiektywiści). Byłbym skłonny zaakceptować to stanowisko, gdyby nie pewien szkopuł: wartości mają różną naturę, próby zaś stosowania do nich jednej miary prowadzą do nieporozumień.

Oto dowolna bryła węgla kamiennego ma obiektywnie określoną wartość kaloryczną, bez względu na to, co zamierzam z tą skamieliną zrobić i jaki jest do niej mój stosunek emocjonalny. Może też ona mieć obiektywną wartość użytkową jako element składowy materiału grzewczego. Wszelako ta sama bryła węgla przed tysiącami lat nie miała żadnej wartości użytkowej ze względu na inne techniki pozyskiwania ciepła, oraz może ona utracić owe wartości w przyszłości, gdy ludzkość zaprzestanie spalania materiałów toksycznych, bądź gdy ich zasoby zostaną wyczerpane, choćby omawiana bryła węgla miała jednostkowo przetrwać po wsze czasy. Kubek wody, która podczas powodzi zalała moje domostwo nie ma żadnej wartości, chociaż taki sam kubek wody ma olbrzymią wartość dla wędrowca przemierzającego pustynię spieczoną słońcem. Kamień niewielkich rozmiarów może dla członka egzotycznego plemienia mieć wartość magiczną (religijną, rytualną, totemiczną itp.), podczas gdy przez Europejczyka może być wykorzystany jako pocisk, element budowli, czy konieczna do uprzątnięcia zawalidroga.

¹ T. Czeżowski: *Pisma z etyki i teorii wartości*. Wrocław 1989, s. 117.

Wartości są więc różne: jedne istnieją w sposób obiektywny, inne subiektywny, jako rezultat nastawienia człowieka do przedmiotu i jego cech³. Tutaj będzie mi chodziło o te wartości przedmiotów, obiektów i zjawisk, które są odzwierciedleniem relacji zachodzących między przedmiotem a człowiekiem, bądź między przedmiotem i człowiekiem a drugim człowiekiem, bądź między ludźmi. Innymi słowy, będę utrzymywał, że przedmiot jest wartościowy dla kogoś i w określonych okolicznościach. Oba te wyznaczniki wartości są zmienne, albowiem „stan rzeczy” zmienia się w zależności od kontekstu przyrodniczego i ludzkiego, zaś świat przyrody nie zna wartości, bo w kosmosie wszystko ma charakter wartościowo neutralny. Wartość jest więc wynalazkiem typowo ludzkim. Muszę więc powiedzieć, że promienie słoneczne pozornie mają określoną wartość, bo dzięki nim wzrasta roślinność. Dzięki tym promieniom wzrastają także zbędne chwasty i pasożyty, zatem to człowiek decyduje, które rodzaje istnienia winny korzystać z dobrodziejstwa promieni słonecznych. R. Darowski słusznie pisze, że to człowiek „(...) tworzy nowe wartości i krzewi je w świecie” i aby tak czynić, winien nieustannie w sobie „inwestować”, to znaczy stale się doskonalić’.

Nie inaczej rzeczy się mają z oceną życia ludzkiego w kontekście wartości. Oto przykład. Jeśli wartość kaloryczna bądź odżywcza kromki chleba (wielość składników) może zostać zastąpiona przez składniki innych produktów, np. ziemniaka, jabłka, odrobiny smażonego czy gotowanego mięsa, to powiem, że jej wartość odżywcza jest wymienna, możliwa do zastąpienia przez własności innych przedmiotów. Powiem więc, że $x = a + b + c$. Wartość jest tu relacją wymienną zachodzącą między różnymi przedmiotami z punktu widzenia ludzkich potrzeb. Ale przecież podobnie bywa z ludzkim życiem. Jest ono warte określonych środków finansowych niezbędnych do jego zachowania (tzw. płaca minimalna), chociaż inni, poważnie chorzy, takich środków potrzebują wielokrotnie więcej. Życie ludzkie nie jest więc obarczone wartością stałą, a jedno życie drugiemu nie jest równe. Ma ono ponadto taką wartość, jaką wartość mają dzieła wytworzone przez jednostkę, czy też taką, jaką człowiek zapisał się w pamięci innych, czy był autorem czynów chwalebnych, czy też zbrodniczych itp.

Czy dla życia ludzkiego istnieją zamienniki? Nie istnieją, nie możemy uzyskać życia ludzkiego poprzez jego zamianę na inne składniki: znamy warunki konieczne jego istnienia, ale nie znamy warunków wystarczających. W tym sensie życie ludzkie nie jest redukowalne do jakichkolwiek innych wartości.

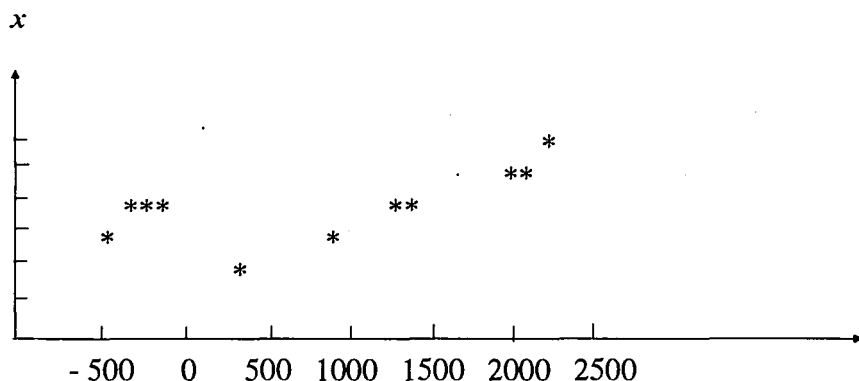
² „Podstawą wartości jest z jednej strony struktura rozumnej natury człowieka jako osoby oraz jej działanie, a z drugiej - wewnętrzne cechy bytów-wartości” - pisze autor katolicki (zob. R. Darowski: *Filozofia człowieka. Zarys problematyki*. Kraków 2002, s. 108).

³ Zob. R. Darowski. op. cit., s. 110.

2. Życie ludzkie jako wartość najwyższa, bezwzględna, absolutna?

Twierdzę, że życie ludzkie jest wartością najwyższą, a teza ta ma charakter formalny, regulatywny. Nie mówię więc o konkretnym życiu ludzkim, bo tym zajmują się moralisci oraz konstruktorzy kodeksów prawnych.

Jednak z tezy, że życie ludzkie ma wartość najwyższą nie wypływa inna teza, że życie ludzkie jest wartością nienaruszalną, bezwzględną czy absolutną. Tak jednak twierdzi Zbigniew Musiał, który utrzymuje, że ci, dla których życie ludzkie na wartość naczelną, przypisują mu „wartość najwyższą”, a tym samym „wartość absolutną”. Autor tego tekstu twierdzi ponadto, że życie ludzkie nie ma żadnej wartości, przypisywanie mu rangi wartości najwyższej jest równoznaczne z uprawianiem pogańskiego kultu życia, toteż zbija różne argumenty wypływające z tożsamości: życie jest wartością najwyższą = jest wartością absolutną. Tymczasem konstruowanie takiej tożsamości jest błędem, oraz błędne są konsekwencje z niej wywiezione, a potem przez autora w tekście skutecznie atakowane. Od cechy „najwyższości” do cechy „absolutności” i „nienaruszalności” droga bardzo daleka.



Na prezentowanym wykresie ograniczonym dwiema osiami: x jako jakość wartości⁵, oraz y jako upływający czas, umieszczam różne wartości kultury oznaczone gwiazdkami, wartości wyższego rzędu. Ich sens znaczeniowy krystalizował się w kulturze w różnym czasie, a jakościowo nie wszystkie są sobie równe (ilościowe określenie poziomu jakości jest umowne). Są to wartości takie jak: bóstwo, prawda, dobro, piękno (wartości klasyczne),

⁴ Z. Musiał: *O wartości życia*. w: Z. Musiał, B. Wolniewicz: *Ksenofobia i wspólnota*. Kraków 2003, s. 139-141, 146.

⁵ Andrzej Grzegorzczuk tę cechę wartości nazywa ich doniosłością, bądź, za J. Reykowskim, ważnością (zob. A. Grzegorzczuk: *Europa. Odkrywanie sensu istnienia*. Warszawa 2001, s. 14-15.

honor, sprawiedliwość, uczciwość, zasobność, miłość, szczęście, władza, wolność, umiłowanie ojczyzny, rodzina, wiedza, życie ludzkie (wykaz ten można wzbogacić). Biorę tu pod uwagę najpełniejszą treść znaczeniową każdej z wartości, a w treść taką każda z nich była różnie wyposażana (to znaczy, w różnych okolicznościach i w różnym czasie). Proces ten - proces wyposażania wartości w ich najpełniejszą treść - trwa nadal i sam w sobie zasługuje na uwagę, zatem każda z naczelných wartości kultury winna mieć swój własny diagram ewolucji znaczeniowej.

Chcę tym samym powiedzieć, że wartości kultury są formowane w doświadczeniu ludzkości, w określonym czasie, a w innym - obumierają. Jedne są bardziej trwałe, inne mniej. Jedne mają charakter podrzędny (instrumentalny), np. wiedza może służyć do pomnażania zasobności, zdobycia władzy itp., inne zaś są wartościami autotelicznymi, nieprzekładalnymi na inne wartości (np. piękno, miłość, wolność itp.). Wartości te sytuują się na wysokim poziomie jakościowym, ale nie na poziomie absolutnym, bo ten jest pułapem nieosiągalnym i zawsze oddalającym się, w miarę wzbogacania treści kultury. Życie jest, pośród tych wartości, wartością najwyższą, tak, jak pewien szczyt górski jest najwyższy pośród innych szczytów w określonym paśmie górskim. Jego wysokość nie ma nic wspólnego z absolutem, a może on tę swoją „najwyższość” utracić na skutek działania czynników atmosferycznych czy ruchów tektonicznych skorupy ziemskiej. Podobnie życie ludzkie - jest wartością najwyższą pośród znanych wartości, co nie znaczy, że jest wartością absolutną (niepodważalną zawsze i wszędzie). Proszę zważyć, że życia nie sposób uzyskać poprzez kompozycję składników zamiennych: wiemy, co jest koniecznym warunkiem życia, ale nie wiemy, co jest warunkiem wystarczającym, a taka wiedza pozwoliłaby człowiekowi na uzyskiwanie życia w sposób pozanaturalny. Zakładam, że czas taki zbliża się wielkimi krokami, a jednym z jego sygnałów są próby klonowania organizmów żywych, zwierzęcych i ludzkich. Wówczas jednak życie ludzkie utraci swoją najwyższą wartość, będzie łatwo zastępowalne i łatwo odzyskiwane. Runie dotychczasowa hierarchia wartości, a skutki załamania dotychczasowego porządku moralnego są dzisiaj trudne do wyobrażenia.

Inaczej mówiąc, życie ludzkie ma wartość najwyższą, ale w pewnych sytuacjach wyższe bywają inne wartości, np. wolność, sprawiedliwość, prawda, życie innych osób itp. Ale i wolność w pewnych okolicznościach traci swą moc, o czym wiedzą niektórzy filozofowie oraz ci, dla których orzeczenie: „rób ze swoim życiem, co zechcesz”, „jesteś jedynym panem własnego losu” - są równoznaczne z osamotnieniem i wyrokiem śmierci.

3. Co wyróżnia życie ludzkie pośród innych gatunków żyjących?

Arystoteles mawiał, że człowiek jest *animal rationale* - zwierzęciem rozumnym. Descartes, że jest on *res cogitans* - rzeczą myślącą. Najbardziej roz-

powszechnione określenia podkreślające różnicę gatunkową człowieka to: *homo sapiens*, *homo faber*, *homo creator*, *homo oeconomicus*, *homo viator*, *homo politicus*, oraz wiele innych podobnego autoramentu. Tymczasem przypomnę definicję człowieka znaną także wcześniej, że jest to istota myśląca działająca celowo: człowiek refleksyjnie obmyśla plan, stawia cele, rozwiązuje problemy i podejmuje działania zmierzające do realizacji swego zamierzenia. Najczęściej błądzi, ale swoje postępowanie wzbogaca i koryguje.

Karol Wojtyła zwrócił uwagę na wcześniej znane określenie, że oto człowiek nieustannie siebie przekracza (transcenduje), zatem nieustannie samego siebie doskonalą, co objawia się coraz pełniejszym „posiadaniem” pizez niego świata⁶. Człowiek jednak, zauważa autor, „posiada” także samego siebie - w formie przeżywania własnej osobowości, własnej podmiotowości. Kontemplująca samoanaliza nie jest dostępna innym gatunkom żywym, zwłaszcza, że człowiek jest w stanie „przeżywać” samego siebie w organicznej i społecznej jedności z otoczeniem.

Nie jest jednak dostatecznie jasno powiedziane, jaka jest treść owego przeżycia, ponadto nie wiadomo, czy ma to przeżycie być artykułowane, czy ograniczone do wewnętrznej kontemplacji, zatem nieuchwytnie dla innych? Skłaniam się do takiego rozwiązania: człowiek jest istotą myślącą i działającą celowo - dla innych i poprzez innych. Jest on osobą kontemplującą, ale także, i przede wszystkim jest istotą działającą społecznie. Kontemplacji wewnętrznej nie sposób zweryfikować, natomiast dla działania w zbiorowości znamy wiele instrumentów jego oceny.

Krok w tym kierunku uczynił Józef Tischner. Według niego, człowiek manifestuje swoje człowieczeństwo jako osoba wolna, a jego wolność objawia się w działaniu (słusznie zastrzega, że z takiej koncepcji wolności wyklucza działania siłowe przeciwko innym ludziom, będące udziałem tak jednostek, jak i zbiorowości czy wielkich mocarstw). Wolność tworzenia jest jednym z przejawów człowieczeństwa, np. w wirtuozerskim tańcu (na marginesie trzeba jednak dodać, że ludzie w sposób niekonwencjonalny zachowują się w wielu innych okolicznościach). Wolność nie wypływa z czynów osobistych (nie zrobię czegoś itp.), ale z czynów dotyczących innych ludzi, bo z taką aktywnością wiąże się odpowiedzialność. Aby działać dla innych w sposób wolny, należy ich rozumieć, co nie oznacza, że należy rozumieć świat, aby chcieć czynić tylko to, co czynić wolno i co czynić wypada - ze względu na tzw. obiektywne uwarunkowania. Obiektywizacją takiej wolności jest wybór otwierający nową perspektywę dobra⁷. Czyniąc lepiej,

⁶ Zob. K. Wojtyła: *Osoba i czyn i inne pisma antropologiczne*.

⁷ Zob. J. Tischner: *Spór o istnienie człowieka*. Kraków 1998, s. 293-318.

przekraczamy dotychczasową granicę istnienia, zaś dotychczasowe dobro zostaje zdegradowane do poziomu negatywności.

Moim zdaniem, świat ludzi nie jest tak prosty i tak piękny. Z wolnego i odpowiedzialnego działania brzemienneho wyborami wobec innych, nie zawsze wynika to co dobre, ani to, co lepsze, o czym przekonuje nieudolność przedstawicieli administracji państwowej czy innych organów upoważnionych do „poprawiania świata” - w trosce o dobro ludzi. Bywa też i tak, że z nowej perspektywy, z Tischnerowskiego „zapoczątkowania” nie wynika dobro, a jedynie zło, bo każdy wybór prowadzi wybierającego w niewłaściwym kierunku, a innej możliwości nie ma (np. ujawnienie kłopotliwej prawdy odkrytej w archiwach, albo jej zatajenie).

Aby być przydatnym dla innych i móc im pomagać, należy mieć duży potencjał własny, nie tylko w zakresie energii życiowej, ale wielu innych środków. Trzeba więc najpierw - a nawet nieustannie - inwestować w siebie w skali ponadprzeciętnej; jeśli będę mizerakiem i nieudacznikiem, nie pomogę nikomu.

Z problemem „inwestowania w siebie” wiąże się inna kłopotliwa strona Tischnerowskiej propozycji: spotykam drugiego po to, abym mógł dla niego, ale i poprzez niego ujawnić swoje aspiracje, zamiary czy dobre chęci. To drugi daje mi tę szansę, czyli, w gruncie rzeczy, jestem od niego uzależniony. Jeśli drugi oczekuje mojej gotowości niesienia mu dobra, to moje poszukiwanie takiej osoby jest odpowiedzią na moje nieustające łaknienie samoakceptacji i samopotwierdzania się. Należy o tym pamiętać, i wiedział o tym Józef Tischner: budując nieustannie w sobie i wokół siebie swoisty bufor chroniący go przed pokusą samozadowolenia, posługiwał się autoironią, a sprawy wielce poważne wyrażał w konwencji żartu. Ten, kto naigrawa się z własnych słabości, musi je sobie uświadomić po to, aby się od nich zdystansować, uwolnić się od dokuczliwego poczucia niemożności ich przełamania. Ironia staje się więc kolejną możliwością manifestowania własnej wolności⁸. Można powiedzieć: Byłoby lepiej, gdyby ludzie posiadli umiejętność rozpoznawania własnych wad, a dopiero potem cudzych; najpierw dostrzegania potrzeb innych ludzi, a dopiero potem własnych. Szkoda, że taki postulat jest niewykonalny i ma kształt pięknej utopii.

Postulat poszukiwania sensu życia poprzez aktywne istnienie dla innych i poprzez innych, w sposób trudny do zaakceptowania podważył Józef Maria Bocheński O.P. Czytamy, że „(...) nie ma sensu mówić o sensie życia zbiorowości, na przykład narodu. Chodzi zawsze o życie jednostki. (...) utrata sensu życia może być w pewnych warunkach skutkiem pewnych układów społecznych, ale bezpośredniego wpływu na ten sens inni ludzie, a więc i

⁸ Motyw ten podnieśli uczestnicy dyskusji: *O radości i smutkach tycia, czyli filozof wobec dramatu człowieka*. „Logos i Ethos” 1/2 (12/13), 2002.

zbiorowość, nie mają”⁹. Posługując się podobną argumentacją możnaby powiedzieć: człowiek czyta tylko własnymi oczami, je własnymi ustami, chodzi na własnych nogach i wszystko, co czyni, jest jego własnym działaniem. Mówienie o istnieniu innych - nie ma zatem sensu.

Autor ten występuje przeciwko aktywistycznej koncepcji życia. Utrzymuje, że „Nieprawdą jest, że tylko dążenie do celu może dać sens życiu, że trzeba tylko i wyłącznie dążyć do celu”¹⁰. Bowiem zdarza się, że ktoś beczynn timerzy na plaży, a mimo to jego życie nie zostaje pozbawione sensu. Otóż nie godzę się na to, aby sensu życia poszukiwać w każdym, incydentalnym działaniu bądź beczynności. Ów sens wyłania się jako poczucie spełnienia - dzięki satysfakcji płynącej z osiągniętego celu, a ten jest z kolei rezultatem ciągu następujących po sobie działań, co także Józef M. Bocheński kwestionuje jako sposób istnienia człowieka. Powiem więc, że wypoczynek na plaży nie jest „nicnierobieniem”, ale zaplanowaną czynnością umożliwiającą zbieranie sił do kolejnych zadań i obowiązków.

4. Miłość celem życia. A. *Cywilizacja miłości*. Papież Jan Paweł II w swojej nauce duszpasterskiej głosi ideę „cywilizacji miłości”, którą zawiera w czterech zasadach: 1. prymatu być przed mieć; 2. prymatu osoby przed rzeczą; 3. prymatu etyki przed techniką; 4. prymatu miłosierdzia przed sprawiedliwością. Zasady te są piękne i warte urzeczywistnienia, nie tylko w środowisku ludzi wierzących. Pierwsza z nich jest protestem przeciwko konsumpcyjnemu stylowi życia i użycia prowadzącego do zubożenia jego wartości duchowych. Druga zasada to protest przeciwko reifikacji życia ludzkiego, podporządkowania go miarom przedmiotowym. Trzecia-jest z kolei brakiem zgody na stosowanie rozwiązań technicznych i naukowych sprzecznych z zasadami humanitarnego stosunku do człowieka oraz do otoczenia, w jakim żyje. Rozumiem ją jako apel o poszanowanie godności życia ludzkiego i nieeksploatatorski stosunek do zasobów przyrody. Czwarta wreszcie głosi dobrodziejstwo wybaczenia, miast skrupulatnego rozliczania win.

Zasady te, wielce chwalebne, dają świadectwo wielkiej troski ich autora o losy człowieka i całej ludzkości. Można jednak sformułować na ich kanwie wicie pytań. Otóż pytam, czy nauka „cywilizacji miłości” jest skutecznym narzędziem naprawy świata? Nie określa ona relacji indywidualnych między ludźmi, a odniesiona jest do całej ludzkiej zbiorowości. Mamy jednak do czynienia z wieloma postulatami odnoszonymi do wszystkich, które są mało skuteczne poprzez swój abstrakcyjny wymiar, zwłaszcza przy uwzględnieniu różnic kulturowych, ekonomicznych, politycznych różnych skupisk ludzkich czy nar odów. Zasada prymatu *być przed mieć* zapewne nie działa

⁹ J. M. Bocheński O.P.: *Sens tycia*. Kraków 1993, s. 8.

¹⁰ Tamże, s. 22.

z należą jej siłą tam, gdzie jest bieda, gdzie poziom życia urąga wszelkim wyobrażalnym wyznacznikom ludzkiej godności, gdzie podstawą istnienia jest żebranie albo kradzież. Tej haniebnej strony współczesnych cywilizacji rodzących przepastne dysonanse między poziomami ludzkiej egzystencji nie naprawi moralistyka czy modlitwa, ale rozwiązania polityczne. Ponadto śmiem twierdzić, że nieustannej pogoni za rozwiązaniami technicznymi czy naukowymi także nie powstrzymają zakazy apelujące do sumień, a instrumenty innego rodzaju (aczkolwiek mogą zgodzić się z repliką, że warunkiem pojawienia się owych instrumentów „innego rodzaju” musi być nauka moralna. Zgoda, ale jako jedyny instrument oddziaływania, nauka moralna dzisiaj zawodzi). Prymat miłosierdzia nad sprawiedliwością idzie w parze z inną zasadą chrześcijańską: *kochaj bliźniego jak siebie samego*. Zakłada się więc, że czynienie zła jest naturalną przypadłością ludzką, ale taką samą naturalną zaletą winno być wybaczenie innym w tym samym stopniu, jak wybaczymy samym sobie. Sobie zaś wybaczymy szczerze i najchętniej. Tyle samo owej szczodrości winno starczyć dla innych.

Otóż postępująca brutalizacja życia, miast jego założonej i projektowanej humanizacji, jego technicyzacja i związana z nią anonimowość relacji międzyludzkich, bezwzględny charakter regulatorów ekonomicznych i politycznych sprawiają, że nauki moralne odnoszą coraz mniejszy skutek, siła ich oddziaływania ujawnia się nie na co dzień, ale sporadycznie, można rzec - odświeżenie. Świat ludzki kroczy bowiem w kierunku zła, które może być zwalczane tylko siłą, a ta z kolei generuje kolejne i potężniejsze zło i przemoc, i tak w nieskończoność. I znowu można pokusić się o smutną konstatację: Jeżeli działanie siłą dobra na siłę zła rodzi tylko dobro pozorne i krótkotrwałe, to może właśnie nauki moralne stanowią dla ludzkości jedyną szansę? Zakładam, że jest to jakieś rozwiązanie, ale tylko na podstawie siły perswazyjnej „zakładu Pascala”.

B. Wspólnota miłości. Karol Wojtyła w jednej ze swoich wczesnych książek zajmował się problemem miłości i stwierdził tam, że „Miłość mężczyzny i kobiety jest wzajemnym stosunkiem osób i posiada charakter osobowy”¹¹. Twierdzę podobnie: miłość ma jedynie charakter osobowy, jaką by ona nie była. Natomiast „cywilizację miłości” rozumiem jako postulat „miłości powszechnej”, a to już jest teza metafizyczna, z praktyką życiową związana jedynie bardzo wątpliwą nicią.

Poniższe uwagi nie mają charakteru abstrakcyjnych wskazań, bo odniesione są do sfery faktów, jakimi są konkretne relacje zachodzące między ludźmi. Wołałbym, aby były to konstatacje o charakterze opisowym, a nie projektującym. Dotyczą więzi emocjonalnych nazwanych tu „wspólnotą” *

¹¹ K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność*. Kraków 1962, s. 62.

miłości”: narzeczonych, małżonków, członków rodziny. Tak jak w „cywilizacji miłości” wskazania odnoszą się do wszystkich ludzi, tak w tym przypadku „wspólnota miłości” oznacza ograniczony krąg osób, aczkolwiek może on występować w każdej kulturze, w każdym czasie i w obrębie każdej nacji (ludzie religijni także bywają w sobie - obustronnie - zakochani i potrafią miłość do ukochanej osoby postawić ponad wszelkie inne wartości. Rozstrzygnięcie problemu, czy jest to sprzeniewierzenie się najwyższej miłości do Boga, zostawiam teologom. Mityczną ilustracją tego problemu jest dylemat Abrahama poświęcającego Bogu swego syna, Izaaka).

Z koncepcją „cywilizacji miłości” związane jest przekonanie wierzących o nieustannym czuwaniu Boga i Jego opiece nad całością ludzkich i pozaludzkich spraw. Na ten temat przywołany wcześniej Andrzej Grzegorzczuk pisze: „Skoro Bóg czuwa, człowiek nie musi się wysilać. Narzędziem usprawiedliwienia intelektualnego lenistwa jest w dużym stopniu kult autorytetu. Wiąże się on z przekonaniem, że skoro Bóg czuwa nad hierarchią, hierarchowie nie muszą się intelektualnie męczyć. Duch Święty nadrobi ich ludzkie niedostatki. Wystarczy, jeśli zawierzą Duchowi Świętemu, a zwykli wierni z kolei mają zawierzyć hierarchii. Również kult świętych Doktorów Kościoła ułatwia rezygnację z własnego intelektualnego wysiłku. Panuje przekonanie, że inni myślą za nas. Za wiernych myślą kapłani i biskupi. Za biskupów teologowie i papież, za teologów, a w dużym stopniu też, za papieża już kiedyś przemysłał Tomasz z Akwinu pod natchnieniem Ducha Świętego. Myślenie samemu, całkowicie samodzielne od podstaw zostaje nawet uznawane (na ogół oczywiście słusznie) za zarozumiałstwo. Wydaje się, że dość łatwo w Kościele o tego typu myślenie konserwatywne, które usprawiedliwia intelektualne i duchowe lenistwo”¹². Zadekretowanie „cywilizacji miłości” może oddziaływać w podobny sposób: cokolwiek bym nie zrobił i jakimkolwiek bym nie był, inni winni mnie kochać, bo tak im nakazano. Ale ja - nie potrafię kochać cywilizacyjnie, ani jakkolwiek inaczej: zbrodniarzy, agresorów, bandziorów, złodziei, oszustów, oszczerców i kłamców. Jak to się mówi - zero tolerancji. Oto zasady proponowanej tu wspólnoty miłości.

1. *Ubi tu Caius, ibi ego Caia* - gdzie ty, tam i ja. Dzisiaj to starorzymskie przyrzeczenie małżeńskie rozumiem jako wspólnotę losów osób kochających się. Podkreślam przy tym, że nie chodzi o to, aby żona wszędzie podążała za mężem, ale o to, aby losy życiowe obojga były wspólne. Tam, gdzie „każdy sobie rzepkę skrobie”, nie ma miłości, jest tylko wspólnota jakichś utylitarnych interesów, i to niekoniecznie wspólnych.

2. *Twoje dobro przed moim*. Znaczy to tyle, że świadectwem miłości jest chęć poświęcenia siebie dla osoby kochanej, nawet gdyby miała to być ofiara

¹² A. Grzegorzczuk: *Europa...*, wyd. cyt. s. 235 i s. 42 na temat uniwersalizmu chrześcijaństwa.

życia. We wspólnocie abstrakcyjnej - ktoś gdzieś czeka na nerkę do czasu, aż służby medyczne znajdą dawcę. We wspólnocie miłości potrzebujący nie czeka, pomoc jest natychmiastowa. Niedosięgniętym wzorem takiej miłości jest miłość matczyna (o przypadkach patologicznych nie będzie tu mowy).

3. *Nic przeciwko tobie*. Nie podejmuję świadomie działań, które mogą zaszkodzić osobie kochanej. Jeśli takie działania podejmuję, to we wspólnocie miłości jest jakaś szczelina. Cóż więc począć, gdy osoba kochana jest sprawcą przestępstwa, a ja o tym wiem? Czy taką wiedzą winienem z kimś się podzielić, inaczej mówiąc: czy mam dać świadectwo prawdzie i dopuścić się denuncjacji? Jest to tragiczny dylemat, ale przecież nie mówię, że wspólnota miłości jest beztruską sielanką. Jest ona w istocie bardzo kruchą rośliną wymagającą stałej pielęgnacji, bo w tej materii nic nie jest dane raz na zawsze.

4. *Pełne zaufanie*. Polega ono na nieskrywaniu czegokolwiek przed partnerem. Obustronne przyzwolenie na niekontrolowane zachowania, skrywane przed współmałżonkiem i akceptowane w imię wolności osobistej, prędzej czy później doprowadzą do rozpadu wspólnoty miłości. Porzekadło mówi: czego oczy nie widzą, tego sercu nie żal, ale jest to sofistyka stosowana na użytek „gry życiowej” z miłością mającej niewiele wspólnego. Owa „gra” może być mutacją swoicie pojmowanej przyjaźni, ale nie miłości.

5. *Wzajemny szacunek*. We wspólnocie miłości nie powinien wydarzyć się czyn, czy to w stanie irytacji, czy głębokiej depresji, który godziłby w cześć i godność drugiej osoby. Zasada ta jest bodaj najczęściej naruszana, a usprawiedliwia ją inne potoczne porzekadło: *kto się czubi, ten się lubi*. Są bowiem takie związki na pozór „miłosne”, gdzie wzajemna agresja czy pogarda są jego podstawowym spoiwem. Ale - czy ludzie, którym los poskąpił ciepła miłości, mogą budować swoje życie na innych podstawach? Mogą, bo miłość jest jedną z wielu wartości składających się na życie pełne. Jednak na takich samych prawach innym jego elementem jest poczucie wolności. Jeżeli w jej imię ktoś pragnie samotnie przemierzać świat i sam dla siebie staje się przedmiotem najwyższego uczucia, nie należy mu w tym przeszkadzać. Nikogo nie należy uszczęśliwiać wbrew jego woli.

Dlatego nic jestem przekonany o słuszności Schelerowskiego rozróżnienia form sympatii (wspólne odczucie, współodczucie, zarażenie uczuciowe, np. nieświadomione zarażenie innej osoby własnym chwilowym stanem emocjonalnym, i odczuwanie jedności) oraz miłości. Moim zdaniem, miłość jest zawsze zjawiskiem indywidualnie zróżnicowanym, a nie zjawiskiem powszechnie jednorodnym. Cechuje się ona unikatową barwą intensywności i przeżyć, dlatego wszystkie Schelerowskie formy sympatii mogą współtworzyć więź miłości między osobami. Scheler mówi: „Ból i cierpienie, jakie nam sprawia ukochany człowiek, nigdy nie zmieniają naszej miłości do niego; radości i przyjemności dostarczane nam przez zniemi-

dzanego [człowieka] nigdy nie zmieniają naszej nienawiści. W najróżnorodniejszej wymianie radości i cierpienia, która dzień w dzień zachodzi między ludźmi, ich wzajemne związki miłości i nienawiści pozostają całkowicie niezmienione”¹³. Błąd Schelera, o jaki go posądzam, płynie stąd, że utrzymuje on, iż przeżywanie miłości jest nienaruszalnym monolitem. Tymczasem miłość rozkwita, ale tak samo może gasnąć, bo jest ona życiowym faktem dynamicznym. Dlatego nieodłączną towarzyszką miłości jest zazdrość.

Zjawiskiem niezwykle rzadkim jest, w mojej ocenie, miłość odwzajemniona, szczęśliwa, spełniona i dozgonna. Podstawą związków małżeńskich w przeszłości były najczęściej relacje przedmiotowe: majątek, firma, unia personalna czy rzeczowa, racja stanu itp., czego niejednokrotnym skutkiem były życiowe dramaty, albo praktyka „podwójnego życia” tych, których na taki luksus było stać. Taką hipokryzję legalizowaną dozgonnym sakramentem małżeństwa mamy na ogół za sobą, chociaż bywa tu i ówdzie, że założenie rodziny związane jest kontraktem majątkowym, a kobieta jest towarem do kupienia. Dlatego z gruntu błędne, jak sądzę, są dywagacje Zygmunta Bauamana, który miłość utożsamia z pożądaniem i szybką konsumpcją łóżkowych przyjemności. Utrzymuje oto, że w odróżnieniu od minionych czasów, dzisiejsza miłość ma charakter rynkowy i przedmiotowy¹⁴. A to właśnie w przeszłości bezpośrednio zainteresowani częstokroć, bądź z reguły, nie mieli prawa głosu w swoich sprawach. Jeśli dzisiaj osoby świadomie decydują się na przelotny romans, krótkotrwałą przygodę, spisują intercyzę majątkową, albo - przeciwnie - kierują się jedynie uczuciem, to decyzja w sprawie wyboru partnera należy wyłącznie do nich. Jest to niekwestionowana zdobycz cywilizacyjna naszych czasów.

5. Wolność celem życia. Wiek dwudziesty można nazwać „wiekiem wolności i jej negacji”. Nigdy dotąd w obronie wolności nie poniesiono tak wielkich ofiar, i nigdy dotąd nie podejmowano tak wielkich starań, aby innych wolności pozbawić. Środki wykorzystane w walce o wolność oraz te, by innych jej pozbawić, będą coraz potężniejsze, co jest tragicznym paradoksem historii. Wiek dwudziesty pierwszy przyniósł inną „zdobycz” cywilizacji: osiągnięcia techniki pracującej na rzecz przemysłu zbrojeniowego stały się powszechnie dostępne. Nie tylko żołnierz, ale każdy człowiek może w dowolnej chwili stać się obiektem śmiertelnego ataku, a broń termojądrowa jest nieomal na wyciągnięcie ręki¹⁵.

¹³ M. Scheler *Istota i formy sympalii*. Warszawa 1980, s. 21-66 i 229.

¹⁴ Z. Bauman: *Razem. Osobno*. Kraków 2003, s. 7-59.

¹⁵ Zdzisław Cackowski pisze, że „warunkiem trwania jest pewne minimum przewagi środków bezpieczeństwa nad generowanymi przez ich tworzenie (!) zagrożeniami” (Z. Cackowski: *Ból, lęk, cierpienie*. Lublin 1995, s. 214).

Życie ludzkie jest wartością najwyższą spośród aktualnie znanych. Ale nie każde ludzkie życie zasługuje na taką wyróżnioną pozycję. Po tysiącletniach tragicznych pomyłek ludzkości wiadomo, że każda osoba winna być wolna, oraz winna wiedzieć, że wolność przysługuje jej na mocy najwyższego prawa, naturalnego czy stanowionego. Czy jest szansa, aby wszyscy wolność pojmowali podobnie? Spróbujmy ją jakoś opisać.

Wolność to przekonanie osoby, że z nią samą oraz z jej najbliższym otoczeniem jako przestrzenią życiową (rodziną, domostwem, warsztatem pracy itp.) nie dzieje się nic, co jest sprzeczne z jej wolą. Wolność to poczucie wewnętrzne kierowane ku najbliższej rzeczywistości zewnętrznej, w obrębie której nic nie może się wydarzyć wbrew mojej woli. Jest to definicja wielce niedoskonała, ale niech będzie ona punktem wyjścia. Ma ona wiele słabych stron. Oto jestem w Warszawie, gdzie moja wolność ma stabilne podstawy. Jednocześnie w innych miejscowościach, a nawet może na sąsiedniej ulicy mojego miasta, ktoś kogoś morduje, rabuje cudze mienie, wystarczą włączyć wiadomości telewizyjne, by gąszcz takich doniesień na mnie spłynął w znacznej obfitości. Ale przecież ten „obcy teren” za chwilę może być moją najbliższą przestrzenią życiową, której będę - być może - musiał stawić czoła. Czy zdołam? Szanse są niewielkie. Gdzie więc kończy się moja „przestrzeń życiowa”, jak wielki jest krąg mojej wolności? Są to granice tak ulotne, że trudno jest je określić. Albo: co mam począć, jeśli złodziej zarzuci mi, że interweniując w obronie cudzego mienia, brutalnie ograniczam jego wolność, bo... „Żaden człowiek nie jest nielegalny”? Na ten temat Roman Ingarden pisał tak:

„Aby w swej decyzji i swoim wypływającym z niej działaniu być «niezależną» od otoczenia, osoba musi przede wszystkim mieć w sobie centrum działania, które umożliwia jej uchwycenie inicjatywy, a zarazem mieć w swej budowie urządzenie obronne, aby nie przeszkodzono jej w działaniu. Musi być jednak podatna na ingerencje pochodzące z zewnątrz o tyle, że jej odpowiedzialność płynie z określonej postaci jej współżycia z otaczającą ją rzeczywistością, a w szczególności z innymi ludźmi. W swoich właściwościach i postępowaniu musi tedy być «otwarta» i podatna, a zarazem pod innym względem chroniona i niewrażliwa. Przy tym jej zachowanie się w działaniu i reagowaniu w formie wymazania odpowiedzialności (...), która na niej ciąży, musi być «rozumne», tzn. musi prowadzić do określonego celu. Osoba musi być zdolna znaleźć środki, które umożliwiają osiągnięcie tego celu i rozporządzać nimi. Jej otwartość musi pozwalać jej nie tylko na doznawanie pobudzeń, działań z zewnątrz, lecz również na ich poznanie, zrozumienie. Jej bycie chronioną, a zarazem bycie otwartą nie powinno być więc dowolne, ale często musi być bardzo skomplikowanego, zmieniającego się w rozwoju życia rodzaju, który czyni ją zdolną do przystosowania się do

zmiennych sytuacji i w rozprawie ze światem realnym nie tylko do ulegania, lecz i do odpowiedzialnego działania i brania odpowiedzialności za swoje działanie”¹⁶.

Wolność nie oznacza więc dowolności, bo życie zarówno w świecie natury, jak i pośród innych ludzi jest i musi być regulowane obiektywnymi prawami czy umownymi zasadami. Cóż więc począć, gdy komuś nie odpowiadają zasady postępowania przyjęte przez określoną wspólnotę? Pozostają wówczas co najmniej trzy drogi: zmienić własne zasady i dostosować się do oczekiwań ogółu, co może się wiązać z przekonaniem osoby o poniesionej porażce; albo próbować zmienić obowiązujące reguły, co może w konsekwencji doprowadzić do sukcesu, ale i do porażki; albo zmienić środowisko, co z kolei może być poczytane za dezercję, rezygnację z walki o słuszną sprawę. Wydaje się, że najbardziej rozsądne rozwiązanie tego dylematu zamyka się w stwierdzeniu, że w sytuacji konfliktu między postawą subordynacji i przymusu a przekonaniem o potrzebie zmiany istniejących reguł, należy postępować w zgodzie z własnym sumieniem.

Obok życia jako wartości najwyższej, wolność pojmuję jako wartość priorytetową pośród pozostałych wartości. Tak zatem osobie ludzkiej winna przysługiwać wolność myślenia, wolność wyznania, wolność podejmowania decyzji, wolność słowa oraz prawo do nietykalności osobistej i ochrony czci. Z powyższego nie wynika, że w imię wolności myślenia możemy ignorować zasady gramatyki, reguły matematyczne, czy twierdzić, że jestem zniewolony, bo wbrew mojej woli pada deszcz. Granica pomiędzy subiektywnym poczuciem wolności a obiektywnymi prawami i uznanymi zasadami współżycia jest niebezpiecznie wąła, wymaga nieustannej troski zarówno ze strony stanowiących prawo, jak i tych, którzy mają się mu podporządkować. Problem ten, poza odniesieniami do jednostek, zyskuje nowy wymiar. Związany jest bowiem z prawem do samostanowienia w sytuacji konieczności podejmowania decyzji przez większość międzynarodową w imię wspólnego dobra, a nawet wbrew woli poszczególnych państw czy narodów, przy jednoczesnym wzroście nacisków politycznych, ekonomicznych i militarnych.

6. Wolność pracy i aktywności sprawczej. Przeminięły czasy, gdy każdy miał konstytucyjne prawo do pracy w tym sensie, że obowiązkiem państwa było każdemu pracę zagwarantować. Dzisiaj każdy także ma prawo do pracy, pod warunkiem, że sobie ją znajdzie. Czy więc mówienie o wolności pracy nie zakrawa na jakieś brutalne nieporozumienie, wtedy, gdy ludzie podejmują się pracy zarobkowej po to, aby przeżyć, i wtedy, gdy są bezceremonialnie i nie zawsze z uwzględnieniem prawa i interesu społecznego, wyrzucani na

¹⁶ R. Ingarden: *Książeczka o człowieku*. Kraków 1987, s. 123-124.

bruk? Taka jest aktualna rzeczywistość i nie mogę tu formułować recept na jej naprawę, bo od likwidacji patologicznych zjawisk politycznych, ekonomicznych, oświatowych, w zakresie służby zdrowia i wielu innych - są właściwe instytucje. Tu interesuje mnie to, co jeszcze nie tak dawno nazywano etosem pracy czy dobrej roboty. Cóż to za dziwoląg?

Można stwierdzić, że materializacja myśli jest najbardziej przekonującym świadectwem jej skuteczności. Człowiek jest więc istotą myślącą oraz działającą, sprawczą. Owa sprawczość to przetwarzanie (modelowanie) samego siebie oraz otaczającego człowieka świata - zgodnie z założonym celem. Ale następnie (czego zwierzęta czynić nie potrafią) człowiek projektuje i stawia sobie kolejny cel, pełniejszy i doskonalszy. Jest on zatem istotą nieustannie transcendującą, przekraczającą, stwarzającą nową jakość - na podstawie wiedzy o tym, co i jak było wcześniej. Człowiek zachowuje się więc perfekcyjnie, bo pragnie coraz więcej i czyni coraz lepiej (osobnym problemem jest to, czy gatunki zachowawcze, dostosowujące się do stanu rzeczy, nic są w stanie przetrwać dłużej niż człowiek, który doskonali także narzędzia do autodestrukcji?).

Świadomość dobrze postawionego zadania, a następnie doskonale zrealizowanego celu i ostatecznie - wykonane dzieło myśli i rąk, to najwyższe wynagrodzenie, jakiego człowiek może dostąpić. Przekonanie o własnej wartości, poświadczane uznaniem innych, jest właściwą treścią ludzkiego istnienia. Dlatego wyżej w hierarchii jakości stawiam pracę twórczą, przekraczającą stan rzeczy, aniżeli pracę odtwórczą, wykonywaną zgodnie z planem, tyle, że cudzym. Wyżej cenię pracę koncepcyjną i złożoną niż pracę prostą. Nie znaczy to, że praca prosta, np. tragarza i zmiatacza ulic, degeneruje człowieka, ale jest ona tą formułą istnienia, która nie sprzyja rozwojowi osobowości, choć nie musi jej degradować. Jest to praca, którą, przy dobrej organizacji, może wykonać maszyna¹⁷.

Jest jednak praca, która z człowieka czyni narzędzie, dehumanizuje go, odpodmiotawia. Jest to praca eksploatowana, niewolnicza, wykonywana pod przymusem, zniewolona. Nie o tę pracę mi tu chodzi, bo to nie ona wypełnia ludzkie ambicje, chociaż jest nadal uciążliwym faktem społecznym

Inaczej mówiąc, aby człowiek mógł spełnić się w pracy twórczej, winien istnieć w sposób najpełniejszy z sobą dostępnymi w danych okolicznościach. Konieczna jest zatem realizacja innych, jakże istotnych wartości, dzięki którym osoba staje się człowiekiem pełnym, a jej życie jest spełnione: musi

¹⁷ Nie zostałem przekonany przez niemieckiego postmodernistę Odo Marquarda, który twierdzi: „Perfekcjonizmy (...) działają jako czynnik obrzydzający sens (...). Dietetyka oczekiwania sensu ma natomiast polegać także na tłumieniu perfekcjonizmów dzięki odwadze aprobowania niedoskonałości” (O. Marquard: *Apologia przypadkowości*. Warszawa 1994, s. 51). Uważam, że niedoskonałości należy rozpoznawać (a nie ignorować je czy aprobować), po to, aby je przezwyciężać.

to być osoba wolna w sensie, o którym była mowa; musi ona mieć warunki do godnego życia umożliwiające zachowanie sprawności ciała i myślenia. Musi mieć gdzie mieszkać, w co się odziać, winna pracować, mieć warunki do realizacji wspólnoty miłości, tj. komfort posiadania własnego mieszkania, środków utrzymania siebie i rodziny itp. Wszystkie inne okoliczności, które wpływają na uszczuplenie bądź nieobecność dowolnej wartości z wyżej wymienionych, zubożają i wypaczają sens ludzkiego życia. Niestety, owo zubożanie niezwykle uporczywie i dokuczliwie towarzyszy nam w codziennej praktyce.

Warto więc na koniec powiedzieć, jaka jest wartość dopełniająca obraz człowieka pełnego, w warunkach obiektywnie niesprzyjających jego rozwojowi? Jest nią nadzieja - nie jako oczekiwanie na „mannę z nieba”, ale taka, która jest budowana na przekonaniu o wartości własnego działania. Wiemy wszak, że inni żyją skuteczniej, sprawniej i pełniej. Dlaczego oni, a ja - nie? Czy wszystko już zrobiłem, abym mógł ze spokojem powiedzieć, że cokolwiek więcej - będzie już ponad moje możliwości? Czy taka wypowiedź będzie szczerą i ostateczną?

Jeżeli człowiek nie może nadal doskonalić własnego życia, to istotnie, traci ono sens.

7. Zagrożenia niweczące poczucie sensu istnienia. Podzielę je na trzy grupy: indywidualne, zbiorowe, metafizyczne. Już teraz muszę powiedzieć, że wykluczam lęk przed mękami piekielnymi i wiecznym potępieniem. Mam jednakże na uwadze takie zagrożenia, w obliczu których człowiek, czy to jako jednostka, czy jako zbiorowość, stoi na pozycji straconej, nie dysponuje możliwościami ich przezwyciężenia. Myśl tę oddał metaforycznie Dante w słowach: „Porzucicie wszelką nadzieję, wy, którzy tu wchodzicie”.

Wśród zagrożeń indywidualnych, które mogą (choć nie zawsze muszą) niweczyc sens istnienia, wymienię przede wszystkim *nieuchronne oczekiwanie na śmierć*. Ten aspekt ludzkiego życia jest obficie eksploatowany w kulturze, nie ma więc potrzeby analizować go na nowo. Powiem tylko tyle, że śmierć może być źródłem przeżywanego zagrożenia wówczas, gdy jest bezsensowna, niepotrzebna, przedwczesna, przypadkowa, będąca rezultatem czyjegoś błędu itp. Wszelako powinna być ona ukoronowaniem sensownego i pomyślnego życia, a nie zawsze tak właśnie jest.

Podobnie - *utrata bliskich mi osób*, chociaż nie musi, to przynosi doznania i cierpienia niemożliwe do przezwyciężenia. Najbliższa mi osoba odeszła, a ja muszę żyć nadal - wokół zaś pustka i brak jakiegokolwiek perspektywy.

Nieuleczalna choroba, która - prawidłowo rozpoznana - jest właściwie wyrokiem śmierci za tydzień, za miesiąc, wkrótce. Medycyna jest w tym przypadku bezradna, pozostaje albo nadzieja na cud, albo całkowite zwąt-

pienie i oczekiwanie na śmierć (znam jednak przypadki osób śmiertelnie chorych, do ostatniej chwili cieszących się każdą sekundą życia).

Sens istnienia może być zniweczony *wyrokiem sądowym orzekającym długoterminowe lub dożywotnie więzienne odosobnienie*, zwłaszcza wówczas, gdy w przekonaniu skazanego kara jest niesłuszna, bądź orzeczona na podstawie pomyłki sądowej.

Zagrożenia zbiorowe wynikają, na przykład, z *eksploatatorskiej, niszczącej środowisko, gospodarki państwa, wskutek stosowania niewłaściwej technologii przemysłowej* itp., co może prowadzić ludność do zagrożenia życia czy trwałego kalectwa (np. zagrożenie awarią reaktora jądrowego, skażenie i dewastacja środowiska poprzez wydobywanie kopalin, wyziewy z kominów hut, ciepłowni itp.). Jednocześnie likwidacja takiej aktywności przemysłowej i technicznej stoi w sprzeczności z interesami ludności, czerpiącej z niej środki do życia.

Niezwykle niebezpieczne są różnorakie *zagrożenia żywiołowe*, takie, przed którymi nie sposób się ustrzec. Mam na myśli trzęsienia ziemi, erupcje wulkaniczne, tajfuny, niespodziewane i nieprzewidywalne zatopienia i powodzie itp. W mgnieniu oka ginie nie tylko życiodajny krajobraz, ale cały dorobek ludzkiego życia.

Jeszcze bardziej dokuczliwe, bo będące dziełem człowieka, są *działania wojenne i terrorystyczne*. Człowiek w tym zakresie, niestety, jest coraz bardziej pomysłowy i wykazuje coraz więcej inwencji w doskonaleniu śmiertelnych narzędzi walki i uśmiercania przeciwnika.

Zagrożenia metafizyczne to takie, które zagrażają całej ludzkości, a tym samym - każdej osobie identyfikującej się z rodzajem ludzkim, ale w taki sposób, że uświadamiamy sobie ich nieuchronność, chociaż w czasie bardzo odległym, np. za miliony lat. Lęk rodzący się na tej podstawie wynika ze świadomości znikomej, kruchej, a nawet przypadkowej obecności człowieka jako gatunku we Wszechświecie.

Pierwsze z takich zagrożeń to *krążące w Kosmosie wielkie bryły materii*. Są one realnym zagrożeniem dla życia na Ziemi, a chroni nas przed nimi wielka masa olbrzymich planet, np. Jowisza i Saturna, które siłą swojej grawitacji likwidują owe kosmiczne pociski. Niektóre z nich mkną jednak dalej i mogą zagrozić Ziemi.

Pewnikiem jest to, że *nasz naturalny satelita Księżyc, coraz bardziej oddala się od Ziemi* (2 cm w skali rocznej). Kiedyś poszybuje w przestrzeń międzygwiazdową, ale zanim to nastąpi, na skutek jego oddalenia Ziemia utraci stabilność biegunów magnetycznych i klimatycznych. Jej regularne wirowanie wokół własnej osi przejdzie w ruch chaotyczny, co spowoduje totalny kataklizm żywiołowy i zanik warunków do życia wszelkich organizmów. Eksodus człowieka na inne ciała kosmiczne nie jest tu brany pod uwagę:

podzielam przekonanie Arystotelesa, że x nigdy nie jest równe y , zatem nigdzie w Kosmosie nie ma identycznych parametrów umożliwiających istnienie atmosfery podobnej do naszej, bądź jakiegokolwiek innej umożliwiającej życie inteligentne.

Nieuchronna jest także *śmierć naszego układu słonecznego*. Energia Słońca wypali się, nasza gwiazda zamieni się w czerwonego olbrzyma kilkaset razy większego od swojej aktualnej objętości, przekraczającego przesześć, którą swoją orbitą zakreśla Mars. Następnie czerwony olbrzym przejdzie w wielki stan skupienia zwany białym karłem, eksploduje i pomknie w przestrzeń kosmiczną w postaci pyłów i gazów. Jest to nieuchronny koniec żywota każdej gwiazdy, dokładnie rozpoznany przez astronomów¹⁸.

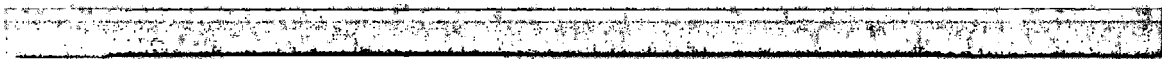
*

Za podsumowanie niech posłuży wypowiedź Tadeusza Czeżowskiego, wybitnego polskiego logika, który tak się wyraził o sensie życia ludzkiego: Życie ludzkie „(...) ma sens, jeżeli jest uporządkowane całością działań, całość zaś taka powstaje, gdy działania są podporządkowane układowi zharmonizowanemu w ten sposób, że służą ich kolejnej realizacji, od celów najbliższych na dziś, jutro, pojutrze, aż do jakiegoś ostatecznego celu życiowego, podporządkowującego sobie cele poszczególne i częściowe. Takie jest życie człowieka, który ustalił sobie rozsądny wzór lub ideał życiowy i realizuje go wytrwale - wzór rozsądny, to znaczy dostosowany do sił i zdolności, dający się zrealizować w danych warunkach społecznych, uwzględniający możliwie wszechstronny rozwój osobowości. Ów wzór lub ideał jest celem ostatecznym, który osiąga się stopniowo, poprzez cele pośrednie jako środki mu służące. Realizowany jest wytrwale, gdy realizacji jego nie przeszkadzają doraźne wyskoki, powodowane nieprzemyślanymi impulsami popędowymi, nieopanowanymi silną wolą. Życiem bez sensu jest życie kapryśne, z dnia na dzień, od zachcianki do zachcianki, bez jasno wytkniętego celu. (...) Nie przyznajmy wątpliwości dodatniej życiu dziwaka lub maniaka, poświęconemu celom nieważnym, choćby było bardzo uporządkowane i konsekwentne”¹⁹.

W dużej mierze podzielam powyższy pogląd. Sądzę jednak, że świadomość możliwości samodoskonalenia jest poważnym impulsem podejmowania zadań życiowych, ale stąd wypływać musi zgoda na to, że moje aktualne czyny nie są ani najlepsze z możliwych, ani doskonałe. Ponad życie ściśle uporządkowane stawiam też taki bieg zdarzeń, który przynosi niespodzianki i zaskakujące rozstrzygnięcia.

¹⁸ Polecam np. popularne opracowanie: R. Burnham, A. Dyer, J. Kanipe: *Astronomia. Przewodnik po Wszechświecie*. Warszawa 2003.

¹⁹ T. Czczowski: *Pisma z etyki i teorii wartości*, wyd. cyt., s. 181.



BOHDAN CHWEDEŃCZUK

Uniwersytet Warszawski

DONALDA DAVIDSONA ZWIERZĘTA RACJONALNE I ZWIERZĘTA RACJONALNE¹

Część I (eksplikująca): **Pojęcia.** Przedstawię wyjaśnienia trzech pojęć - pojęcia języka oraz pojęcia racjonalnego przekonania i racjonalnego działania.

Pojęcie języka biorę od Ajdukiewicza: „Język nie charakteryzuje się jednoznacznie tylko przez swój zapas słów i reguły swej składni, lecz także przez sposób, w jaki słowom i wyrażeniom przyporządkowane jest ich znaczenie”². Język zatem to zasób zorganizowanych składniowo wyrażen z przyporządkowanymi im znaczeniami.

Budując pojęcie racjonalnego przekonania kieruję się wytycznymi, które niesie empiryzm. Empiryści dzielą przekonania na ujemne oraz dodatnio wartościowe co do treści, a sposoby ich uzyskiwania na właściwe i niewłaściwe, zaś sposobom tym wytyczają granice - nic bez logiki i doświadczenia oraz nic poza logiką i doświadczeniem. Wartości dodatnie przekonania to prawdziwość lub trafność - prawdziwość dla przekonań wyrażanych przez konstatacje, a trafność dla przekonań wyrażanych przez performatywy³. Przekonania uzyskuje się sposobami właściwymi lub niewłaściwymi. Właściwe są sposoby konkluzywne - dla rozumowań, bądź nieodparte - dla przeżyć. O takich sposobach uzyskiwania przekonań będę mówił, że są właściwe proceduralnie.

Ustalenia te skłaniają do poglądu, że przekonanie racjonalne to przekonanie dodatnio wartościowe co do treści i właściwe proceduralnie. Byłoby to jednak za wąskie pojęcie racjonalności. Przekonany jestem, na przykład, że ugrupowanie polityczne SLD po następnych wyborach parlamentarnych przejdzie do opozycji; przekonanie to jest racjonalne, choć może fałszywe, a takie pojęcie racjonalności eksmitowałoby je z dziedziny przekonań racjonalnych. Eksmitowałoby również przekonanie, które Werner Heisenberg powziął u samego progu drugiej wojny światowej, że mianowicie Hitler ją przegra - przekonanie prawdziwe, lecz niezaczerpnięte ani z konkluzywne-

¹ Pobudki do napisania tego tekstu dostarczyło mi konwersatorium z wstępu do filozofii, które prowadzę w r. akad. 2003/2004 dla studentów I r. Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.

² K. Ajdukiewicz: *Język i znaczenie*, w: tenże: *Języki poznania*. Warszawa 1960, t. I, s. 149.

³ Podział na wypowiedzi konstatające i performatywy biorę od Johna L. Austina, ale biorę od niego tylko podział. Zob. J. L. Austin: *Jak działać słowami*, w: tenże: *Mówienie i poznanwanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, przeł. B. Chwedeńczuk. Warszawa 1993, s. 550-560.

go rozumowania, ani z nieodpartego przeżycia⁴. Przekonania te, Heisenbergowskie i moje, znalazłyby się po eksmisji w tej samej kategorii, co irracjonalne przekonanie, że w mojego kota wcielił się Arcangelo Corelli. Pojęcie racjonalności traktujące na równi te przekonania jest do niczego.

Trzeba więc zliberalizować wymóg wartości przekonań i osłabić wymóg sposobu. Posunięcia te nazwę, korzystając z makaronizmów, pierwsze: udy-spozycynieniem wymogu wartości; drugie: ustatystycznieniem wymogu sposobu.

Dostaję więc następującą formułę. Przekonanie jest racjonalne, gdy rokuje dodatnio co do wartości swojej treści, a zawdzięczam je sposobowi, który rokuje bardziej sukces niż fiasko mojemu dążeniu do tego, by jego treść miała wartość dodatnią. W zawężeniu: przekonanie jest racjonalne, gdy jest prawdopodobnie prawdziwe, a osiągnięte sposobem, który częściej daje prawdę niż fałsz. Formuła ta nasuwa odwieczne pytania: czy ona sama jest racjonalna? czy racjonalny wymóg, by nasze przekonania co do owych rokowań same były racjonalne, nie znosi tego pojęcia racjonalności?⁵

Racjonalność przypisujemy też działaniom. Pojęcie racjonalności działania tworzę, inspirowane się obiegowym pojęciem - działanie racjonalne to działanie zmierzające najkrótszą drogą do celu. Formuła ta budzi dwie wątpliwości. Czy racjonalność działania obejmuje tylko środki, a nie cele? Czy pójsie drogą okrężną, gdy istnieje prosta, pozbawia mnie zawsze odznaki za racjonalność? Wątpliwość pierwszą rozstrzygam na „tak”, a kolizji z nagminną praktyką dzielenia celów na głupie i mądre unikam przez wskazanie, że stosujemy ją tylko wtedy, gdy uprzednio przekształciliśmy cele w środki. Wątpliwość zaś druga znika, gdy uwzględniams notoryczną schodowość działania: środki są celami i tak dalej (lecz nie w nieskończoność), mogę więc zachować tytuł człowieka racjonalnego, choć działam pokrętnie, gdy na szczyblu samych środków i tylko środków działam oszczędnie. Pojęcie racjonalności działania szanujące na równi działania o środkach ubogich i o środkach bogatych jest do niczego, tak jak pojęcie zamożności zrównujące ubogich i bogatych.

Dostaję więc, po oddaleniu tych wątpliwości, następującą formułę: Działanie jest racjonalne, gdy prowadzi do celu drogą, od której krótszej działający nie znajduje. Formuła ta wywołuje od razu zarzut. Prawie zawsze czyjaś droga najkrótsza jest dłuższa od drogi, którą szedłby ktoś inny do danego celu. Zarzut ten ma dwa odparcia: przez „prywatyzację” działania, czyli włączenie

⁴ O tym przekonaniu Heisenberga opowiada Carl F. von Weizsäcker w *Słowie wstępnym* do książki: W. Heisenberg: *Część i całość. Rozmowy o fizyce atomu*, przeł. K. Napiórkowski. Warszawa 1987, s. 8.

⁵ Drugie z tych pytań sformułował też Jan Molina, student I roku Instytutu Filozofii UW, w trakcie konwersatorium. Nie będę ich rozważał, a postanowienie to opieram na przekonaniu, że ten gruby spłot rzeczywistych i pozornych trudności da się rozsupłać bez uszczerbku dla racjonalności.

działającego do definicji działania - ruch ten szybko likwiduje pojęcie racjonalności działania; przez zrównanie drogi najkrótszej z tym, co przekonanie racjonalne wskazuje jako drogę najkrótszą. Ruch ten jest obiecujący, wiąże bowiem nomologicznie racjonalność działania z racjonalnością przekonania: tylko wtedy działasz racjonalnie, gdy idziesz trajektorią wskazaną przez racjonalne przekonanie; a także osadza obie racjonalności na tym samym szkielecie: działania umysłowe i mięśniowe są racjonalne, gdy znoszą deficyt informacji lub energii przy nakładach o zoptymalizowanej objętości.

Mamy więc trzy pojęcia: pojęcie języka, racjonalnego przekonania i racjonalnego działania. Dwa ostatnie są silnie z sobą splecione. A jakie związki łączą język z racjonalnością?

Część II (sprawozdawcza): **Racjonalność u Davidsona.** Interesującą odpowiedź na to pytanie przynosi artykuł Donalda Davidsona *Zwierzęta racjonalne*. Odpowiedź ta ma postać kilkuwarstwowej konstrukcji, którą nazywam piramidą Davidsona.

Podstawę piramidy stanowi pojęcie racjonalności: „być racjonalnym zwierzęciem to po prostu przyjmować postawy propozycjonalne”, a rozwinięcie tego zdania nie pozostawia wątpliwości: „(...) bez względu na to, jak dalece są one poplątane, sprzeczne, absurdalne lub błędne”. Wiemy zatem, gdy przyswoimy tę definicję, które zwierzęta są racjonalne: te, którym trafiają się postawy propozycjonalne.

Pora więc na pytanie, jakie zwierzęta są racjonalne? Odpowiedź na to pytanie rozwija się po drodze przez kolejne warstwy piramidy. Racjonalne są zwierzęta zdolne do przekonania, o tym zaś, że zwierzę ma przekonania, świadczą jego dowolne nieprzekonaniowe postawy propozycjonalne: „wszystkie postawy propozycjonalne wymagają tła przekonania”. Przekonania natomiast wymagają siebie nawzajem, jedno są zależne od innych, a „taki układ istnieje tylko wtedy, gdy podmiot działający dysponuje językiem”. Zależność między przekonaniem a językiem nie jest jednak bezpośrednia, pośredniczy tu bowiem inna warstwa piramidy: „aby posiadać przekonanie, trzeba koniecznie posiadać pojęcie przekonania”, a dopiero „aby posiadać pojęcie przekonania, trzeba posiadać język”, nie ma zatem przekonania bez języka, bo nie ma bez niego przekonania o przekonaniach. Pojawia się jednak pytanie: „Czego jednak potrzeba, by posiadać pojęcie przekonania?” - pojawia się, choć wiemy już, że potrzeba języka - i wynosi nas na kolejny poziom piramidy, tam zaś okazuje się, że - „zdziwienie wymaga pojęcia przekonania”, zdziwienie zaś „jest koniecznym i wystarczającym warunkiem myśli w ogóle”. Kto by miał, tak jak ja, trudność z us-

⁶ Zob. D. Davidson: *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, przeł. T. Baszniak, C. Cieśliński, J. Gryz, P. Józefowicz, B. Stanosz, M. Szczubiałka, M. Witkowski. Warszawa 1992, s. 234-250. Wszystkie przytoczenia z Davidsona w tekście pochodzą z tego wydania jego artykułu.

taleniem, co czego wymaga - zdziwienie pojęcia przekonania, czy na odwrót - może przyjąć, bez uszczerbku dla piramidy Davidsona, rozwiązanie polubowne: występuje tu zależność obustronna.

Kiedy mamy już pojęcie przekonania, uruchomione przez zdziwienie i je uruchamiające, osiągamy szczytową warstwę piramidy, kto bowiem posiada pojęcie przekonania, kontrastuje prawdę i fałsz, a zdolność ta manifestuje się właśnie w zdziwieniu i wystarczy do komunikowania się z innymi. Wystarczy bowiem, byśmy się naprowadzili na wspólny świat jako przedmiot rozmowy. Wspólny świat, świat niezależny od przekonań uczestników konwersacji jest więc dany, gdy konwersacja się toczy, jest zaś dany jako odpowiednik przekonań, które uznaliśmy za prawdziwe, uznaliśmy je natomiast za prawdziwe w opozycji do fałszywych, którą zrodziło zdziwienie. Znajdujemy więc na szczycie piramidy, że „pojęcie intersubiektywnego świata jest pojęciem świata obiektywnego, świata, o którym każdy uczestnik konwersacji może posiadać przekonanie”. A zatem, jak w dramatycznym powiedzeniu: kto posiadał jedno przekonanie, posiadał cały świat.

Część III (krytyczna): Racjonalność Davidsona. Davidsona odpowiedź na pytanie, na czym polega racjonalność zwierząt, czyli jego ujęcie racjonalności jest nieracjonalne. Mówię, że jest nieracjonalne, kierując się moim rozumieniem racjonalności przekonań - w terminach rokowania trafności przekonania oraz rokowania metody do niego prowadzącej, że przyniesie trafne przekonanie. Davidson ma inne rozumienie racjonalności - w terminach przyjmowania dowolnych postaw propozycyjalnych.

Sedno w tym właśnie, że Davidsona definicja racjonalności jest nieracjonalna. Przyjmijmy, że zgłasza on projektującą definicję racjonalności: odtąd przez racjonalność będę - ja, Davidson - rozumiał to a to. Ma do tego prawo, każdy z nas może zaprojektować znaczenie dowolnego słowa. Projekt taki, jak każdy projekt, niesie zmiany w środowisku - w tym przypadku, w środowisku języka, którym mówimy o racjonalności. A tu szkopuł: zmiany te dają więcej szkód niż korzyści, i nam, i Davidsonowi. Wyrażenie „racjonalny” jest bowiem w naszym przeddavidsonowskim języku jednym z wielu wyrażen hybrydowych, jest przymiotnikiem opisowo-oceniającym: racjonalny to taki a taki, przy tym taki, którego cenimy. Kto bredzi, wygłasza opinie bezzasadne, pogwałca najprostsze reguły wnioskowania, kto miota się, wykonuje niezborne ruchy itp., tego mamy za irracjonalnego, a w nastawieniu psychiatrycznym - za zaburzonego, i nie powstrzyma nas przed tą kwalifikacją trafna myśl Davidsona, że „możliwość irracjonalności zależy od dużego stopnia racjonalności”. Intencji teoretycznych Davidsona mogę się domyślać, obsłużenie tych intencji nie wymaga jednak odstępstwa od naszych racjonalnych zwyczajów językowych - Davidson mógłby mówić, na przykład, o zwierzętach sprawnych umysłowo itp.

Dokonawszy reformy języka, Davidson pozbawia siebie i nas - skoro wszystkie zachowania są racjonalne, choć niektóre są (by posłużyć się po-mysłowym idiomem) racjonalne raczej - narzędzia wyodrębniającego zachowania racjonalne z całej masy zwierzęcych zachowań. Zauważę przy sposobności, że rozwiązanie Davidsona prowadzi go do błędu doprawdy sztubackiego: powiedzieć bowiem, że „być racjonalnym to po prostu przyjmować postawy propozycjonalne” a potem, że „możliwość irracjonalności zależy od dużego stopnia racjonalności” to powiedzieć dwie rzeczy, z których łącznie, po niewyszukanych uzupełnieniach, wynika, że niektóre postawy propozycjonalne są irracjonalne, to zaś znaczy, że Davidson posługuje się słowem „racjonalny” na dwa różne sposoby.

Mamy zatem następującą sytuację: Davidsona definicja racjonalności jest, na gruncie zastanego przezeń rozumienia racjonalności, fałszywą definicję realną; jeśli zaś jest projektującą definicję wyrażenia „racjonalny” - jest niefortunna.

Na tym jednak nie koniec, a przeciwnie - początek. Błędna, bo za szeroka definicja racjonalności wymusza zbyt wąskie rozumienie języka, a to prowadzi Davidsona do szowinistycznego poglądu, że zwierzęta nieludzkie są nieracjonalne, bo nie językują po davidsonowemu. Wymowy tego poglądu nie oddala deklaracja Davidsona, że nie bada, kto jest kim, a bada tylko, kim jest ten, kto jest rozumny - tak, czy owak pies Normana Malcolma jest głupi, bo nie myśli, że kot wspiął się na dąb⁷. Davidsonowa definicja racjonalności jest więc, jak mawiał Arystoteles, *proton pseudos*, jest pieiwszą izeczą błędną w całej konstrukcji.

„Nasz ludzki język jest bogaty” - słusznie zapewnia Davidson, błędnie natomiast wiąże racjonalność z tym bogatym językiem. Znajduję trzy argumenty przeciw wiązaniu z nim, i tylko z nim, racjonalności. Mojej racjonalności wystarczy język uboższy, taki skądinąd, który przypomina języki zwierząt, lub - jeśli ktoś woli ruch w drugą stronę - taki, który przypominają zwierzęce audiowizualne i gestowe systemy komunikacji. A podobieństwo to pozwala mi wejść do jeszcze jednej wspólnej z nimi rodziny - do rodziny zwierząt z dyspozycją do racjonalności.

Zacznę od argumentu silniejszego, bo wewnętrznego. Davidson przyjmuje liberalny pogląd na związek myślenia z językiem⁸, nie domaga się bowiem efektywnego zdania dla każdej myśli, a tylko tego, by „umieć interpretować mowę i myśli innych”. Nie wolno mu więc usuwać mojej terierki Zuli ze społeczności organizmów komunikujących się językowo. Jeśli to nie są myśli, które Zula interpretuje, gdy ją wołam i upominam, jeśli to nie jest

⁷ Zob. tamże, s. 236-238.

⁸ Zob. tamże, s. 242.

postawa propozycyjnalna, której daje wyraz, gdy ostrzega warknięciem swoją siostrę przed zbliżaniem się do miski, to Davidson i ja należymy do różnych społeczności dyskursu, ale on wszedł do swojej przez zignorowanie tego, co już był powiedział.

Argument pierwszy zewnętrzny wygląda następująco: posiadanie przekonania wcale nie wymaga pojęcia przekonania; mówienie o przekonaniach, owszem, wymaga tego pojęcia. Podobnie, dowodzenie wcale nie wymaga pojęcia dowodu; co innego, rozprawianie o dowodach i kontrolowanie dowodów⁹. Gdy tylko opuszczę stołeczne miasto Warszawę i przyjadę do mojej wsi, pierwsza napotkana osoba skutecznie mi niejednego dowiedzie, choć pojęcia dowodu nigdy nie widziała. Mówiąc zaś bez przypowieści; uzależnianie biegłości co do przekonań od biegłości co do metaprzekonań, uzależnianie władania językiem od władania metajęzykiem, to produkt myślenia dwóch różnych, a osobnych sposobów mówienia - używania wyrażen z ich wymienianiem.

Argument zaś drugi zewnętrzny skracam do postaci oświadczenia; jeśli racjonalni są tylko ludzie, bo tylko oni są językowi, to nie znajduję odpowiedzi na pytanie, skąd się wzięła moja mowa i mój rozum. Pozostaje mi wówczas *Księga Rodzaju*.

Malownicza to księga, ale na tym koniec¹⁰.

⁹ Stanowisko to wzoruję na Ajdukiewicza refutacji sceptycyzmu - że mianowicie „co innego jest uzasadnić jakieś twierdzenie, a co innego wiedzieć, że się je uzasadniło” (K. Ajdukiewicz: *Zagadnienia i kierunki filozofii*, wyd. II. Warszawa 1983, s. 42; zob. też K. Ajdukiewicz: *O stosowaniu kryterium prawdy*, w: tenże: *Język i poznanie*, t. I, wyd. cyt., s. 11-13). Refutacja ta wydaje mi się nieskuteczna, ale wzorowane na wykorzystanym w niej rozłączeniu uniezależnienie żywienia przekonań od posiadania pojęcia przekonania sprawia na mnie wrażenie udanego.

¹⁰ Po napisaniu tego artykułu otrzymałem książkę Johna Graya: *Stłumione psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach*, przeł. C. Cieśliński. Warszawa 2003. Znajduję tam sugestywnie wyrażoną myśl mojego artykułu: „Technologia to nie ludzki artefakt: jest równie stara, jak życie na Ziemi” (s. 21).

MARCIN GOKIELI
Uniwersytet Warszawski

W OBRONIE TRANSEMPIRYZMU

Tekst ten jest próbą wyrażenia niezgody na myśli, zawarte w artykule Bohdana Chwedeńczuka przeciw transempirystom („Edukacja Filozoficzna” 36/2003). Pragnąłbym mu podziękować zarówno za pobudzenie do spisania niniejszych uwag, jak również - i przede wszystkim - za wzbudzenie we mnie przed wieloma laty zainteresowania problemem empiryzmu i filozofią Davida Hume'a w szczególności.

W artykule Chwedeńczuk [2003] odnajdujemy zwięzłą rekapitulację czynników, które skłaniają autora do uznania empiryzmu za właściwą pozycję filozoficzną. Autor podejmuje szereg manewrów, które mają przekonać czytelnika do uznania szczególnej roli zmysłów dla semantyki. W niniejszym tekście staram się wyłożyć powody, których nie jestem przez argumenty tam przedstawione przekonany. Przed omówieniem wspomnianego eseju sięgnę do klasycznego sformułowania pozycji empiryzmu, mianowicie *Badań dotyczących rozumu ludzkiego* Davida Hume'a. Postaram się pokazać, że Chwedeńczuk łączy z Humem nie tylko pogląd na semantykę; obaj popełniają pewien charakterystyczny błąd w rozumowaniu.

Hume'a odczytywać można na wiele sposobów. Jednym z nich jest przypisanie mu dążenia do stworzenia teorii z dziedziny psychologii spekulatywnej. Byłoby to badanie o charakterze naukowym, którego celem byłoby opisanie pewnych szczególnych obiektów w świecie: ludzkich jaźni. Nie ma powodów, by postulować jakiś szczególny stopień aprioryczności tych rozważań, choć filozoficzne założenia i implikacje okazują się tu niewątpliwie tak znaczące, jak ciekawe. Takie odczytanie tekstu wspierają fragmenty, w których postuluje się bogatą, szczegółową, i niejednorodną strukturę jaźni. Po pierwsze, na umysł składać ma się zdolność recepcji. To dzięki niej jesteśmy w stanie odbierać wrażenia. Żywsze spośród nich to impresje, mniej zaś wyraźne - *idee*, czy *myśli*. Dalej mamy maszynierię do manipulowania ideami: coś, co je zestawia ze sobą, porównuje, dokonuje operacji konstytuujących w tym ujęciu myślenie. Jest to element wyraźnie czynny. Warto zwrócić uwagę, że Hume bardzo silnie akcentuje tę cechę umysłu, szczegółowo ją analizując:

„Cnotliwego konia możemy sobie pomyśleć; możemy bowiem na podstawie znajomości własnych doznań pomyśleć sobie cnotę i połączyć ją z kształtem i postacią konia. Jednym słowem, cały materiał myślowy pochodzi z (...) wrażeń (...), a tylko połączenie ich i układ zależą od umysłu i woli”¹. *

¹ D. Hume: *Badaania dotyczące rozumu ludzkiego..* Warszawa 1977, s. 20.

„Idea Boga jako istoty nieskończenie rozumnej, mądrej i dobrej powstaje z refleksji nad czynnościami naszego własnego umysłu”².

Kolejnym elementem struktury umysłu musi być jeszcze zestaw kategorii, który pokieruje owym elementem czynnym. Ma on obejmować *podobieństwo, styczność w przestrzeni i czasie, oraz przyczynę*. Pełnią one rolę reguł, wedle których dokonywane są odpowiednie operacje.

Przedstawiona struktura argumentacji jest niejednorodna: czasem mamy do czynienia z perswazją, czasem ze wskazaniem na nośność eksplanacyjną postulowanego schematu, natrafiamy też na błyskotliwą analizę procesu rozumienia tekstu literackiego. Jeśli spojrzeć w ten sposób na stanowisko Hume’a, to okazuje się ono atrakcyjnym i aktualnym schematem działalności filozoficznej. Polegać miałyby ona na abstrakcyjnych, acz opartych o fakty badaniach, celem których byłoby szeroko zakrojone badanie rozumu. Być może adekwatnie dałoby się powiedzieć, że filozofia dąży do sformułowania schematu pojęciowego, w obrębie którego formułowano by hipotezy psychologiczne. Miałyby więc charakter *empiryczny*, jej źródłem nie byłyby wyconcypowane, ‘rozumowe’ prawidła i zasady funkcjonowania świata czy myśli, lecz próba zrozumienia mechanizmu funkcjonowania rzeczywistego zjawiska, jakim jest ludzka psychika.

Jednym z najciekawszych elementów tak rozumianego przedsięwzięcia Hume’a jest jego ujęcie semantyki myśli. Myślenie realizowane jest za pośrednictwem *idei*, które z kolei są *kopiami impresji*. Fakt, że słowa czy myśli znaczą, odnoszą się do rzeczy czy sytuacji, jest tłumaczony za pośrednictwem podobieństwa pomiędzy tymi dwoma rodzajami przedmiotów umysłu: myślenie, że samochody są żółte ostatecznie ma być swego rodzaju widzeniem żółtego samochodu. Przed takim rozwiązaniem rysuje się wiele przeszkód: wspomnijmy choćby o tym, że nie bardzo widać sposób na odanie kwantyfikacji i innych logicznych komponentów zdań. Wszak różnica pomiędzy twierdzeniami ‘śnieg jest biały’ i ‘śnieg nie jest biały’ nie polega na przedmiotach, o których twierdzenie to mówi.

Tym, co interesujące, jest jednak sama próba zbudowania teorii semantycznej. Mamy do czynienia z postawieniem problemu źródła znaczenia, jakie przysługuje myślom, oraz próbą konkretnego rozwiązania go. Prawdziwość teorii obrazkowej jest mniej ważna niż zbudowanie stanowiska, w obrębie którego można postulować i krytykować różnorakie teorie semantyczne. Na tym przecież ma polegać filozoficzny charakter teorii.

Tu jednak właśnie pojawia się pewien wyłom w myśli Hume’a. Stwierdziwszy, że idee to kopie impresji, zaś znaczenie słów pochodzi od skorelowanych z nimi idei, wnioskuje, iż jedyne sensowne wyrażenia to te, które

² Tamże, s. 21.

odpowiadają doznawanym przez nas odczuciom. Dzięki temu może on przeprowadzić swą słynną krytykę pojęć przyczyny, tożsamości, wartości moralnej. Jest ona bardzo silna i radykalna: okazuje się, że odpowiadających tym pojęciom obiektów w świecie nie ma i być nie może. Badania ukazały, czym w istocie jest semantyka, i udowodniły, że nie może istnieć coś takiego jak *zależności przyczynowe*. Zdania stwierdzające ich zachodzenie okazują się więc bezsensowne, co najwyżej możemy zreinterpretować je jako wypowiedzi dotyczące zjawisk z innego porządku.

Odrzucenie pojęcia przyczyny odbywa się w kilku krokach. Najpierw stwierdza się, że wszelkie poznania dzielą się na stwierdzenia *stosunków pomiędzy ideami* oraz *faktów*. Te pierwsze to prawdy matematyczne i logiczne. Drugie nie są określone w sposób pozytywny. Hume zdaje się zakładać, że dysponujemy jakimś intuicyjnym rozumieniem pojęcia faktu. Dowiadujemy się natomiast, że „żaden fakt nie wyklucza możliwości faktu przeciwnego, ten bowiem nigdy nie może zawierać sprzeczności, a umysł... go pojmuje, jakby był całkowicie zgodny z rzeczywistością. Nadaremnie wykazywalibyśmy przeto demonstracyjnie jego fałszywość”. Następnie Hume stwierdza, że „przyczyny i skutki możemy poznać nie na podstawie rozumu, lecz tylko za pomocą doświadczenia”, czyli, że stwierdzenia zależności przyczynowych nie wyrażają analitycznych zależności pomiędzy ideami. Ostatecznie, zauważywszy, że do wyciągania wniosków z doświadczenia potrzebne jest założenie tego, jakie zależności przyczynowe zachodzą w świecie, dochodzi do wniosku, że nie ma możliwości racjonalnego ugruntowania tego rodzaju poznania. Mówienie o przyczynach jest tylko efektem pewnego swoistego uczucia, jakiego doznajemy przy następowaniu zjawisk podobnych. Być może sensowne byłoby stwierdzenie, że słowo ‘przyczyna’ jest nazwą tej swoistej impresji. *Bycie przyczyną* nie jest nazwą relacji zachodzącej między przedmiotami, lecz niezależnym bytem: staje się doznaniem, takim samym atomem mentalistycznego świata Hume’a, jak czerwień, czy smak dyni.

Dla potrzeb niniejszego omówienia istotne są konsekwencje przyjęcia empirystycznej maksymy. ‘Bycie przyczyną’ może być wyłącznie nazwą uczucia, impresji czy ich zestawu. Wobec tego nie mogą istnieć *przyczyny uczuć*, jest to na gruncie Hume’owskiej teorii oksymoron nie mniej rażący niż *czerwień pisku*. Można sądzić, że ma to być jedynie ekstrawagancja, swoisty wyraz temperamentu autora: negatywna klasyfikacja, która nie pociąga za sobą poważniejszej konsekwencji teoretycznej. Sprawa jest jednak poważniejsza: takie ujęcie każe nam zrezygnować z bogatej struktury umysłu, do przyjęcia której namówił nas Hume - filozof empiryczny. Wszak miała tam być o władzach umysłu: a czymże jest władza, jak nie powodo-

waniem pewnych skutków w danej dziedzinie? Hume konsekwentnie twierdzi, że nie ma nic takiego jak czynności woli:

„Na (...) trudność natrafiamy również i wtedy, gdy rozpatrujemy oddziaływanie umysłu na ciało; widzimy mianowicie, że ruch ciała następuje po akcie woli, nie jesteśmy w stanie dostrzec czy pojąć węzła, który wiązałby ten ruch z aktem woli, ani energii, dzięki której umysł wytwarza ten skutek. Władza woli nad własnymi jej zdolnościami i ideami nie jest ani odrobinę bardziej zrozumiała. Tak więc w ogóle w całym wszechświecie nie występuje ani jeden przypadek związku, który moglibyśmy uchwycić”³.

Ceną za konsekwencję jest jednak spójność. Teza o pozornym charakterze pojęcia przyczyny wynika bowiem z tezy o sprowadzalności idei do impresji. Zaś argumentując na jej rzecz Hume bez ograniczeń odwoływał się do *czynności umysłu*. Dobrym przykładem będzie cytowany powyżej fragment opisujący możliwość wywiedzenia idei Boga z potocznie nam dostępnych obserwacji: dowodem na to, że idee są kopiami impresji jest to, że możemy wyjaśnić treść pozornie nieempirycznych idei poprzez odwołanie do *czynności umysłu*. Również przy analizie słynnej kwestii 'brakującego odcienia błękitu', *umiejętności i działania* okazują się mieć kluczowy charakter:

„Pytam się, czy jest rzeczą możliwą, by osoba ta za pomocą swojej własnej wyobraźni wypełniła tę lukę i wytworzyła sobie ideę tego właśnie odcienia”⁴.

Zresztą pewne oznaki niekonsekwencji są wyraźne już na początku budowania systemu. Na początku rozdziału długiego *Badań* Hume określa myśli jako rodzaj percepcji:

„Słabsze i mniej żywe percepcje nazywają się zwykle myślami (...)”⁵.

Jest to bardzo nieintuicyjne: wszak myśli nie są czymś, co nam się przydarza, lecz narzędziem i wynikiem naszych świadomych działań. Być może więc pasywny model umysłu jest założony już w punkcie wyjścia.

Hume każe nam porzucić nie tylko potoczne intuicje, ale i ciekawe ujęcia teoretyczne w imię żelaznej zasady swej semantyki. Stojąc w obliczu sprzeczności pomiędzy teorią i danymi, z jakich ma ona zdać sprawę, Hume optuje za teorią w iście heglowskim stylu.

Wskazany przez mnie problem bierze się z pomieszania dwóch zasadniczo odmiennych stanowisk: *empiryzmu semantycznego* i *empiryzmu metodologicznego*, który może stosowniej byłoby nazwać *naturalizmem*. Pierwsze z tych stanowisk głosi, że znacznie wyrażen jest redukowalne do zbioru świadectw czy danych zmysłowych, jakie uprawomocniają jego użycie. Do

³ Tamże, s. 90.

⁴ Tamże, s. 22.

⁵ Tamże, s. 18.

zrekonstruowania drugiego z tych stanowisk trzeba odwołać się do takich maksym, jak wrażliwość na zjawiska obecne w świecie materialnym, a w szczególności świadectwa nauk szczegółowych czy 'empirycznych'. W odróżnieniu od prezentowanej opcji semantycznej nie jest to wyrażnie sformułowana teza, lecz raczej luźny zbiór zasad i nastawień, jakie przejawiają się w twórczości filozoficznej niektórych autorów.

Programowy tekst Chwedeńczuka jest wyrazem akcesu do stanowiska Hume'a. Znajdziemy w nim pomysł empirycznego ujmowania problemów filozofii: semantykę autor ma traktować jako „kwestię empiryczną, podobnie jak kwestię natury trawienia, czy grawitacji”⁶. Jest też empiryzm semantyczny: „wyrażenie mojego języka ma znaczenie tylko wtedy, gdy jest mu przyporządkowane, wprost lub niewprost świadectwo zmysłów”⁶.

Chwedeńczuk rekonstruuje spór empiryzmu ze stanowiskiem, któremu nadaje miano *transempiryzmu*. Uwzględnia dwie płaszczyzny sporu, epistemologiczną („tylko wtedy wiem, że coś się dzieje, gdy mam tego świadectwo zmysłów”⁸) oraz semantyczną („wyrażenie mego języka ma znaczenie tylko wtedy, gdy jest mu przyporządkowane (...) świadectwo zmysłów”). Spór ten okazuje się w obu wersjach filozoficznie nierozstrzygalny. Dzieje się tak dlatego, że wszelka próba argumentacji musi korzystać ze środków epistemicznych i semantycznych, wobec czego musi zakładać jakieś jego rozstrzygnięcie. Autor porzuca więc abstrakcyjne podejście filozoficzne i nadzieje na pojęciowe rozwiązanie problemów Poznania czy Semantyki. Wobec tego uzasadnienie jego stanowiska ma mieć charakter nie tyle pojęciowy, co empiryczny. Ogranicza pole badań do takiego języka, jakim rzeczywiście się posługujemy. Próbuje uzasadnić empiryzm semantyczny jako *hipotezę empiryczną*: wykazać, że języki naturalne posiadają właściwe im moce semantyczne dzięki korelacji pomiędzy wyrażeniami a doznaniem zmysłowymi. W niniejszym tekście postaram się przekonać Czytelnika, że rozumowanie Chwedeńczuka jest w czterech newralgicznych punktach niekonkluzywne.

1. Pierwszy argument opiera się na intuicjach związanych z procesem nabywania języka. Otóż jest faktem niezbitym, choć zaledwie empirycznym, że kluczową rolę odgrywają dlań bodźce, jaki odbiera podmiot.

„Przyswajanie znaczeń słów musi ostatecznie opierać się na świadectwie zmysłów (...). Sama nauka odkryła (...), że jedynym źródłem sensu (...) są bodźce odbierane przez receptory zmysłowe”⁹.

⁶ B. Chwedeńczuk: *Przeciw transempiryzmowi*. „Edukacja Filozoficzna” nr 36/2003, s. 64.

⁷ Tamże, s. 65.

⁸ Tamże, s. 63.

⁹ Tamże, s. 65.

Jednak to, że przyswajanie znaczeń musi się ostatecznie opierać na świadectwie zmysłów, nie znaczy, że poprawna jest teoria przypisująca zmysłowy charakter badanemu obiektowi. Fakt, że przyswajamy sobie wiedzę o budowie kolumny opierając się na świadectwie zmysłów, nie świadczy, że jest ona zbudowana z wrażeń czy przez nie konstytuowana. Związek z doznaniem wynika raczej z własności *naszego uczenia się* niż z cech badanego obiektu.

W odpowiedzi na ten zarzut można by powiedzieć, że być może przedmioty mają ostatecznie naturę bliską doznaniom. Inspirację dostarczyliby tu Hume czy Quine, którzy podsuną sugestię, iż język fizyki to zaledwie wygodny sposób ujmowania doznań; zaś kolumny, kamyczki, warany czy płody kangura mają jednak mieć naturę zmysłową. Tego rodzaju stanowisko będzie bardzo wyraźnym sposobem stwierdzenia, że „rzeczywistość ma naturę umysłu lub jego stanu czy wytworu”¹⁰ - czyli zdeklarowania się po stronie transempiryzmu.

2. Przesłanką kolejnego argumentu jest społeczny charakter odnoszącej sukcesy poznawcze nauki. Koniecznym warunkiem nauki ma zaś być współpraca badaczy, z kolei zaś warunkiem jej możliwości - ugruntowany empirycznie język:

„Nie sposób wyjaśnić sukcesów poznawczych nauki, gdy pomija się fakt, że jest ona produktem współpracy uczonych, a nie da się opisać tej współpracy inaczej niż jako działalności przebiegającej we wspólnym środowisku, w środowisku wspólnego języka, nie można zaś wskazać innego wspólnego języka niż język, dla którego źródłem i barierą sensu jest doświadczenie. I podobnie, trudno o lepsze wyjaśnienie braku (...) sukcesów poznawczych filozofii, niż niewyszukana konstatacja, że jest to działalność owocująca ogromnym bogactwem wypowiedzi pozbawionych związku z doświadczeniem, a więc pozbawionych znaczenia”¹¹.

Rozumowanie to opiera się na analizie zjawiska komunikacji. Przy utożsamieniu znaczenia z doznaniem interpersonalna stałość znaczeń będzie zrozumiała, o ile przyjmiemy stałość doznań przy podobieństwie bodźców. Ten zaś element możemy wyjaśnić odwołując się na przykład do teorii ewolucji. Czy empiryzm semantyczny spełni wymogi, jakie stawia ten argument? Do wyjaśnienia omawianego fenomenu potrzebny jest *naturalizm*, czy *realizm pojęciowy*: teza, że nasze pojęcia odpowiadają przedmiotom ze świata fizycznego. Można by sądzić, że empiryzm jest w stanie dostarczyć ugruntowania tego stanowiska, jednak dzieje dwudziestowiecznych kontrowersji w semantyce stawiają te nadzieje pod poważnym znakiem zapytania. Nauka

¹⁰ Tamże, s. 63, przypis 2.

¹¹ Tamże, s. 66.

wprowadza podziały niesprowadzalne do pobudzeń zmysłowych podmiotu. Dowodem na to niech będzie porażka Hume'owskich prób eksplikacji pojęcia *przyczyny* w terminach sensualistycznych, czy - z prób bardziej współczesnych - losy poglądów wyrażonych przez Carnapa w *Logische Aufbau der Welt*. Odkurzenie zaś takiego programu wymaga nie tylko deklaracji pojęciowych, lecz przeprowadzenia porzuconego przez Carnapa programu utożsamienia znaczenia wyrażen (potocznej i naukowej) fizyki w terminach doznań. Póki nie widać końca tej pracy, lub przynajmniej na ów koniec nadziei, póty nie ma wystarczającego powodu, by wypierać semantykę *warunków prawdziwości* przez *warunki stwierdzalności*. Ta ostatnia ma wyraźne zalety, jako że daje klarowny obraz związku między epistemologią a semantyką zdań. Nie widać jednak, jak miałyby ona ugruntować naturalizm. A spełnienia takiej roli wymaga omawiany fragment rozumowania Chwedeńczuka.

3. Kolejny aspekt argumentacji ma charakter swoistego eksperymentu. Autor bierze rzeczywiście użyte zdanie, i rozważa związek pomiędzy posiadaniem przez niego znaczenia a treścią empiryczną.

„Sięgam na chybił trafił 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. Wybieram: '«Ja» to czysta świadomość towarzysząca wszelkim pojęciom'. Jeśli znaczy to tyle co: 'Każdego pojęcia używa jakiś człowiek', wiem, co to znaczy. Wiem też od razu, tak sparafrazowane zdanie jest fałszywe, istnieją bowiem pojęcia, których używa mój komputer (...); istnieją też pojęcia, których używa mój pies. Jeśli zaś taka parafraza jest niestosowna, niczego nie wiem, nie znam bowiem (...) ani warunków użycia (...) wyrażenia 'czysta świadomość', ani tego, jak ma wyglądać relacja pomiędzy czystą świadomością a wszelkim pojęciem, by być relacją towarzyszenia. Gdy nie mam oparcia w doświadczeniu, wszystko mi wolno. Lecz nie bez kosztów, bo za cenę obracania pustymi słowami"¹².

Czym jest jednak powiedzenie, że każde pojęcie sensowne pojęcie jest powiązane z doznaniem, jeśli nie stwierdzeniem, że każdemu pojęciu towarzyszy świadomość? *Doznanie* jest zawsze czymś doznaniem, doznanie musi być świadome. Tak więc teza Heideggera jest twierdzeniem, pod którym każdy empirysta powinien się ochoczo podpisać - wbrew przekonaniu, że pojęciami mogą operować komputery (o ile uznamy, że są nieświadome). Zwolennik znaczenia jako warunków prawdziwości może się jej zaś przeciwstawiać. Dla niego bycie pojęciem to kwestia regularnych korelacji pomiędzy stanem świata a wartością logiczną zdań.

¹² Tamże, s. 66.

Można by tu oponować, że empirysta nie musi postulować *fenomenalnego aspektu* stanów komputera, lecz jedynie stałe powiązanie pomiędzy owymi stanami a dostępnymi mu empirycznie, poprzez urządzenia wprowadzania danych, zjawiskami. Jest to w moim przekonaniu całkiem adekwatne podejście do problemu. Szkopuł leży jednak w tym, iż nie jest ono zgodne z empiryzmem semantycznym. Żeby skonstruować wskazaną powyżej semantykę potrzeba założenia wszelkich danych nauk, czyli przynajmniej *naturalistycznej metafizyki*. Ta zaś, podobnie jak jej mniej scjentystycznie wystrojone siostry, pada ofiarą *empirystycznego kryterium znaczenia*. Znów jest to podejście spełniające wymogi naturalizmu, a nie empiryzmu.

4. Chwedeńczuk zastanawia się, czy jego koncepcji nie można by postawić zarzutu samospełniającego się proroctwa. W sformułowaniu tej trudności pobrzmiewają echa paradoksu analizy¹³. Otóż omawianiu zagadnień semantycznych przez empirystów można zarzucić to, iż zakładają one właściwą im semantykę. W tej sytuacji argumenty przeciw ES byłyby przez jego zwolenników dyskredytowane dlatego, że proponowane przez nie definicje znaczenia nie wskazują na treść empiryczną jako konstytutywny czynnik semantyki. Taka argumentacja jest jednak kolistą. Proponowana odpowiedź odwołuje się do odróżnienia pomiędzy *kryterium bycia* wyrażeniem *znaczącym*, zbiorem warunków, przy spełnieniu których wyrażenie ma znaczenie, a *kryterium znaczenia*, czyli zbiorem warunków czy czynników określających treść wyrażenia. Sformułowania Chwedeńczuka można rozumieć jako sugestie, że związek z doznaniem zmysłowymi jest warunkiem koniecznym posiadania znaczenia, ale wrażenia nie konstytuują treści pojęć.

„Definiujesz (...) 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, choć chciałbym (...). Nie stać mnie na definicję, gdybym ją wszakże miał, zadbałbym o to (...) by definicja znaczenia była niezależna od (...) opisu warunków, pod jakimi wyrażenie ma znaczenie. W danym mi położeniu posługuję się przednaukowym pojęciem znaczenia, które rzecz jasna daje mi pewne wytyczne co do treści tego pojęcia na przykład taką, że rozumieć wyrażenie, czyli mieć do czynienia z wyrażeniem wyposażonym w znaczenie, gdy jest to zdanie, to znać warunki jego prawdziwości, a gdy słowo rozpoznawać oznaczaną przez nie rzecz a moja hipoteza semantyczna wskazuje warunek, pod którym owym wytycznym pojęciowym staje się zadość”¹⁴.

Broniąc się przed zarzutem paradoksu analizy, Chwedeńczuk odróżnia swoje stanowisko od weryfikacjonizmu. Twierdzi, że jego empiryzm ma

¹³ Patrz np. A. J. Ayer: *Filozofia XX wieku*. Warszawa 1997, s. 59.

¹⁴ B. Chwedeńczuk, op. cit., s. 67.

dostarczać kryterium identyczności znaczeń, lecz jest jedynie warunkiem koniecznym *posiadania znaczenia*.

Czy taki osłabiony program ma szanse realizacji? Na początek należałoby wskazać, że spójność wskazanych przez autora wytycznych semantyki stoi pod znakiem zapytania. Skoro warunkiem rozumienia słowa ma być umiejętność *rozpoznania* rzeczy jaką ono nazywa, to warunkiem rozumienia zdania - ostatecznie stanowiącego spłot nazw - powinna być *umiejętność sprawdzenia wartości logicznej zdania*. W przeciwnym wypadku tracimy możliwość zaspokojenia podstawowego postulatu teorii semantycznej, jaką jest warunek *kompozycyjności* Fregego. Głosi on, że własności semantyczne zdania muszą być funkcją wartości semantycznej jego składników. Jeśli odrzucimy podany warunek sensowności nazw, nie pozostaje nam żaden związek pomiędzy doznaniem a semantyką, trudno więc będzie taką teorię nazwać empiryzmem. Z kolei zrezygnowanie z warunkowoprawdziwościowego ujęcia znaczenia zdań spowoduje, że takie stanowisko przestaje być odróżnialne od standardowego weryfikacjonizmu, przed przyjęciem którego Chwedeńczuk broni się w tym fragmencie swego artykułu.

Paradoksalnie, teza Chwedeńczuka zdaje się to sprowadzać do odrzuconej przezeń parafrazy Heideggera: wrażenia nie konstytuują może *treści* pojęcia, ale muszą mu stale towarzyszyć. Pojęcie jest pojęciem o tyle, o towarzyszy mu doznająca jaźń czy świadomość - czysta, bo nieokreślona co do treści i dla tej ostatniej niekonstytutywna.

*

W obu tekstach - klasycznym traktacie i współczesnym eseju - autorzy popełniają podobny błąd. Są skłonni zaakceptować naturalizm, potrzebują jednak uzasadnienia dla tego ruchu. Trudno zaś, by było ono empiryczne: wszak o zakres empiryczności spór się toczy. Jedynym uznanym przez nich źródłem aprioryczności jest zaś znaczenie. Rozwiązaniem okazuje się więc ugruntowanie metafizyki w semantyce. Empiryzm semantyczny ma za zadanie wykazać, iż naturalistyczny obraz świata jest nie tylko prawdziwy, lecz prawdziwy apriorycznie, więc konieczny.

Sam pomysł tego rodzaju dedukcji budzi wątpliwości. Wszak semantyka ma być nauką empiryczną, wobec czego może ona co najwyżej zakładać, a nie uzasadniać jakiś metafizyczny obraz świata. Nie będzie w obrębie niniejszej polemiki niczym oryginalnym powiedzieć, że zrab filozofii Hume'a ma charakter jak najbardziej aktualny: nie powinno więc dziwić, że pułapki, w jakie wpadł klasyk wciąż grożą jego dzisiejszym kontynuatorom.

Empiryzm jest wyrazem pewnego marzenia: marzenia, by w jednoznaczny sposób zidentyfikować *bezsens*. Nadzieja na przeprowadzenie tego przedsięwzięcia była i wciąż jest czerpana z dynamicznego rozwoju nauk, których sukces jest niewątpliwie umiejętnością patrzenia, obserwowania i widzenia

świata. Jak to się dzieje, że skuteczność stwierdzania rośnie ze skutecznością patrzenia? Zależność ta stanie się bezproblemową gdy przyjmiemy, że *patrzenie jest treścią mowy*. Pozwala to skazać wypowiedzi o rzeczach niedostęgalnych na jednoznaczną banicję nie fałszu nawet, lecz bezsensu. Bycia jedynie głosem, a nie mową; bo mowa to głos, przez który każdy umie patrzeć.

Marzenia mają jednak wady; realizowanie ich jest trudną sztuką. Żeby *zobaczyć*, nie wystarczy patrzenie: obiekt musi istnieć w świecie. Potrzebny jest nie tylko sposób patrzenia, lecz i przedmiot, który ma być widziany. Właśnie trafne spostrzeżenie go jest kryterium adekwatności oglądania. Powiązanie zdania z empirycznym świadectwem stanowi ważne osiągnięcie, jest nierzadko efektem wielu wysiłków: tak na przykład było z hipotezą atomistyczną Demokryta, która nie miała szans na potwierdzenie przez wiele setek lat. Nie jest to przypadek odosobniony. Tak w fizyce, jak i w psychologii czy etyce najpierw przyjmujemy zestaw kategorii, a dopiero potem opanowujemy - często bardzo niedoskonałe - metody empirycznego ich stosowania.

Jeśli bezsens jest złem, to należy go wyplenić. Jednak by usunąć zło marzeniem, potrzeba więcej szczęśliwego trafu, niż nam go świat empiryczny dostarczyć może. Zmysły są potężnym sprzymierzeńcem, również w walce z tym niecnym przeciwnikiem. Nie staną się jednak światem, przestrzenią możliwego sporu. One zaledwie z rzeczywiście bytującym światem pośredniczą. Empiryzmowi, rozumianemu jako szacunek dla zmysłów, potrzebny jest więc semantyczny transempiryzm: twierdzenie, że zmysły pośredniczą w spostrzeganiu rzeczy, do których nasze słowa się odnoszą.

WITOLD M. NOWAK

Uniwersytet Rzeszowski

W KWESTII TAK ZWANEJ INTEGRALNEJ KONCEPCJI FILOZOFII

Współczesny status filozofii w kulturze określa przede wszystkim jej obecność na uniwersytecie¹. Jest ona jedną z wielu względnie autonomicznych i specjalistycznych dziedzin wiedzy. Nie otacza jej aura pierwszeństwa względem pozostałych dziedzin, która towarzyszyła filozofii w ciągu długich wieków jej istnienia i która czyniła z niej - obok literatury narodowej - jeden z dwóch filarów uniwersytetu nowożytnego, zwłaszcza wzoru Humboldtowskiego². Instytucjonalizacja filozofii i filozofowania, która dokonała się w dojrzałym średniowieczu, okazała się procesem problematycznym i wymagającym komentarzy. Komentarze takie pojawiały się od czasu do czasu, zarówno *extra* - co bardziej oczywiste - jak i *intra muros* akademii. Te pierwsze wyrastały z wyrazistego dostrzeżenia ograniczeń filozofii uniwersyteckiej; niekiedy zabarwione były resentymentami. Te drugie, o wiele rzadsze głosy, raczej fragmenty niż opracowane opinie, zdawały sprawę z doświadczenia akademickich filozofów i nauczycieli filozofii. W obu typach głosów wyrażała się gra interesów, zarówno grupowych, jak i prywatnych. Niekiedy jednakże wznosiły się one ponad ten poziom i dochodziła w nich do głosu idea, którą można by nazwać „ideą filozofii” lub - za Kantem - „Ideą filozofa”.

Filozofia to dla Kanta „doktryna i ćwiczenie mądrości (nie zwyczajna wiedza)”. Ową mądrość przedstawia Kant w postaci mędrca; w tym właśnie kontekście mówi o Idei filozofa, stanowiącej normę idealną dla filozofujących. Zbliżyli się do niej niektórzy starożytni: „ukryta Idea filozofii od dawna była obecna wśród ludzi. Ale oni albo jej nie zrozumieli, albo uznali ją za przyczynę do erudycji. Jeśli przyjrzymy się starożytnym filozofom, takim jak Epikur, Zenon, Sokrates itd., to zobaczymy, że zasadniczym celem ich wiedzy było przeznaczenie człowieka i środki do jego zrealizowania. Pozostali oni zatem dużo bardziej wierni prawdziwej Idei filozofa, niż to miało miejsce w czasach nowożytnych, gdzie nie spotyka się filozofów innych niż

¹ Zob. H.-M. Baumgartner *Rozum skończony. Ku rozumieniu filozofii przez siebie samą*, przeł. A. M. Kaniowski. Warszawa 1996, s. 69-94; R. Rorty: *Sprofesjonalizowana filozofia a kultura transcendentna*, w: Tenże: *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972-1980*, przeł. Cz. Karkowski, przekład przejrzał i przedmową opatrzył A. Szahaj. Warszawa 1998, s. 103-114; M. Kwiek: *Filozofia a nauka i literatura w ponowoczesności*. „Principia”, t. XXI-XXH, 1998, s. 159-176.

² Na temat pozycji fakultetu filozoficznego w ramach uniwersytetu Humboldtowskiego zob. H. Schnädelbach: *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 1992, s. 42-59.

artyści rozumu”³. Owi „artyści rozumu”, o których mówi Kant, to myśliciele zainteresowani jedynie pytaniem „Co mogę wiedzieć?”, podczas gdy program filozoficzny Kanta przebiega pod znakiem mądrości. Ważniejszymi pytaniami okazują się w nim pytania: „Co powinienem robić?”, „Na co wolno mi mieć nadzieję?” i „Czym jest człowiek?”. Rozum praktyczny ma prymat nad rozumem teoretycznym, ponieważ „wszelkie zainteresowanie jest ostatecznie praktyczne”⁴. Celem zaś filozofowania jest nie tylko doskonalenie się w dialektyce, lecz praktyczne ćwiczenie mądrości. Warto dodać, iż życie Kanta jest obszernym świadectwem owej ascetyki, którą uważał za *signum* prawdziwego filozofowania⁵.

Uwagi Kanta przypominają o wymiarze filozofowania, który był równie rzadko akcentowany w XVIII w., co dziś - ale który miał swoje świetne czasy. Współczesne badania nad filozofią antyczną pozwoliły dostrzec, że w jej ramach filozofia zdecydowanie wykraczała poza sam tylko dyskurs w stronę ćwiczenia duchowego i filozoficznego sposobu życia. Na takie pojmowanie filozofii w antyku zwrócił uwagę zwłaszcza francuski historyk filozofii P. Hadot, między innymi w pracach *Filozofia jako ćwiczenie duchowe* oraz *Czym jest filozofia starożytna?* Autor skupiał się na analizie filozofii starożytnej (tu zaś punktem wyjścia były dlań badania nad stoicyzmem), ale jego wnioski mają charakter uniwersalny: odnoszą się - gdy pyta on, czym winno być filozofowanie - do całych dziejów filozofii europejskiej⁶. Dzieje te bowiem można opisać jako proces wielowiekowego odchodzenia i licznych powrotów (u różnych autorów) tzw. integralnej koncepcji filozofii.

Hadot w swych interpretacjach antyku mówi właśnie o integralnej koncepcji filozofii, a więc takiej, która kładzie nacisk nie tylko na stronę dyskursywną filozofowania, lecz również na filozoficzną *praxis*. Taka „całościowa” koncepcja filozofii panowała, jego zdaniem, w starożytności⁷. Podążając

³ Cyt. za: P. Hadot: *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański. Warszawa 2000, s. 334.

⁴ Cyt. za: P. Hadot: *Czym jest filozofia starożytna?*, s. 337.

⁵ Zob. T. de Quincey: *Ostatnie dni Immanuela Kanta*, przełożył, wstępem i posłowiem opatrzył A. Przybysławski. Kraków 1996. Integralność życia Kanta z jego filozofią stała się przedmiotem rozważań wielu komentatorów. Ch. Buhler zinterpretowała życie Kanta jako przykład życia, które jest tylko podkładką dzieła i w którym „wszystko jest oceniane w odniesieniu do tego, co ma być osiągnięte” (zob. Ch. Buhler: *Bieg życia ludzkiego*, przeł. E. Cichy i J. Jarosz. Warszawa 1999, s. 398).

⁶ Oryginalną próbę obrony jedności europejskiego filozofowania przedstawił K. Albert we *Wprowadzeniu do filozoficznej mistyki*, przeł. J. Marzęcki. Kety 2000. Doświadczenie jedności „ja” i zasady świata mające charakter *intuitio mystica* jest dla Alberta korzeniem wszelkiej filozofii. Linia owej filozoficznej mistyki ciągle czeka na dokładniejszą prezentację. Na temat mistycznych aspektów filozofowania interesująco pisze A. Peperzak w *Fenomenologicznych zapiskach o różnicy pomiędzy literaturą i filozofią*. „Logos i Ethos”, 2/1992, s. 29-42.

⁷ Do prac francuskiego filozofa nawiązuje J. Domański (zob. J. Domański: *Metamorfozy pojęcia filozofii*, przedmową poprzedził P. Hadot, przeł. Z. Mroczkowska i M. Bujko. Warszawa 1996. Pomimo skromnego tytułu książki autor omawia szersze spektrum zagadnień aniżeli tylko historia terminów). Całe dzieje filozofii jako dzieje filozofowania ukazał D. W. F. Hamlyn w książce *Being a Philosopher*.

za główną ideą Hadota spróbujmy przyjrzeć się pokrótce, jaki obraz dziejów filozofii wyłania się z jej perspektywy.

Filozofia w zachodnim rozumieniu zrodziła się w Grecji jako teoretyczny namysł nad światem. Zdaniem licznych badaczy, jej istotą była *theoria*, bezinteresowny ogląd. Według E. Husserla, to Grecy jako pierwsi spojrzeli na świat jako na zagadkę do rozwiązania i zaczęli ją rozwiązywać bez względu na jakiegokolwiek korzyści praktyczne. Zgodnie z tą interpretacją można rzec, iż filozofia była u zarania załącznikiem nauki. Ta bezinteresowność i naukowość stanowiła dla wielu chlubny wyjątek i wyróżnik myśli Zachodu i odróżniała ją do pewnego stopnia od tzw. filozofii Wschodu: indyjskiej czy chińskiej. Te ostatnie - zwłaszcza myśl buddyjska - nieustannie miały na względzie przede wszystkim cel praktyczny i życiowy, jakim było osiągnięcie zbawienia przez człowieka⁸.

Nie należy jednak przeoczać, że filozofia grecka miała od zarania, obok aspektu naukowego, swój aspekt mądrościowy i praktyczny. Filozofowie mianowicie akcentowali konieczność wejścia przez adepta filozofii na drogę mądrościowego życia. Życie takie, a więc codzienne ćwiczenie się w drodze do doskonałości, było niezbędnym warunkiem uzyskiwania wglądów „teoretycznych”. Filozofia w starożytności traktowana była zatem - powiedzmy raz jeszcze - nie tylko jako sam dyskurs, lecz także jako rodzaj praktyki i ćwiczenia. Akcentował to już Sokrates, za nim Platon, a również Arystoteles - wbrew pozorom, które skłaniały do traktowania go jako prototypu nowożytnego naukowca - nie stanowi pod tym względem wyjątku. Wraz z rozwojem myśli greckiej traktowanie filozofowania jako wyboru drogi życiowej zyskiwało na znaczeniu, a apogeum takiego podejścia przypada na okres szkół hellenistycznych. Nowsze badania nad głównym dziełem M. Aureliusza dowiodły na przykład, że wyrosło ono z prywatnego ćwiczenia się w przestrzeganiu zasad stoickich, którego zapis nie był przeznaczony do wydania⁹.

The History of a Practice. Routledge, New York and London 1992. Hamlyn osadza filozofowanie w kontekście czasowym i społecznym oraz śledzi związki filozofowania z instytucjami społecznymi.

⁸ I. Kania: *Ścieżka nocy*, wybór i opracowanie Ł. Tischner. Kraków 2001. Według Kani buddyzm to „przede wszystkim doktryna zbawienia. Buddyzm nigdy nie interesował się dociekaniem nad początkiem, *arche*. Sam Budda odradzał mnichom dociekanie tych spraw; twierdził, że nie mają one sensu, ponieważ nie są do niczego potrzebne. Jeżeli nawet dowiedzielibyście się, skąd świat powstał - mówił - nie zmienia to ani na jotę waszej sytuacji egzystencjalnej, która jest cierpieniem i z której musicie się uwolnić” (s. 12-13).

⁹ Zob. R. B. Rutheford: *The 'Meditations' of Marcus Aurelius. A Study*. Clarendon Press, Oxford 1989, s. 8-21. Podobnie dzieło cesarza-stoika interpretuje Hadot (zob. np. jego książkę *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański. Warszawa 1992. Dla Hadota dzieło M. Aureliusza to *hypomnemata*- zapisane ćwiczenia duchowe).

Nowa perspektywa, jaką wyznaczyły badania Hadota skłoniła starożytników do uwzględniania szerszego spektrum źródeł. Skoro filozofia starożytna nie jest jedynie zjawiskiem intelektualnym, to wielkiego znaczenia dla jej adekwatnego zrozumienia nabierają żywoty filozofów. One ukazują nam codzienną praktykę filozoficzną równie istotną dla starożytnych, co głoszone i dyskutowane idee. W tym kontekście dzieło np. Diogenesa Laertiosa *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* z I w. n. e. winno być traktowane nie jako zbiór anegdot, lecz świadectwo życia i społecznej obecności filozofów w Grecji. Dla Laertiosa oczywiście było coś, co później oczywiście już nie jest: że życie filozofa jest nierozzerwalnie splecione z jego doktryną i że zatem historyk winien je ukazać. U Laertiosa - a jego zbiór jest przecież tylko jednym z wielu powstałych - wiadomości biograficzne o filozofach pełnią równie istotną rolę, co streszczenia ich doktryn. W zbiorze obficie cytowane są anegdoty ukazujące sytuacje, w których filozof w różnoraki sposób skorygował fałszywe przekonanie, skarcił zły obyczaj, ale przede wszystkim dał swoim zachowaniem przykład do naśladowania¹⁰. W dziele tym wiele miejsca zajmuje też nekrografia: opisy ostatnich chwil przedśmiertnych filozofów i przytoczenia ostatnich słów przez nich wypowiedzianych.

Wczesna myśl chrześcijańska przyniosła istotne zmiany w pojmowaniu filozofii i wizerunku filozofa. Po początkowych projektach (np. Tertuliana), aby w ogóle zerwać z tradycją filozofii pogańskiej, włączono jej dorobek (terminy, idee, strategie argumentacji) w proces budowania gmachu myślowego opartego na *Biblii* i pismach ojców kościoła. Natomiast ascetyka filozoficzna starożytnych - jakkolwiek budziła podziw chrześcijan - nie spotkała się z bezpośrednim naśladowaniem¹¹.

Filozofuje się w średniowieczu w kontekście pobożnościowym, a wszelkie próby (np. P. Abelarda, „pierwszego intelektualisty” - jak go nazwał J. Le Goff) filozoficznego rozważania prawd wiary abstrahujące od kontekstu pobożnościowego spotykają się z silnym sprzeciwem ortodoksji (na *casus* Abelarda zareagował gwałtownie Bernard z Clairvaux). Powinności filozofii i ludzi zajmujących się nią pojmuje się bardzo dosłownie i konkretnie. W programie scholastyki sformułowanym przez Anzelma z Aosty w XII w.

¹⁰ Na temat wizerunku filozofa w starożytności zob. O. Gigon: *Główne problemy filozofii starożytnej*, przeł. P. Domański, posłowiem opatrzył J. Domański. Warszawa 1996, s. 50-59.

¹¹ P. Hadot uważa, iż ascetyka ta zachowała się w praktykach średniowiecza monastycznego. Istotne wątpliwości co do tej tezy przedstawia J. Gwiazdecka w recenzji wymienionej pracy Hadota, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXX, z. 4, 2002, s. 155-163. Na fakt, iż chodzi tu o inne rodzaje ascetyki kieruje uwagę zdanie J. H. Newmana, iż filozofia „stara się (...) być raczej skromna niż pokorna” (zob. J. H. Newman: *Idea uniwersytetu*, przeł. P. Mroczkowski. Warszawa 1990, s. 274). Dlatego nie ma chyba racji S. Weil, gdy pisze: „związek między pokorą i prawdziwą filozofią był znany w starożytności. Dla filozofów sokratycznych, dla cyników, stoików być znieważonym, uderzonym, a nawet spoliczkowanym i przyjąć to bez najmniejszego odruchu instynktownej godności uchodziło za część zawodowego obowiązku” (zob. S. Weil: *Wybór pism*, przekład i opracowanie Cz. Miłosz. Kraków 1991, s. 151).

filozofia ma stać się *ancilla theologiae*, a zadaniem filozofów jest racjonalne objaśnianie prawd wiary. Dąży się do wykazania, iż prawdy wiary nie mogą być sprzeczne z rozumem ludzkim, będącym tworem Bożym, lecz że co najwyżej niektóre z tych prawd mogą przerastać rozum ludzki, jako skończony i ograniczony.

Życie filozoficzne, stanowiące osobny typ życia w starożytności, zostaje w kulturze średniowiecza wtopione w szerszy kontekst życia chrześcijańskiego¹². Włączenie to przebiega w sposób o tyle „naturalny”, że filozofowie tej epoki to duchowni (*clerici*) i zakonnicy, których codzienne sposoby zachowania normują odpowiednie reguły zakonne¹³.

Natomiast proces inkluzyjny teoretycznego dorobku antyku nie przebiega bez napięć. Oto w 1255 r. dzieła Arystotelesa weszły oficjalnie na wydział sztuk w Paryżu. Następujące po tym fakcie studiowanie komentarzy Araba Awerroesa dało początek nowemu i dla wielu podejrzanemu ruchowi w ramach filozofii chrześcijańskiej. Wydział sztuk, dotąd przygotowawczy, zaczął się usamodzielniać i stawać świadomym swej naukowej niezależności. Jego celem stały się badania filozoficzne. Były one uprawiane w duchu awerroizmu, który wydawał się obcy tradycji chrześcijańskiej o proveniencji augustyńskiej.

Awerroizm wydał nowy typ uczonego, typ, który można by już określić nowożytnym mianem intelektualisty. Jest on świadomy własnej tożsamości zawodowej, a jego dewizą staje się zdanie Sigera z Brabantu: „Zadanie filozofa polega na wykładaniu nauki Arystotelesa, nie zaś na poprawianiu czy ukrywaniu jego myśli, nawet gdy kontrastują one z prawdą [teologiczną]”¹⁴.

Terminologia stosowana w wiekach średnich dla oznaczenia tych, których później nazwano intelektualistami jest niejednorodna. Obok terminów *magister* i *professor* mamy bardziej neutralne *eruditus* i *doctus*, określające tego, kto odbył studia i czerpał wiedzę z książek. Terminu „filozof” (*philosophus*) używa się dość rzadko, chyba dlatego, że ma on subtelny podtekst świeckości; stosuje się go częściej wobec starożytnych niż współczesnych i rzadko pierwszoosobowo (tak robi jednak Abelard oraz Siger i awerroiści). Niektórzy uczeni uważają się za *viri scientifici* (np. Bradwardine w XIV w.), wielu nazywa siebie *speculativi* akcentując, że zajmują się najwzniolejszą-

¹² Zob. G. R. Evans: *Filozofia i teologia w średniowieczu*, przeł. J. Kielbasa. Kraków 1996, s. 13-35.

¹³ Zob. L. J. R. Milis: *Anielscy mnisi i ziemscy ludzie. Monastycyzm i jego znaczenie w społeczeństwie średniowiecznym*, przeł. J. Piątkowska. Kraków 1996, s. 143-151.

¹⁴ Cyt. za: M. Fumagalli, B. Brocchieri: *Intelektualista*, w: J. Le Goff: *Człowiek średniowiecza*, przeł. M. Radożycka-Paoletti. Warszawa 2000, s. 248. Autorzy odnoszą termin „intelektualista” już do przedstawicieli awerroistycznego nurtu myśli średniowiecznej. Akcentują, że ów nowy typ profesora napotkał silną opozycję tradycjonalistów i większości (zob. też: J. Le Goff: *Inteligencja w wiekach średnich*, przeł. E. Bąkowska. Warszawa 1997; L. Moulin: *Średniowieczni szkolarze i ich mistrzowie*, przeł. H. Lubicz-Trawkowska. Gdańsk-Warszawa 2002).

według tradycji platońsko-arystotelesowskiej - ludzką działalnością. Najbardziej pojemnym i przyjętym, choć mało precyzyjnym, określeniem tej grupy jest określenie *litterati*, czyli ci, którzy umieją pisać i czytać. Ta szczupła w średniowieczu grupa stanowiła przeciwieństwo większości *illiterati* (zwanych też *idioti*, *simplices* albo *rudes*). Postać intelektualisty - jeśli przyjąć roboczo ów ukuty później termin - kojarzyła się w wiekach średnich z wiedzą i uczonością, te zaś były - jako rzadkie dobro - przedmiotem dużego szacunku człowieka tej epoki. W średniowieczu, epoce kultu autorytetu, w licznych *exemplach* to właśnie filozof (głównie starożytny: Arystoteles, Seneka) pojawia się jako jego symbol¹⁵.

Filozofowanie podlega w wiekach średnich profesjonalizacji, a to za sprawą włączenia filozofii do programu studiów powstałych na przełomie XII i XIII w. - jako korporacje uczonych uniwersytetów. Jest to fakt nie do przecenienia w dziejach filozofii pojętej jako rodzaj praktyki. Wydział filozoficzny (*artes liberales*) ukończyć musi każdy, kto chce studiować prawo, medycynę lub teologię. Kurs filozofii, zwłaszcza *trivium* staje się zatem propedeutyką, niezbędnym wstępem do innych, mniej formalnych, a bardziej treściowych dyscyplin.

Od filozofa wymaga się rzetelnego i sumiennego wypełniania swych uniwersyteckich obowiązków - podobnie jak od przedstawiciela każdego innego zawodu. Filozofowi jako filozofowi nie nakłada się powinności specjalnych. Powinien on - jak każdy człowiek - być dobrym chrześcijaninem, ten zaś traktuje swą pracę jako naśladowanie twórczego Boga i wkład do wielkiego Bożego planu. I tak od profesora wymagano dobrego zachowania na wykładach - składał nawet z tej okazji kaucję pieniężną; za niepunktualność karano go grzywną, podobnie jak za opuszczanie tekstów lub ich fragmentów, które w określonych porach semestru winien był skomentować uczniom¹⁶.

Krótki w porównaniu za średniowieczem okres renesansu oznacza powrót do wzorców antycznych w postrzeganiu filozofii i życia filozoficznego. Powrót taki naturalnie nie był już w pełni możliwy, stąd filozofia renesansowa ma charakter antyczno-chrześcijański¹⁷. Podobnie jak starożytni kładzie ona nacisk na stawianie się lepszym, doskonalszym etycznie (*melior fieri* u Petrarke) jako cel filozofowania oraz na zgodność teorii z codziennym postępowaniem. Brak tej zgodności zarzuca Petrarca scholastykom: „(...)

¹⁵ Zob. T. Szostek: *Exemption w polskim średniowieczu*. Warszawa 1997, s. 35-37 i 53; A. Guriewicz: *Exempla: gatunek literacki i styl myślenia*, w: Tenże: *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy. Exempla XIII wieku*, przeł. Z. Dobrzyński. Warszawa 1997, s. 17-62.

¹⁶ G. G. Coulton: *Panorama średniowiecznej Anglii*, przeł. T. Szafar. Warszawa 1976, s. 402.

¹⁷ Na temat niemożności cyklicznego powrotu w dziejach kultury zob. T. Borawska, K. Górski: *Umysłowość średniowiecza*. Warszawa 1993, s. 171-172; J. Domański: *Kilka refleksji nie tylko etycznych o tradycji, recepcji i renesansie jako atrybutach kondycji człowieka*. „Etyka”, 1996, nr 29, s. 81-89.

uprawiają oni filozofię z katedry, a ich postępowanie jest szaleńcze; pouczają innych, jak mają postępować, a sami pierwsi występują przeciw swym pouczeniom, pierwsi łamią własne zasady ..."18. Renesans stawia też z całą mocą pytanie: czy ludzie moralnie niegodni mogą mówić i pisać rzeczy mądre i uszlachetniające innych?

Gdy wreszcie mowa o instytucjach, z którymi związana była filozofia, warto wspomnieć, iż renesans tworzy akademie. Są one - jak podkreśla J. Delumeau - specyficznym wytworem odrodzenia, ośrodkami niezależnymi od Kościoła. To w nich kładzie się nacisk na doskonalenie duchowe i pielęgnuje się jego antyczne wzorce, w czym przodują zwłaszcza neoplatonicy. Równolegle do akademii istnieją cały czas - aż do XVII w. - nurty filozofii typowo uniwersyteckiej, będącej różnymi odmianami scholastyki i kontynuującej wzorce nauczania średniowiecznego19.

Czasy nowożytne przynoszą nowe modele działalności filozoficznej20. Najpierw to, że wielu wybitnych, a większość najwybitniejszych filozofów nowożytnych to uczeni działający poza uniwersytetami: Kartezjusz żył z własnego majątku i nigdy nie wykładał na uniwersytecie; Locke był osobistym lekarzem lorda Shaftesbury, ale nie filozofem uniwersyteckim; Berkeley był nauczycielem i kapłanem arystokratycznej rodziny, następnie misjonarzem i biskupem; Spinoza odrzucił niejedno stanowisko akademickie i prowadził samotniczy żywot; Leibniz był wprawdzie synem profesora filozofii w Lipsku, ale sam już w wieku dwudziestu jeden lat odrzucił propozycję profesury, później zaś związał się z dworem elektorów hanowerskich; Hume pracował jako sekretarz Ambasady Brytyjskiej w Paryżu. Ludzie ci spotykają się okazjonalnie, odwiedzają podczas licznych podróży (np. Leibniz odwiedził Spinozę w Amsterdamie). Po drugie, filozofowie nowożytni prowadzą między sobą ożywioną korespondencję. Owa doniosłość korespondencyjnej wymiany idei jest zjawiskiem nieznanym w tym stopniu światu antycznemu i średniowiecznemu. Po trzecie, w nowożytności tworzą się nowe instytucje i *quasi*-instytucje, w których znajdują oparcie filozofowie. Są to różnego typu grupy dyskusyjne, salony oraz kluby. I tak w XVIII w. we Francji miejscami, w których skupia się życie filozoficzne są właśnie salony.

¹⁸ F. Petrarka: *De vita solitaria*, cyt. za: J. Domański: *Metamorfozy pojęcia filozofii*, s. 72. Krytykę życia i obyczajów scholastyków, a także wartości edukacyjnej i wychowawczej systemu scholastycznego zawiera powieść F. Rabelais'go *Gargantua i Pantagruel* (1532-1564).

¹⁹ Zob. J. Delumeau: *Cywilizacja Odrodzenia*, przeł. E. Bąkowska. Warszawa 1987, s. 317-325. Zdaniem Delumeau, w czasach Renesansu profesorowie uniwersyteccy zaczęli tracić niezależność. „Dawniej organizowali sobie nauczanie gdzie chcieli i jak chcieli. Poczynając od epoki Renesansu coraz bardziej wrastali w życie zakładu naukowego i podlegali władzy 'rektora'” (s. 325).

²⁰ Z punktu widzenia socjologii wiedzy interesująco pisał na ten temat F. Znaniecki (zob. jego *Spółeczne role uczonych*, wybór, wstęp, przekład tekstów angielskich i redakcja naukowa J. Szacki. Warszawa 1984).

Instytucją analogiczną do nich, choć o słabszej sile oddziaływania były szkockie kluby, zwłaszcza kluby Edynburga, natomiast w Anglii podobną rolę pełniły grupy towarzysko-dyskusyjne skupione wokół wybitnych myślicieli, np. J. Benthama.

Niektórzy z tych pozauniwersyteckich myślicieli kontynuowali, zdaniem Hadota, antyczną tradycję filozofii jako jedności dyskursu i życia filozoficznego. Francuski historyk zalicza do nich M. Montaigne'a, którego *Próby* są świadectwem praktykowania różnych sposobów życia zalecanych przez starożytnych: od stoicyzmu, poprzez probabilizm Plutarcha, do sceptycyzmu i ostatecznie epikureizmu. Wbrew Foucault, dla którego w koncepcji Kartezjusza „oczywistość zastąpiła ascezę”, Hadot również w jego *Medytacjach* widzi przykład ćwiczeń duchowych. Każda z medytacji poświęcona jest tylko jednemu tematowi, prowadzona jest metodycznie i dokładnie, a "ja" autorskie staje się w nich "ja" uniwersalnym - co nie znaczy jednak, że kartezjańska oczywistość dostępna jest każdej jednostce. *Medytacje* Kartezjusza wymagają, zdaniem Hadota, pewnej ascezy i wysiłku polegającego m. in. na unikaniu pochopności²¹, w czym upatruje on motyw stoickiej dyscypliny przyzwolenia. Do reprezentantów tradycji filozofii jako ćwiczenia duchowego Hadot zalicza także I. Kanta, myśliciela związanego przez całe twórcze życie z nauczaniem uniwersyteckim. I pod tym względem Kant wydaje się większy od wielu o nim wyobrażeń²².

Związek filozofii z uniwersytetem okazał się problematyczny. Wielu znakomych autorów poddało go krytyce wskazując na wielorakie ograniczenia zinstytucjonalizowanej filozofii oraz sugerując, iż instytucjonalizacja utrudnia, a nawet uniemożliwia jedność filozoficznego dyskursu i życia. Jedne z najbardziej radykalnych głosów należą tu do Niemców, a to ze względu na niezwykle mocną w tym kraju pozycję nowożytnego uniwersytetu i jego związek z państwem²³.

Już Kant oceniał sytuację współczesnej sobie filozofii akademickiej krytycznie: „(..3 dziś uważa się za marzyciela tego, kto żyje zgodnie z treścią swej nauki”²⁴. Hegel, filozof ściśle związany z uniwersytetem, zauważył, że

²¹ Interpretacji takiej bardzo dobrze poddaje się także dzieło N. Malebranche'a *Medytacje chrześcijańskie i metafizyczne*, przeł. M. Frankiewicz, wstęp J. Kopania. Kraków 2002.

²² Wydaje się, że niesprawiedliwie, zbyt surowo oceniał Kanta Nietzsche pisząc w apologii Schopenhauera: „Kant trzymał się uniwersytetu, podporządkowywał się rządowi, trwał w pozorach wiary religijnej, znosił otoczenie kolegów i studentów: toteż jest rzeczą naturalną, że jego przykład zrodził przede wszystkim uniwersyteckich profesorów i profesorską filozofię” (F. Nietzsche: *Schopenhauer jako wychowawca*, w: Tenże: *Niewczesne rozważania*, przeł. M. Łukasiewicz, postłowie K. Michalski. Kraków 1996. s. 182).

²³ T. Nipperdey: *Prusy i uniwersytet*, w: Tenże: *Rozważania o niemieckiej historii*, przeł. A. Kopacki. Warszawa 1999, s. 221-248. Zob. też: D. W. F. Hamlyn: *Being a Philosopher*, s. 87-121.

²⁴ Cyt. za: P. Hadot: *Czym jest filozofia starożytna?*, s. 334.

filozofia nie jest już „(...) jak u Greków, uprawiana jako prywatna sztuka, lecz ma ona egzystencję urzędową, dotyczącą zatem ogółu obywateli, że pozostaje zasadniczo, albo nawet wyłącznie, na służbie państwa”²⁵. Jeden z najgwałtowniejszych ataków na filozofię akademicką przypisał A. Schopenhauer, myśliciel pozauniwersytecki i przez uniwersytet odrzucony. Filozofia nie nadaje się do zarabiania na chleb, pisał, tymczasem *sapientiam cauponari* (kupczenie mądrością) uznawał za powszechne na uniwersytetach, gdzie profesorowie za wszelką cenę (w tym właśnie cenę prawdy) pragną utrzymać miejsca pracy. „(...) dla filozofii byłoby zdrowiej, gdyby przestała być rzemiosłem i gdyby w życiu obywatelskim nie reprezentowali jej już profesorowie. Jest to roślina, która jak róża alpejska i szarotka rozwija się tylko na wolności w górskim powietrzu, wyradza się natomiast pod sztuczną opieką. Przecież tamci przedstawiciele filozofii reprezentują ją w życiu obywatelskim przeważnie tylko tak, jak aktor króla” - pisał²⁶. Wytykał akademikom zapoznanie roli wglądu w filozofii kosztem czytania i zbierania wiadomości: „studiujący i studiowani, wszelkiego rodzaju i wszelkiego wieku, dążą tylko do wiadomości pisać - nie do wglądu (...) Nie przychodzi im na myśl, że wiadomości są tylko środkiem do wglądu, same w sobie mając niewielką albo zgoła żadną wartość stanowi to jednak myślowe podejście, charakteryzujące filozoficzne umysły. W obliczu imponującej uczoneści owych erudytów mówię sobie niekiedy: o, jakże mało musiał ktoś mieć do myślenia, by mógł tak wiele przeczytać!”²⁷. Oprócz powierzchownego czytania Schopenhauer piętnował nudę i brak podejmowania poważniejszych intelektualnych wyzwań lub - inaczej mówiąc - pewną „przewidywalność” wyników filozofii akademickiej. W obszernej rozprawie *O filozofii uniwersyteckiej* pisał ironicznie: „Wprawdzie te owieczki filozoficzne biorą czasem rozbieg i wyglądają groźnie, można jednak spokojnie czekać w przeświadczeniu, że sprawa dotrze do raz na zawsze wyznaczonego celu”²⁸.

Z ostrą krytyką następstw uniwersyteckiej instytucjonalizacji filozofowania wystąpił F. Nietzsche. Jego refleksja na ten temat zawdzięcza najwięcej postawie Schopenhauera, który był dla Nietschego wzorem odwagi intelektualnej, ale wolno sądzić, że oddziałał na niego także G. Ch. Lichtenberg, którego Nietzsche również wysoko cenił. Ten wszechstronny pisarz i satyryk, profesor filozofii i fizyki na uniwersytecie w Getyndze wielokrot-

²⁵ Cyt. za: P. Hadot: *Czym jest filozofia starożytna?*, s. 325.

²⁶ A. Schopenhauer: *O filozofii uniwersyteckiej*, w: Tenże: *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył J. Garewicz, wstępem poprzedziła H. Buczyńska-Garewicz, t. I. Warszawa 2002, s. 202.

²⁷ A. Schopenhauer: *O uczoneści i uczonych*. „Znak” 445 (6), 1992, s. 54.

²⁸ A. Schopenhauer *O filozofii uniwersyteckiej*, s. 186. Krytykowany przez Schopenhauera J. G. Fichte, pierwszy rektor uniwersytetu w Berlinie, deklarował jednak, iż zadaniem uniwersytetu nie jest przekazywanie informacji, ale wyrabianie umiejętności krytycznego namysłu.

nie akcentował niedogodności „przykucia do galery uniwersyteckiej”, różnił filozofów „rzeczywistych” i „tytularnych” oraz dostrzegał dwuznaczność wykształcenia historycznego w dziedzinie filozofii, pisząc z właściwym sobie sarkazmem: „Filozofowie (zwani królami świata) są przecież w istocie jedynie czyścibutami potomności”²⁹.

W słynnej rozprawie *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia* z 1874 roku, rozprawie zawierającej *in nuce* główne wątki jego późniejszego filozofowania, Nietzsche zwraca uwagę, iż filozofia stała się po prostu i jedynie jednym z elementów tzw. ogólnego wykształcenia. „W jak nienaturalne, sztuczne i zawsze niedogodne sytuacje opada w czasach cierpiących na ogólne wykształcenie najprawdziwsza z wszystkich nauk, uczciwa naga bogini Filozofia! W świecie wymuszonej zewnętrznej uniformizacji uczonego monologu samotnego spacerowicza staje się przypadkowym łupem jednostki, skrywaną tajemnicą gabinetu albo niegroźną pogwarką między akademickimi starcami a dziećmi. Nikt nie śmie na samym sobie spełnić prawa filozofii, nikt nie żyje filozoficznie, nikogo nie stać na ową prostą męską wierność, która starożytnym, jeżeli raz ślubowali wierność szkole stoickiej, nakazywała zachowywać się po stoicku, gdziekolwiek przebywali i cokolwiek czynili”³⁰.

Następnie Nietzsche śledzi związek filozofii z kulturą historyczną. W kontekście owej kultury wypowiedzi filozofów przeszłości traktuje się na sposób antykwaryczny, rejestruje się zjawiska filozoficzne pośród innych zjawisk minionych epok. „Wszelka nowoczesna filozofia jest polityczna i policyjna, przez rządy, kościoły, akademie, obyczaje i ludzkie tchórzostwo ograniczona do uczonego pozoru: poprzestaje się na westchnieniach 'och, gdybyż' albo na wiedzy w rodzaju 'było sobie raz'. Filozofia w obrębie historycznej kultury pozbawiona jest praw, jeżeli chce być czymś więcej niż wewnętrznie powściąganą wiedzą bez skutków (...). Owszem, myśli się, pisze, drukuje, mówi, wyklada filozoficznie - w tych granicach mniej więcej wszystko jest dozwolone, tyle że w działaniu, w tak zwanym życiu rzecz ma się inaczej: tu dozwolone jest tylko jedno, a wszystko inne po prostu niemożliwe - tak chce historyczne wykształcenie. Czy to jeszcze ludzie - chciałoby się spytać - czy może już tylko maszyny do myślenia, pisanie i przemawiania?”- pisał³¹. Świata akademickiemu pogrążonemu w „drętwocie maszyny” Nietzsche przeciwstawia filozofowanie totalne, na wzór antyczny: „Filozof wart jest dla mnie o tyle, o ile może dawać przykład [...] Ale przykład

²⁹ G. Ch. Lichtenberg: *Bruliony i inne pisma*, wybór, przekład, wstęp i przypisy T. Zatorski. Kraków 2001; odpowiednio do cytatów trzy fragmenty według tego wydania: H 119, E 425, J 1087.

³⁰ F. Nietzsche: *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*, w: Tenże: *Niewczesne rozważania*, s. 118.

³¹ Tamże, s. 118-119

musi być dany widzialnym życiem, a nie tylko poprzez książki, a więc tak, jak nauczali filozofowie greccy, raczej wyrazem twarzy, postawą, ubiorem, jedzeniem, obyczajami niż tym, co mówili lub zgola pisali³².

Rozczarowanie filozofią akademicką, zwłaszcza typu heglowskiego widoczne jest u S. Kierkegaarda; jego myśl może być zresztą postrzegana jako egzemplifikacja postawy typowej dla wielu egzystencjalistów. Według Kierkegaarda akademikom (nazywanym przez niego Profesorami Publicznymi) brakuje egzystencjalnego zaangażowania: pracują "filozoficznie" w określonych godzinach, po czym odkładają filozofię niczym mokry parasol i żyją swym zwykłym życiem. Filozofowanie nie posiada dla nich żadnych życiowych konsekwencji³³. Filozofia akademicka pozbawiona jest wartości i treści wewnętrznej: „to, co filozofowie mówią o rzeczywistości, często jest równie zwodnicze, jak kiedy w oknie antykwariusza widzi się szyld: 'Tu się prasuje'. Bo kiedy kto przyniesie tu swą bieliznę do prasowania, okaże się, że tylko szyld jest na sprzedaż”³⁴.

Trzech ostatnich myślicieli - Schopenhauera, Nietzschego i Kierkegaarda - Hadot zalicza do nurtu filozofowania jako jedności dyskursu i ascetyki. Zdaniem francuskiego uczonego nurt ten nigdy całkowicie nie zaniknął i w każdym czasie znajdujemy jego przedstawicieli. Sytuuje w nim Hadot tak różnych jeszcze filozofów jak J. J. Rousseau, A. A. C. Shaftesbury (będący autorem *Exercises* wzorowanych na ćwiczeniach duchowych Epikteta i M. Aureliusza), R. W. Emerson, H. D. Thoreau, K. Marks, W. James, H. Bergson, L. Wittgenstein i M. Merleau-Ponty. Analiza koncepcji filozofii żywej przez wymienionych myślicieli wymagałaby osobnego potraktowania. Listę takich postaci warto byłoby zresztą wzbogacić. Sądzę, iż w podobny, integralny sposób pojmowali filozofowanie tacy autorzy jak R. G. Collingwood, przez którego twórczość prześwieca idea jedności teorii i praktyki³⁵, J. Patocka, sięgający do Platona w odróżnieniu „intelektualisty” i

³² F. Nietzsche: *Schopenhauer jako wychowawca*, s. 182. Szerzej w kwestii stosunku Nietzschego do Filozofii akademickiej i instytucji naukowych zob. R. J. Hollingdale: *Nietzsche*, przeł. W. Jeżewski. Warszawa 2001, s. 59-68 i 104-127.

³³ Jeszcze bardziej skrajnie ujęła to S. Weil: „Filozofia (wraz z problemami poznania etc.), rzecz wyłącznie w akcie i w praktyce. Dlatego tak trudno o tym pisać. Podobnie jak trudno pisać traktat o grze w tenisa albo o biegu, ale jeszcze bardziej” (S. Weil: *Wybór pism*, s. 152).

³⁴ S. Kierkegaard: *Diapsalmata*, w: Tenże: *Albo - albo*, z oryginału duńskiego przełożył i wstępem opatrzył J. Iwaszkiewicz. Warszawa 1976, t. 1, s. 34. K. Toeplitz zauważa, że pod koniec życia Kierkegaard odniósł tę uwagę do „urzędowego” chrześcijaństwa; zinstytucjonalizowane chrześcijaństwo było dla niego tylko szyldem.

³⁵ Zob. R. G. Collingwood: *An Autobiography*, with a new introduction by S. Toulmin. Clarendon Press, Oxford 1978, zwłaszcza rozdz. *Theory and Practice*.

„człowieka duchowego”³⁶ oraz C. Noica³⁷. W Polsce Kantowska „Idea filozofa” przyświecała z pewnością H. Elzenbergowi³⁸.

Streszczenie

Artykuł jest poświęcony koncepcji filozofii pojętej jako jedność dyskursu i praktyki życiowej. Koncepcja ta była żywa w antyku grecko-rzymskim, a wygasać zaczęła wraz ze średniowieczną instytucjonalizacją filozofowania na uniwersytetach. Terminologia tytułu oraz główna idea nawiązuje do prac P. Hadota. Wychodząc od jego badań nad antykiem staram się spojrzeć na dzieje filozofowania jako na proces odchodzenia od integralnego pojmowania filozofii oraz licznych indywidualnych powrotów do niego. Ważnym wątkiem artykułu jest stosunek filozofów do instytucji naukowych swoich czasów, zwłaszcza do uniwersytetów. Pisząc o tym śledzę nurt krytyki uniwersyteckiej filozofii (A. Schopenhauer, E. Nietzsche, S. Kierkegaard). Prezentuję poglądy wybitnych historyków (J. Le Goff, J. Delumeau), historyków filozofii (O. Gigon, G. R. Evans) oraz filozofów (D. Hamlyn).

³⁶ J. Patocka: *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, przeł. A. Czcibor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz Warszawa 1998, s. 211-230. Ideę tę wyraża dziś także R. Gaiki.

³⁷ G. Liiceanu: *Dziennik z Paltinisu. Pajdeia jako model w kulturze humanistycznej*, z języka rumuńskiego przeł. I. Kania. Sejny 2001. Książka jest relacją ucznia ze spotkań z filozofem. Noica realizował platoński model wychowania i kształcenia, w którym główną rolę pełniło przekazywanie nie wiedzy, lecz stanów duchowych.

³⁸ Zob. „Studia Filozoficzne”, nr 12, 1986 - numer w całości poświęcony myśli i życiu Elzenberga.

KRYSTYNA ZAMIARA

Uniwersytet Adama Mickiewicza
w Poznaniu

JERZY GIEDYMIN

I. DZIEŁA. A. Książki. *Z problemów logicznych analizy historycznej.* PTPN, PWN, Poznań 1961, 79 s.; *Problemy - założenia rozstrzygnięcia. Studia nad logicznymi podstawami nauk społecznych.* PTE, PWN, Poznań 1964, 196 s.; (wraz z J. Kmitą) *Wykłady z logiki formalnej, teorii komunikacji i metodologii nauk - dla studentów Wydziału Filologicznego oraz Filozoficzno-Historycznego.* Poznań 1966, 226 s.; *Science and Convention. Essays on Henri Poincaré's Philosophy of Science and the Conventionalist Tradition.* Pergamon Press, Oxford, New York, Toronto, Sydney, Paris, Frankfurt 1982, 229 s.

B. Ważniejsze artykuły i rozprawy naukowe. Artykuły i rozprawy naukowe. *W sprawie nauczania logiki.* „Myśl Filozoficzna” (1956), nr 2, s. 13-121; *Problemy logiczne analizy historycznej.* „Studia Źródłoznawcze” (1958), t. 2, s. 1-39; *Pojęcie hipotezy oraz stawiania i sprawdzania hipotezy w analizie historycznej.* Zeszyty Naukowe UAM, Historia, 1958, z. 3, s. 3-19; *W sprawie dyskusji nad przedmiotem i prawami ekonomii politycznej.* Roczniki PTE w Poznaniu, 1958, s. 25-48; *Semantyczne problemy klasyfikacji źródeł historycznych.* „Studia Źródłoznawcze” (1958), t. 3, s. 185-197; *Model historycyzmu K. R. Poppera.* „Studia Filozoficzne” (1958), nr 3, s. 205-214; *Uogólnienie postulatu rozstrzygalności hipotez.* „Studia Filozoficzne” (1959), nr 5, s. 139-160; *Indukcjonizm i antyindukcjonizm.* „Studia Filozoficzne” (1959), nr 2, s. 3-25; *A Generalization of the Refutability Postulate.* „Studia Logica” (1960), t. X, s. 97-110; *Tłumaczenie w sensie psychologicznym metodologicznym.* „Studia logica” (1960), t. X, s. 245-256; *Confirmation, Critical Region and Empirical Content of Hypotheses.* „Studia Logica” (1960), t. X, s. 122-125; *Koncepcja racjonalnego działania i charakterystyka metodologiczna opartych na niej teorii.* Roczniki PTE w Poznaniu, 1960, t. 6, s. 61-81; *Authorship Hypotheses and Reliability of Informants.* „Studia Logica” (1961), t. XII, s. 171-194; *Wiarygodność informatora.* Sprawozdanie z prac naukowych Wydziału Nauk Społecznych PAN, 1961, nr IV, z. 4(21), s. 76-78; *Spór między naturalizmem i antynaturalizmem w pojmowaniu nauk społecznych.* Roczniki PTE 1961/1962, t. 13, s. 173-191; *Wiarygodność informatora. Próba eksplikacji dwóch pojęć z analizy i krytyki źródeł historycznych.* „Studia Źródłoznawcze” 1962, t. VII, s. -Y3; *Hipotezy, metodologia opisowa, wyjaśnianie.* „Kwartalnik Historyczny” 1962, r. LXIX, z. 4, s. 917-922; *Reliability of Informants.* "The British Journal for the Philosophy of Science" (1963), vol. XIII, nr 52, s. 287-302; *W sprawie logiki*

badań historycznych. „*Studia Źródłoznawcze*” (1963), t. VIII, s. 125-130; *Compatibility, Confirmation, Simplicity*, w: M. Bunge (ed.): *The Critical Approach to Science and Philosophy*. London 1964, s. 52-60; *Z logiki wnioskowań na podstawie świadectw*, w: *Rozprawy logiczne. Księga pamiątkowa ku czci profesora Kazimierza Ajdukiewicza*. Warszawa 1964, s. 39-53; *Charakterystyka pytań i wnioskowań kontrfaktycznych*. „*Studia Metodologiczne*” (1965), nr 1, s. 23-45; to samo w: *Studia z metodologii nauk*, 1965; *W sprawie programu integracji twierdzeń psychologii* (I), s. 91-101. *Odpowiedź J. Giedymina* (II), s. 105-113. „*Studia Metodologiczne*” (1966), nr 2; *O teoretycznym sensie tzw. terminów i zdań obserwacyjnych*, w: H. Eilstein, M. Przełęcki (red.): *Teoria i doświadczenie*. Warszawa 1966, s. 91-III; *O tzw. paradoksie konfirmacji*, w: *Fragmenty filozoficzne - Seria III. Księga Pamiątkowa ku czci Tadeusza Kotarbińskiego*. Warszawa 1967, s. 225-235; „*Revolutionary Changes, Non-translatibility and Crucial Experiments*”, w: A. Musgrave, I. Lakatos (eds.): *Problems of the Philosophy of Science*. North-Holland Amsterdam 1968, s. 223-227; *The Paradox of Meaning Variance*” „*British Journal for the Philosophy of Science*” (1970), vol. 21, s. 257-268; *Consolations for the Irrationalist?* „*British Journal for the Philosophy of Science*” (1971), vol. 22, s. 38-48; *Quine’s Philosophical Naturalism*. „*British Journal for the Philosophy of Science*” (1972), vol. 23, s. 45-55; *Logical Comparability and Conceptual Disparity Between Newtonian and Relativistic Mechanics*. „*British Journal for the Philosophy of Science*” (1973), vol. 24, s. 270-276; *Antipositivism in Contemporary Philosophy of Social Sciences and Humanities*. „*British Journal for the Philosophy of Science*” (1975), vol. 26, s. 275-301; *Instrumentalism and Its Critique: a Re-appraisal*, w: R. S. Cohen et al. (eds.): *Essays on Memory of I. Lakatos*. Boston Studies in the Philosophy of Science 1976, vol. XXXIX, s. 179-207; *On the Origin and Significance of Poincare’s Conventionalism*. „*Studies in History and Philosophy of Science*” (1977), vol. 8, s. 4; *Radical Conventionalism, Its Background and Evolution: Poincare, LeRoy and Ajdukiewicz*. Editor’s Introduction, w: J. Giedymin (ed.): *Kazimierz Ajdukiewicz. The Scientific World-Perspective and Other Essays 1931-1963*. Dordrecht-Holland, Boston USA: D. Reidel Publishing Company 1978, s. XIX-LIII; *Hamilton’s Method in Geometrical Optics and Ramsey’s View of Theories*, w: D. H. Mellor (ed.): *Prospects for Pragmatism*. Cambridge University Press, Cambridge 1980, s. 229-254; *A Note on the Forgotten Logic of Hertz’s 1888 Experiments and the Problem of the Comparability of Theories*, w: *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*. Lublin 1985/1986, Sectio AAA. Physica, vol. XL/XLI, s. 142-150; *Polish Philosophy in the Inter-War Period and Ludwik Fleck’s Theory of Thought-Styles and Thought-Collectives*, w: R. S. Cohen, T. Schnelle (eds.): *Cognition and Fact - Materials on Ludwik Fleck*.

D. Reidel Publishing Company 1986, s. 179-215; *Geometrical and Physical Conventionalism of Henri Poincare in Epistemological Formulation*. "Studies in History and Philosophy of Science" (1991), vol. 22, s. 1-22; Konwencjonalizm geometryczny i fizyczny Poincarego w sformułowaniu epistemologicznym. „Nowa Krytyka” 2/92, s. 3-29; *Conventionalism, the Pluralist Conception of Theories and the Nature of Interpretation*. "Studies in History and Philosophy of Science" (1992), vol. 23, nr 3, s. 423-443; Czy warto przyjąć propozycje tekstualizmu?, w: T. Kostyrko (red.): *Dokąd zmierza współczesna humanistyka?* Warszawa 1994, s. 41-59

C. Recenzje naukowe. Karl R. Popper: *The Logic of Scientific Discovery*. London 1959, w: „Studia Logica” (1960), t. 9, s. 262-265; Q. Gibson: *The Logic of Social Inquiry*. London 1960, w: „Ruch Prawn. Ekon. Socj.” (1961), r. 23, z. 3, s. 366-370; B. A. Gruin: *Ocerki logiki istoriceskogo issledowanija*. Moskwa 1961, w: „Ruch Filozoficzny” 1962, r. 21, nr 4, s. 401-407; Andrzej Malewski, Jerzy Topolski: *Studia z metodologii historii*. Warszawa 1960, w: „Studia Źródłoznawcze” (1962), t. 7, s. 143-146; to samo w: „Studia Socjologiczne” (1962), r. 3, nr 1, s. 248-276; Ernest Nagel: *The Structure of Science*. London 1961, w: „Ruch Filozoficzny” (1962), t. 21, nr 3, s. 271-276; David Harrach: *Communication. A Logical Model*. Cambridge 1963, w: „Studia Logica” 1964, t.15, s. 304-308; Thomas S. Kuhn: *The Structure of Scientific Revolution*, w: „Studia Metodologiczne” 1965, nr 1, s. 125-129; J. Losee: *A Historical Introduction to the Philosophy of Science*. London, Oxford, New York 1972, w: "British Journal for the Philosophy of Science" (1973), vol. 24, s. 307-313.

C. Prace przekładowe i edytorskie. Ernest Nagel: *Struktura nauki. Zagadnienia logiki wyjaśnień naukowych*. Warszawa 1961, s. 520 - tłumaczenie rozdz. I - XIII; Kazimierz Ajdukiewicz: *The Scientific World-Perspective and Other Essays. 1931-1963*. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland, Boston USA 1978, s. 378 - redakcja naukowa, esej wprowadzający i tłumaczenie tekstów pierwotnie opublikowanych w j. polskim.

II. OPRACOWANIA. W 1995 r. ukazała się pod red. K. Zamiary książka: *O nauce i filozofii nauki. Księga poświęcona pamięci Jerzego Giedymina*. Wyd. Humaniora, Poznań. Zawarte w niej teksty w różny sposób nawiązują do dorobku J. Giedymina. Niektóre, wymienione poniżej, podejmują wyrażny, bywa że krytyczny dialog z jego poglądami: T. Grabińska: *O giedyminiowskiej rekonstrukcji konwencjonalizmu*, s.227-235; T. Kostyrko: *O pojęciu źródła historycznego. Na marginesie Giedyminowej krytyki koncepcji E. Bernheima*, s.79-89; Rollet Laurent: *The Giedymin-Grünbaum Controversy Concerning the Philosophical Interpretation of Geometrical Conventionalism*, s. 255-274; W. Mejbbaum: *Tradycja a moda w pracy metodologicznej (uwagi na marginesie wczesnej twórczości Jerzego Giedymina)*, s. 91-99; J.

Such: *Rola Poincarego w odkryciu szczególnej teorii względności w ujęciu Jerzego Giedymina*, s. 291-300; A. Szczęsna: *Jerzy Giedymin o odkryciu szczególnej teorii względności*, s. 301-307; K. Szlachcic: *Próba obrony realistycznej interpretacji Pierre Duhema filozofii nauki*, s. 309-324; G. Zahar Elie: *Jerzy Giedymin: In Memoriam. Some Remarks on J. Giedymin's Philosophy of Geometry*, s. 341-348; P. Zeidler: *Zagadnienie równoważności empirycznej teorii a spór realistów z antyrealistami*, s. 175-189. Zob. także inne opracowania: D. Pearce: *Roads to Commensurability*. Synthese Library vol. 187, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Boston, Lancaster, Tokyo 1987; J. Kmita: *Prawda konwencjonalizmu*. „Edukacja Filozoficzna” 1988, vol. 4, s. 33-47; A. Motycka: *Aneks do studium 10*, w: A. Motycka: *Ideał racjonalności. Szkice o filozoficznych rozdrożach nauki*. Ossolineum, Wrocław 1986, s. 337-354; K. Zamiara: *From the Logic of Science to the Theoretical History of Science*, w: W. Krajewski (ed.): *Polish Philosophers of Science and Nature in the 20th Century*. „Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities” vol. 74, Rodopi: Amsterdam-New York 2001, s. 173-181; K. Zamiara: *Od logiki nauki do teoretycznej historii nauki. Jerzego Giedymina studia nad nauką*. „Edukacja Filozoficzna” 2001, vol. 31, s. 359-369

III. WIADOMOŚCI BIOGRAFICZNE. Jerzy Giedymin urodził się 18 lipca 1925 r. w Klecku pow. Nieśwież, koło Nowogródka. W 1937 r. wraz z rodziną przeprowadził się z Nowogródka do Krosna nad Wisłokiem. W czasie okupacji pracował i uczył się prywatnie. Egzamin dojrzałości zdał w 1944 r. przed Tajną Komisją Egzaminacyjną w Krośnie. Studia z filozofii w zakresie filologii angielskiej, rozpoczęte w 1945 r. na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, po pierwszym roku kontynuował na Uniwersytecie Poznańskim. W 1950 r. uzyskał dyplom magisterski na podstawie przygotowanej pod kierunkiem prof, dr B. W. A. Massey'a rozprawy *Thomas Deloney's The Gentle Craft - An Example of Elizabethan Prose-Fiction*. Równolegle studiował w Akademii Handlowej w Poznaniu, uzyskując w 1950 r. dyplom magistra nauk ekonomiczno-handlowych. Jego podstawą była rozprawa przygotowana pod kierunkiem prof, dr B. Kasprówicza pt. *Konkurencja na światowych rynkach frachtowych*. W 1949 r. ukończył także jednoroczne studium „Nauki o Polsce i świecie współczesnym”, którego kierownikiem był prof. dr T. Szczurkiewicz. Pracę zawodową rozpoczął w 1948 r. w Akademii Handlowej w Poznaniu. Został zatrudniony najpierw jako asystent-wolontariusz, a następnie asystent i starszy asystent w Katedrze Nauki o Transporcie Lądowym i Morskim, kierowanej przez prof, dr B. Kasprówicza. W 1951 r. przeszedł do Katedry Planowania Gospodarki Narodowej, której kierownikiem był prof. dr S. Kruszczyński. Pracował tam do 1954 r. W r. akad. 1953/1954 podjął pracę na Uniwersytecie, w kierowanej przez

prof. dr A. Wiegnera Katedrze Logiki Wydziału Filozoficzno-Historycznego. W Katedrze tej został zatrudniony najpierw jako starszy asystent, a następnie adiunkt i od 1 VI 1961 docent etatowy; w okresie od 1 VI 1966 do 1 IX 1967 zajmował stanowisko profesora nadzwyczajnego. Od 1 X 1961 do końca swej pracy w UAM, tj. do 1 IX 1967 pełnił funkcję Kierownika Katedry Logiki. Jego współpracownikami byli: J. Kmita, T. Kostyrko, K. Zamiara. Stopień naukowy doktora filozofii J. Giedymin uzyskał w 1951 r. na podstawie rozprawy *Ekonomia polityczna jako nauka historyczna* (promotorem był prof. dr Adam Wiegner). Habilitował się w 1960 r. na Wydziale Filozoficzno-Historycznym UAM na podstawie rozprawy *Studia nad metodologią opartą na koncepcji racjonalności*. W 1965 r. wszczęto postępowanie ankietowe w sprawie nadania J. Giedyminowi tytułu naukowego profesora nadzwyczajnego nauk humanistycznych. 28 V 1966 r. Rada Państwa zatwierdziła nominację profesorską. W 1966 r. wyjechał do Wielkiej Brytanii, gdzie w latach 1966-1971 wykładał logikę i metodologię nauk w Durham University, w Uniwersytecie Londyńskim oraz w Sussex University. Od 1967 r. był profesorem filozofii University of Sussex w Brighton, w 1986 r. objął funkcję Kierownika Zakładu Logiki i Metodologii Nauk na Wydziale Nauk Matematyczno-Fizycznych. Na Wydziale tym wykładał historię i filozofię fizyki. Był członkiem wielu towarzystw naukowych, w tym Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Polskiego Towarzystwa Ekonomicznego, Komisji Filozoficznej Polskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, British Society for the Philosophy of Science (w latach 1983-1986 pełnił funkcję przewodniczącego) i American Society for the History of Science. Wchodził w skład Rady Redakcyjnej "British Journal for the Philosophy of Science". Zmarł 24 VI 1993 r. w Pile.

IV. POGLĄDY. Przedmiotem naukowych dociekań Jerzego Giedymina była nieodmiennie nauka - nauka ogólnie pojęta, bądź rozpoznawalna w jej szczególnej, historyczno-kulturowej postaci, mianowicie jako przyrodoznawstwo lub humanistyka. Tą ostatnią zajmował się w zasadzie tylko w pierwszym, „polskim” okresie swej twórczości. Przeprowadzał wówczas analizy metodologiczne postępowania badawczego w tzw. naukach społecznych (ekonomia) i historycznych, próbując określić logiczne podstawy nauk humanistycznych jako takich. Natomiast przyrodoznawstwo znalazło się w polu jego uwagi dopiero w okresie drugim, „brytyjskim”, stanowiąc przedmiot dociekań raczej filozoficznych i teoretyczno-historycznych, aniżeli metodologicznych w ścisłym sensie. Dokładnie rzecz biorąc, rozpatrywana przez niego była tylko fizyka, uznawana powszechnie za podstawową, wzorcową dyscyplinę przyrodniczą, głównie XIX- i XX-wieczna, reprezentowana przez takich wybitnych uczonych, jak Henri Poincare, Heinrich R. Hertz, William R. Hamilton, James Maxwell. Z kolei zainteresowanie nauką rozumianą

ogólnie było permanentne i przejawiało się w studiach z zakresu metodologii i filozofii nauki. Giedymin podejmował też metafizologiczną refleksję, przedmiotem której była metodologia nauk oraz rozmaite orientacje filozofii nauki (pozytywizm; neopozytywizm; konwencjonalizm). Jego wybory własnej perspektywy poznawczej były w rezultacie świadome i przemyślane, a sama refleksja metafizologiczna i metametodologiczna skutkowała rozwojem wymienionych dziedzin wiedzy. Tak więc dokonania twórcze Giedymina są zróżnicowane dziedzinowo, przynależą do (1) metodologii ogólnej, (2) metodologii szczegółowej, (3) filozofii nauki, (4) historii nauki; część z nich ma charakter metafizologiczny, są namysłem nad metodologią i filozofią nauki. W swojej twórczości koncentrował się na problemach o podstawowym znaczeniu, takich m.in., jak struktura teorii empirycznej, związek teorii z doświadczeniem, procedury sprawdzania hipotez, rola środków formalnych (logicznych, matematycznych) w nauce i analizie nauki, logiczna i teorioinformacyjna natura pytań i odpowiedzi, fizologiczne założenia badań (teorii) naukowych, rola konwencji w nauce, status poznawczy teorii, przekładalność języków rozwojowo kolejnych teorii, współmierność vs. niewspółmierność teoretyczno-empiryczna. W ramach studiów szczegółowo-metodologicznych badał m.in. zagadnienie logicznego charakteru czynności analizy i krytyki źródeł w naukach historycznych, rozważał status założenia o racjonalności przyjmowanego za podstawę teorii w ekonomii i innych dyscyplinach humanistycznych

Poglądy Jerzego Giedymina jako filozofa i metodologa nauki ukształtowały się wyjściowo przede wszystkim pod wpływem K. R. Poppera i K. Ajdukiewicza, których uważał zawsze za swoich Nauczycieli. Uległy one ewolucji w okresie późniejszym („brytyjskim”), gdy podjął studia nad dziejami fizyki i całą konwencjonalistyczną tradycją. Zainspirowało go zwłaszcza dzieło H. Poincarego. Konwencjonalizm filozofa francuskiego, zestawiony z tzw. „radikalnym konwencjonalizmem” K. Ajdukiewicza przyczynił się do przemiany tych jego poglądów na naukę, których źródłem był hipotetyzm Popperowski, przeciwstawiający się idei obecności konwencjonalnych elementów w treści pojęć naukowych, a tym samym w treści wiedzy naukowej.

Pod wpływem K. Ajdukiewicza kształtowały się przede wszystkim poglądy metametodologiczne J. Giedymina na temat statusu i charakteru badań metodologicznych. Wykorzystał zwłaszcza jego pojęcia metodologii opisowej (nauka o nauce, dyscyplina humanistyczna, rozumiejąca, zajmująca się analizą realnej praktyki naukowej, próbująca zrozumieć, „dlaczego pewne zabiegi są oceniane jako trafne, a inne jako chybione”) oraz metodologii pragmatycznej przeciwstawianej „metodologii apragmatycznej” (ta pierwsza to nauka o nauce zajmująca się analizą nauki ujętej czynnościowo, pojętej jako rzemiosło uczonych, druga to metanauka, przedmiotem której jest

nauka pojmowana idealnie). Przejął też Ajdukiewiczowskie odróżnienie ogólnej metodologii nauk od metodologii szczegółowej (pierwsza to nauka o nauce ogólnie rozumianej, podczas gdy druga zajmuje się analizą konkretnej dyscypliny naukowej lub grupy dyscyplin).

W swoich analizach metodologicznych respektował zawsze zasadę, zgodnie z którą punktem wyjścia pracy metodologa powinna być analiza konkretnego, charakterystycznego dla danej dyscypliny szczegółowej lub grupy dyscyplin postępowania badawczego (wyrażającego się poprzez czynności badawcze lub ich wytwory, tj. twierdzenia, teorie naukowe), prowadząca dzięki zastosowaniu metody racjonalnej rekonstrukcji do formalnej charakterystyki owego postępowania ujętego jako zachowanie racjonalne, tj. gwarantujące osiągnięcie postulowanych celów poznawczych. Według Giedymina wynikiem rekonstrukcji jest twierdzenie lub teoria formalna. Wynik taki należy oszacować m.in. pod kątem jego opisowej adekwatności, tj. zgodności z opisaną w punkcie wyjścia określoną praktyką badawczą. Stwierdzenie rozbieżności nie falsyfikuje modelu formalnego, wskazuje jedynie, iż nie ma on zastosowania w danym przypadku. Zestawienie modelu „nominalnego” z realną sytuacją w nauce służy bowiem ustaleniu zakresu jego stosowalności, nie zaś - co jest w tym wypadku niemożliwe, orzekaniu jego prawdziwości bądź fałszywości. Zakres stosowalności danego modelu określa się także rozważając jego zastosowania możliwe - potencjalne.

Tak więc, analiza metodologiczna, w istocie pragmatyczna, bo nakierowana na faktyczne postępowanie badawcze w nauce, według Giedymina prowadzi do sformułowania teorii formalnej, a nie - jak przyjmował Ajdukiewicz - empirycznej. Jej składnikiem jest aksjomat o racjonalności badaczy, racjonalności rozumianej postulatycznie, nieempirycznie. Takie formalne, nieempiryczne systemy aksjomatyczne, oparte na postulatcie racjonalności, odnoszone są do faktycznych sytuacji w nauce dzięki dołączeniu zdania- hipotezy empirycznej stwierdzającej, iż mają one zastosowanie w danym konkretnym wypadku. Oczywiście, empiryczny test ma wpływ na przyjęcie lub odrzucenie jedynie owej hipotezy a nie danego modelu formalnego.

Takie rozwiązanie Giedymin przyjął po rozważeniu także innych możliwości interpretacyjnych, ujmujących aksjomat racjonalnego zachowania jako składnik empirycznej teorii racjonalności (racjonalności badacza zakładanej w metodologii nauk; racjonalności działania, o której traktuje jakaś nauka szczegółowa, np. ekonomia). Uznał, iż jego rozwiązanie tej kwestii unika wielu trudności, jakie wiążą się z uznaniem twierdzenia o racjonalności jako pozytywistycznej hipotezy empirycznej, albo jako twierdzenia idealizacyjnego.

Zauważmy, że odniesiony do realnej nauki model metodologiczny, sam przez się formalny, ma - w tym ujęciu - charakter normatywno-opisowy.

Jego „opisowość” oznacza jedynie fakt uwzględniania w punkcie wyjścia faktycznych czynności podejmowanych przez badaczy i wskazuje na (słuszne bądź nie) przeświadczenie metodologa, że odtwarza zadania (cele), do których owi badacze faktycznie, choć niekoniecznie świadomie dążą. Normatywność modelu wynika głównie z faktu, że metodolog dokonuje rekonstrukcji i kodyfikacji zasad (norm) gwarantujących realizację podanych zadań poznawczych, traktując analizowane czynności badawcze jako czynności racjonalne w epistemologicznym, nie zaś epistemicznym sensie.

Procedura rekonstrukcji racjonalnej (logicznej) zakłada użycie odpowiedniego języka rekonstrukcji. Giedymin przyjął, że tzw. językiem rekonstrukcji może być język jakiejś dyscypliny szczegółowej (język naturalny, nie zaś sztuczny, sformalizowany), wzbogacony o pewne terminy logiczne lub matematyczne, niezbędne dla uściślenia jego pojęć. Sam posiłkował się środkami formalnymi wziętymi z logiki formalnej, semiotyki logicznej, statystyki matematycznej, matematycznej teorii informacji, dla doprecyzowania znaczenia specjalistycznych terminów naukowych stosowanych przez badaczy w sposób intuicyjny, niekonsekwentny itp. Wynik takiej precyzacji przedstawiał z reguły w formie odpowiedniej eksplikacji (pojedynczej definicji eksplikacyjnej lub układu takich definicji), traktując ją jako składnik odpowiedniej formalnej teorii zachowania racjonalnego. Zdaniem Giedymina, język rekonstrukcji (zwłaszcza jego środki formalne) jest narzędziem nie tylko uściślenia znaczeń terminów używanych przez badaczy. Służy także ujawnieniu logicznej struktury badań naukowych, tj. odtworzeniu układu najogólniejszych pojęć, założeń i reguł funkcjonujących w praktyce naukowej w sposób tylko częściowo jawny. To zaś skutkuje często dostrzeżeniem formalnych analogii między nawet dość odległymi merytorycznie dziedzinami wiedzy, sprzyjając integracji nauk i ich rozwojowi.

Przeświadczenie, iż budowa drogą rekonstrukcji formalnego modelu metodologicznego pozwala dostrzec formalne analogie między merytorycznie odległymi dziedzinami wiedzy, przyświecało Giedyminowi zawsze. To dzięki niemu, badając wyjściowo określone dyscypliny szczegółowe dostrzegł, iż zrekonstruowana struktura ma walor ogólny: obejmuje postępowanie badawcze danego typu, niekoniecznie związane tylko z jedną lub kilkoma dyscyplinami humanistycznymi. Stąd możliwość przejścia od rozważań z zakresu szczegółowej metodologii nauk do metodologii ogólnej. Przejście w drugą stronę jawiło się w efekcie rozważań nad potencjalnymi zastosowaniami danego modelu metodologicznego. W podobny sposób Giedymin dostrzegł także na innym już, metametodologicznym poziomie formalne analogie między strukturą logiczną metodologicznych teorii dotyczących postępowania badawczego w dyscyplinach humanistycznych a strukturą logiczną przedmiotowych teorii humanistyki dotyczących różnego ty-

pu ludzkich zachowań. W obu wypadkach operuje się jakąś koncepcją racjonalnego zachowania (badawczego; ekonomicznego,...), buduje się teorię opartą na nieempirycznym aksjomacie racjonalności. Głoszone przez Ajdukiewicza twierdzenie, zaliczające pragmatycznie rozumianą metodologię nauk do humanistyki uzyskało tym samym wsparcie (rozbieżność dotyczy m.in. statusu owej metodologii pragmatycznej: dyscyplina empiryczna vs. formalna).

Innym przykładem, ilustrującym fakt dostrzegania przez Giedymina formalnych analogii między odległymi merytorycznie dziedzinami wiedzy, są jego badania nad typową dla nauk historycznych czynnością analizy i krytyki źródeł. Buduje formalny model owej czynności jako zachowania racjonalnego, pośrednio opartego na doświadczeniu, polegającego na wnioskowaniu o wiarygodności danego źródła (jego autora) przy użyciu różnego rodzaju reguł logicznych i pozallogicznych. Rozważając kwestię możliwych zastosowań owego modelu, dochodzi do wniosku, że nie tylko badacz-historyk opiera się na źródłach, że w takim razie analiza wiarygodności jest niezbędna we wszelkiej pracy badawczej - obserwatora, eksperymentatora, naukowca sprawdzającego hipotezy. Racjonalna rekonstrukcja postępowania historyka ze źródłami historycznymi umożliwiła porównanie modelu z postępowaniem badawczym w innych naukach empirycznych, co pozwoliło dostrzec pewne formalne analogie oraz różnice. Podstawowy składnik owej rekonstrukcji: pojęcie wiarygodności informatora, Giedymin uznaje za wyróżnik podobieństwa struktur logicznych wymienionych powyżej zachowań badawczych. W efekcie pojęcie to, pierwotnie z zakresu szczegółowej metodologii nauki, stało się jedną z ważniejszych kategorii metodologii ogólnej. Zostało ono następnie użyte w ramach metafizologicznej refleksji dla eksplikacji pewnych idei Popperowskiego hipotetyzmu (koncepcji statusu zdań bazowych i ich roli w procesie empirycznego sprawdzania hipotez).

Metodologiczne poglądy Giedymina kształtowały się przede wszystkim pod wpływem koncepcji Kazimierza Ajdukiewicza, ale przypuszczalnie także i innych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej (m.in. Jana Łukasiewicza). Natomiast od Karla Poppera uczony ten w punkcie wyjścia swych badań przejął właściwie w całości teorię epistemologiczną, zwaną „racjonalnym krytycyzmem”, czy „hipotetyzmem”, wraz z towarzyszącą jej krytyką epistemologii pozytywistycznej. Określała ona jego filozoficzny światopogląd. Zakładał ją w swoich analizach metodologicznych, w pracach z zakresu filozofii nauki, w krytyce konkurencyjnych orientacji epistemologicznych. Propagował ją wśród polskich filozofów. Próbował rozwijać, konstruując eksplikacje wybranych pojęć Popperowskich i rozważając pewne istotne problemy teoriopoznawcze na jej gruncie (dotyczące m.in. związku teorii z doświadczeniem, procedury testowania hipotez empirycznych,

charakteru zdań obserwacyjnych itp.). Jego twórczość w owym czasie to swoista kontaminacja logicystycznej, pragmatycznej metodologii nauk i hipotetystycznej „logiki odkrycia naukowego”. Mówiąc w uproszczeniu, od strony warsztatowej patrząc stanowiła pochodną idei wybranych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej (zwłaszcza Ajdukiewicza), rozpatrywana od strony zawartości treściowej wyników poznawczych i ich filozoficznych przesłanek przynależała do hipotetyzmu.

Tak więc trudno mówić o ogólnych poglądach Giedymina na naukę nie przypominając twierdzeń hipotetystycznej teorii poznania naukowego. Twierdzeń głoszących, że tylko nauka jest dziedziną poznania racjonalnego, którego efektem jest wiedza naukowa spełniająca określone kryteria demarkacji - oddzielające ją od przekonań przed- i pozanaukowych. W odniesieniu do nauk empirycznych poznanie to złożony proces zbliżania się do prawdy metodą prób i błędów według podanej przez Poppera formuły (problem poznawczy - teoria jako próbne rozwiązanie owego problemu - krytyczny test teorii prowadzący do eliminacji błędu, pojawienie się nowego problemu poznawczego, ...). Kolejne cykle w tym procesie następują dzięki logicznym regułom zwanym zasadami krytycyzmu. Określają one m.in. charakterystyczną dla hipotetyzmu procedurę empirycznego testowania teorii, polegającą na próbach jej obalenia, nie zaś znajdowania przypadków potwierdzających (zasada falsyfikacjonizmu). Wszelkie twierdzenia nauk empirycznych, w tym także tzw. zdania bazowe (odpowiednik neopozytywistycznych „zdań obserwacyjnych”), mają status hipotez, warunkowo tylko uznawanych za prawdziwe.

Giedymin przejął także od Poppera antyindukcjonizm i antyfenomenalizm - stanowiska teoriopoznawcze wyznaczające opozycję wobec pozytywizmu, przeczące idei, wedle której twierdzenia nauk empirycznych są bezpośrednio oparte na doświadczeniu (tzw. zdania obserwacyjne) lub stanowią rezultat indukcyjnego uogólniania danych doświadczalnych. Według hipotetyzmu, są to zawsze hipotezy teoretyczne uzyskiwane w oparciu o doświadczenie dzięki wnioskowaniu na podstawie teorii; doświadczenie samo nie wymusza uznania pewnych zdań za twierdzenia naukowe, nie może też przesądzić o ich odrzuceniu. Jedną z przesłanek tego stanowiska jest uznanie obecności elementów konwencjonalnych w teorii empirycznej i założenie, iż testowana jest zawsze teoria jako całość, a nie poszczególne jej składniki. Neguje się tu także podział języka teorii na tzw. język obserwacyjny i niezależny od niego „język teoretyczny” (model Camapowski); język teorii to język teoretyczny realistycznie ujmowany. Problem teoretyczności tzw. języka obserwacyjnego (w rozumieniu neopozytywizmu), jak również zagadnienie realistycznego statusu teorii empirycznej, dyskusja instrumentalistycznego poglądu na status poznawczy teorii to tematy podejmowane w wie-

lu tekstach Giedymina. Jego rozważania dostarczyły nowych argumentów na rzecz stanowiska hipotetystycznego.

W sprawie wewnętrznego zróżnicowania nauki, jej podziału na różne typy dyscyplin i związane z tym kwestie Giedymin, podobnie jak Popper, był zwolennikiem naturalizmu metodologicznego (w wariancie umiarkowanym), tj. stanowiska, iż we wszystkich dyscyplinach naukowych obowiązują (wersja normatywna) lub są respektowane (wersja opisowa) te same podstawowe zasady postępowania badawczego przy zróżnicowaniu samych metod. Pogląd ten umożliwił przyznanie humanistyce statusu nauki i drogą analizy metodologicznej określanie jej specyfiki, odmienności w stosunku do przyrodoznawstwa. Dzięki Ajdukiewiczowskiej koncepcji metodologii pragmatycznej pogląd ten Giedymin mógł rozwinąć, dopracowując się własnej wykładni kwestii specyfiki nauk humanistycznych i znajdując jego zastosowanie w konkretnych analizach metodologicznych. Być może inspirację dla przyjętego przez niego rozwiązania (chodzi o wspomniane powyżej formalne teorie zachowania racjonalnego) stanowił także niedopracowany pomysł Poppera, aby za właściwość badań humanistycznych uznać zastosowanie tzw. logiki sytuacji. Bardziej prawdopodobnym źródłem jest chyba matematyczna teoria decyzji używana jako model matematyczny przy budowie teorii w ekonomii.

Poglądy Giedymina na naukę ewoluowały pod wpływem rzetelnych, wnikliwych studiów nad konwencjonalizmem i fizyką XIX i XX wieku, prowadzonych w drugim okresie jego działalności naukowej. Pod wpływem zwłaszcza Poincarego zmieniło się dość istotnie jego pojęcie teorii (odnozione tylko do zmatematyzowanego przyrodoznawstwa): jej struktury, statusu poznawczego, związków z doświadczeniem, tj. faktami naukowymi. Do określenia i rozwinięcia, a także precyzacji ulegały jego dotychczasowe, wywodzące się z Popperyizmu poglądy na obecność elementów konwencji w teorii i w postępowaniu badawczym uczonego: konwencje zatraciły przypisywany im w standardowym ujęciu arbitralny charakter, konwencjonalność przestała się kojarzyć wprost z nieempirycznością. Poincareowska koncepcja prawdy wraz z jego ideą struktury teorii i niezmienników unaocniły Giedyminowi niedostrzegane wcześniej możliwości ufundowania realistycznego stanowiska w kwestii statusu poznawczego wiedzy naukowej. Problem zmian rozwojowych w nauce przy uwzględnieniu zrekonstruowanego z prac Hamiltona, Hertza i Poincarego rozumienia teorii, zyskiwał dlań nową wykładnię. Dotyczy to także słynnej, zapoczątkowanej pracami Kuhna i Feyerabenda kontrowersji wokół tzw. niewspółmierności teorii. Giedymin podjął także zadanie analizy wybranych koncepcji z zakresu filozofii nauki i opracowania nowej ich interpretacji, podważającej dotychczasowe ich rozumienie. Przedmiotem tych jego badań były przede wszystkim idee głów-

nych przedstawicieli konwencjonalizmu (Poincaré, Duhem, Ajdukiewicz), poza tym poglądy i konstrukcje filozofów zaliczanych do logicznego empiryzmu, zwolennicy instrumentalizmu (Ramsey).

Kluczowe w tych przemianach jest pojęcie teorii naukowej. Giedymin, powołując się na tradycję zapoczątkowaną przez Hamiltona, Hertza, Poincarego, w układzie równań różniczkowych upatrywał istotę teorii w naukach matematycznych i fizykalnych. Analizując poglądy wymienionych uczonych, zrekonstruował zakładane przez nich pojęcie teorii określając mianem „rodziny teorii”. Rodzinę taką tworzą teorie oparte na tej samej strukturze matematycznej, obserwacyjnie równoważne (tj. dające podstawę do tych samych przewidywań empirycznych), dopuszczające rozmaite ontologie nad nimi nadbudowane (zespoły założeń teoretycznych). Jako przykład takiej rodziny teorii rozważał Helmholtza i Maxwella teorię pola elektromagnetycznego. Utrzymywał też, że szczególna teoria względności w alternatywnych sformułowaniach Poincarego i Einsteina stanowi inny przykład pary teorii równoważnych w rozważanym sensie. Wyniki matematyczne uzyskane przez Poincarego i niezależnie przez Einsteina stanowiły dla niego przykład odkrycia równoczesnego. Twierdził, że przypisanie im takiego charakteru zależy od przyjętej koncepcji teorii i interpretacji: jest możliwe na gruncie omawianego pojęcia teorii (Hamiltona-Hertza-Poincarego), nie wchodzi natomiast w rachubę, gdy uzna się za obowiązującą jedną tylko z możliwych wykładni danej teorii, w dodatku naiwnie realistyczną (wówczas za odkrywcę STR trzeba uznać tylko Einsteina). Zrekonstruowane z prac wymienionych fizyków pojęcie teorii miało być dla Giedymina punktem wyjścia do opracowania nowej, ogólnej koncepcji traktującej o teorii naukowej, zwanej pluralistyczną lub poligenetyczną.

Studia nad matematyką i fizyką Poincarego doprowadziły Giedymina do ogólnego sformułowania problemu opozycji między konwencjonalizmem a empiryzmem geometrycznym. Poincare „empiryzm geometryczny” utożsamiał z poglądem, zgodnie z którym geometrię przestrzeni można wyznaczyć jednoznacznie na podstawie pomiarów, uogólnianych następnie za pomocą indukcji. Przeciwny empiryzmowi pogląd wyraża - zdaniem Giedymina - następująca teza: „Każda geometria fizyczna jest rodziną obserwacyjnie równoważnych systemów obejmujących założenia geometryczne i fizykalne i różniących się między sobą pod względem eksperymentalnie nierozróżnialnych ontologii”¹. Teza ta, za którą sam zdecydowanie się opowiada, stanowi główny składnik konwencjonalizmu geometrycznego. Giedymin rozważa także konwencjonalizm fizykalny i jego relację do konwencjonalizmu geometrycznego. W jego interpretacji ten pierwszy (kon-

¹ J. Giedymin: *Konwencjonalizm geometryczny i fizykalny Poincarego w sformułowaniu epistemologicznym*. „Nowa Krytyka” 1992, nr 2, s.13.

wencjonalizm fizyczny) pokrywa się z pluralistycznie rozumianą teorią naukową: „Teoria fizyczna jest rodziną teorii obserwacyjnie równoważnych, mających wspólną strukturę matematyczną (lub: operujących równoważnymi strukturami matematycznymi) i nadbudowane- eksperymentalnie nierozróżnialne i nie stwierdzane - ontologie świata pozazjawiskowego”². W sprawie relacji twierdzi, że konwencjonalizm geometryczny stanowi szczególny przypadek konwencjonalizmu fizycznego, gdy układ: geometria plus fizyka ujmie się jako teorię fizyczną.

Empiryczna treść teorii, utożsamiana ze zbiorem wszystkich wynikających z niej praw, jest inwariantna - pozostaje niezmienną przy zmianie konwencji, tj. ontologii lub geometrii. Twierdzenie to, traktowane jako ważny składnik Poincaré'owskiej epistemologii, stanowi dla Giedymina punkt wyjścia do licznych wniosków. Dotyczą one tak różnych a ważkich spraw, jak kwestia różnicy między fenomenalistycznym a konwencjonalistycznym rozumieniem teorii, statusu poznawczego teorii, niewspółmierności i porównywalności teorii.

Pluralistyczne pojęcie teorii można rozumieć - zdaniem Giedymina - na sposób instrumentalistyczny: zbiór pozazjawiskowych ontologii teorii jest wtedy pusty, a język obserwacyjny jest wspólny dla całej rodziny. Można je jednak także wiązać ze stanowiskiem realistycznym. W takim wypadku przyjmuje się, że pozazjawiskowe ontologie mają interpretacje fizyczne, ale nie są rozstrzygalne empirycznie i pozostają niestwierdzone; można jednak ustalić odpowiednią korespondencję między zdaniem eksperymentalnymi i tymi, które należą do poszczególnych elementów rodziny teorii. Treść teorii fizycznej uzależnia się tu od klasy jej konsekwencji obserwacyjnych oraz od struktury matematycznej wiążącej terminy teorii (pogląd Hamiltona i Poincarégo), a nie od samych tych konsekwencji obserwacyjnych. Inaczej mówiąc, „dopuszcza się tylko te modele obserwacyjnych konsekwencji teorii, które dają się rozszerzyć do pełnych modeli teorii”³. Stanowisko to określił Giedymin jako „realizm strukturalny”, względnie „konwencjonalizm strukturalny”. Próbował wykazać, iż nie ma ono wiele wspólnego z opozycją: realizm - instrumentalizm, tak jak rozumiał ją Popper czy Feyerabend. Jest natomiast bliskie antyrealizmowi ujętemu (zgodnie z tradycją) pragmatyczne, nie zaś semantycznie: jako wymóg zawieszenia asercji w stosunku do hipotez teoretycznych. Jego zdaniem, prawda konwencjonalizmu to prawda konstruktywistycznie rozumiana, taką operował zwykle Poincaré i Duhem.

W sporze o niewspółmierność i porównywalność historycznie kolejnych teorii w fizyce Giedymin zajmuje stanowisko specyficzne, usytuowane nie-

² Tamże, s. 23.

³ Tamże, s. 24.

jako pośredku obu zwalczających się stron: zwolenników oraz przeciwników postawionej przez Kuhna i Feyerabenda tezy o niewspółmierności. Wypowiada swoją opinię, jak zwykle, o ogólnie rozumianej tezie i zarazem o konkretnych przypadkach teorii z dziejów fizyki. Nie przeczy diagnozie o ich niewspółmierności, lecz odwołując się do pluralistycznej koncepcji teorii (jak również wyników własnych szczegółowych analiz) wskazuje warunki ich pośredniej porównywalności. Twierdzi, iż konkurencyjne teorie, ze względu na niewspółmierność pojęciową, nie są, co oczywiste, bezpośrednio porównywalne. Możliwe jest jednak pośrednie ich porównanie, jeśli łączy je ta sama (lub równoważna) struktura matematyczna i inwariantna, nie ulegająca zmianom wraz ze zmianami elementów konwencjonalnych danych teorii, treść empiryczna. To znaczy, jeśli owe teorie da się włączyć jako składniki do określonej rodziny teorii. Odmienność ich ontologii, których status jest konwencjonalny, nie stanowi przeszkody w ich porównaniu.

V. UCZNIOWIE I KONTYNUATORZY. Jerzy Giedymin, chociaż oddziaływał na uczonych różnych specjalności, kształtując ich postawy naukowe i kompetencję metodologiczną (w okresie polskim dotyczy to przede wszystkim badaczy-humanistów z dwóch uczelni poznańskich: Akademii Ekonomicznej oraz Uniwersytetu im. A. Mickiewicza), nie miał wielu uczniów w ścisłym sensie. Nie stworzył też szkoły naukowej, chociaż w kierowanym przez niego Zakładzie Logiki na Wydziale Filozoficzno-Historycznym UAM zainicjował typ badań, których problematyka, a także przejęte z logicyzmu i hipotetyzmu zasady metodologiczne i teoriopoznawcze, stanowiły wyróżnik tzw. szkoły poznańskiej w jej pierwszym, metodologicznym okresie. W pełni zasadne jest więc twierdzenie, iż nie będąc założycielem owej szkoły, do jej powstania walenie się przyczynił i w znacznej mierze był odpowiedzialny za jej „ ducha”. Pamiętać też trzeba, iż to pod Jego wpływem wykształciło się kilku filozofów i metodologów nauki, chociaż nie był on ich formalnym promotorem. Funkcję promotora w okresie polskim faktycznie pełnił on tylko w stosunku do Jerzego Kmity⁴. W okresie brytyjskim był promotorem doktoratu Davida Pearce’a i Petera Williamsa.

VI. KOMENTARZ. W opracowaniu powyższym, w punkcie IV przedstawiono w skrócie w zasadzie tylko najogólniejsze poglądy Jerzego Giedymina na naukę, żywione przezeń w okresie „polskim”, gdy zajmował się głównie ogólną i szczegółową metodologią nauk, a także w okresie „brytyjskim”, gdy podjął studia z filozofii i historii nauki. Poglądy te ukierunkowywały jego badania i nadawały sens uzyskiwanym przez niego w danym

⁴ Przy okazji sprostowanie: w analogicznym opracowaniu mego autorstwa, poświęconym osobie Jerzego Kmity, zamieszczonym w tomie *Polska filozofia powojenna* pod red. W. Mackiewicz (Warszawa 2001, tom 1, s. 428-442) błędnie podałam, że promotorem pracy doktorskiej Jerzego Kmity był prof. Adam Wiegner.

okresie wynikiom poznawczym. Tworzyły ich epistemologiczny kontekst. Wyznaczały naukowy światopogląd. Portret ten nie jest wszakże dostatecznie wyrazisty, jest zaledwie naszkicowany. Brakuje w nim wielu elementów, których uwzględnienie dopiero złożyłoby się na pełniejszy, bardziej realistyczny obraz omawianej twórczości. Prawdziwy myśliciel, badacz, wyraża się przecież przede wszystkim poprzez swoją pracę badawczą, a nie tylko ogólne przekonania i postawy. Te ostatnie nadają, co prawda, owej pracy kierunek, są jej podstawą, ale w części tylko stanowią jego własny wytwór. Z reguły zaświadcza o kontynuacji - zdarza się iż twórczo rozwijanej - istniejącej w danej nauce tradycji badawczej. Tak więc przedstawiona powyżej sylwetka Jerzego Giedymina wymaga uzupełnienia o charakterystykę konkretnych problemów przez tego uczzonego podejmowanych, ze wskazaniem na ich źródło i wagę, dokładną analizę zastosowanej metody, omówienie rezultatów i ich ocenę, uwzględniającą m.in. relację owych wyników do alternatywnych, konkurencyjnych rozwiązań. Tylko w ten sposób można by okazać, jak rozumiał on swoją rolę jako filozofa i metodologa nauki: to, iż nie widział większej różnicy między nią a tą, która w kulturze zachodnioeuropejskiej przypisana jest badaczom uprawiającym dyscypliny szczegółowe. Dla Jerzego Giedymina filozofia i metodologia nauki to dziedziny wiedzy - nauki, podobnie jak fizyka, chemia, socjologia czy historia. Każda z nich w toku swych dziejów wypracowała specyficzne metody badań dopasowane do charakteru podejmowanych zagadnień »wszystkie one wszakże respektują taki sam model racjonalności nastawionego na cel poznawczy działania. Dzięki realizacji tego celu w poszczególnych dyscyplinach naukowych, w tym i w filozofii, następuje rozwój wiedzy niekumulatywnie pojmowany. Dochodzi do niego w efekcie nieustannie podejmowanych prób krytycznego przewyższania dotąd uznawanych idei, teorii itp., nie prowadzących wszakże do zerwania więzi z tradycją.

Tak uczony ten pojmował status filozoficznych badań nad nauką. Tak rozumiał swoje posłannictwo: jako rzetelny, nieustanny trud pomnażania wiedzy dla niej samej, nie zaś dla jakichś osobistych korzyści.

STANISŁAW KRAJEWSKI
Uniwersytet Warszawski

ANDRZEJ GRZEGORCZYK

I. DZIEŁA. A. Książki: **1.** *Logika popularna*. PWN, Warszawa 1955, 1958, 1961, 130 s.; **1a.** *Popularni logiko*, (po czesku). Praha 1957; **1b.** *Popularnaja logika* (po rosyjsku). Moskwa 1965; **2.** *Some Classes of Recursive Functions*. „Rozprawy Matematyczne” nr IV, Instytut Matematyczny PAN, Warszawa 1953, 45 s.; **3.** *Zagadnienia rozstrzygalności*. PWN, Warszawa 1957, 142 s.; **4.** *Fonctions Récursives*. Gauthier-Villars, Paris 1961, 100 s.; **5.** *Schematy i człowiek*. Biblioteka Więzi, tom ósmy, Znak, Kraków 1963, 220 s.; **6.** *Zarys logiki matematycznej*. Biblioteka Matematyczna, tom 20, PWN, Warszawa 1961, potem 5 wydań poprawianych: 1961, 1973, 1975, 1981, 1984; **7.** *Zarys arytmetyki teoretycznej* - Biblioteka Matematyczna, tom 37, PWN, Warszawa 1971, 1983, 314 s.; **8.** *An Outline of Mathematical Logic*. Reidel-Holland 1974, 596 s. (Angielskie tłumaczenie poprawionego tekstu poz. 6.); **9.** *Filozofia czasu próby*, Edition du Dialogue, Paris 1979, 223 s.; drugie wyd. PAX 1984, 244 s.; **10.** *Próba treściowego opisu świata wartości i jej etyczne konsekwencje*. Zakład Psychologii PAN, Ossolineum 1983.; **11.** *Moralitety*. PAX, Warszawa 1986, 176 s.; **12.** *Etyka w doświadczeniu wewnętrznym*. PAX, Warszawa 1989, 474 s.; **13.** *Mała propedeutika filozofii naukowej*. PAX, Warszawa 1989, 116 s.; **14.** *Życie jako wyzwanie. Wprowadzenie w filozofię racjonalistyczną*. IFiS PAN, Warszawa 1993, 1995, 288 s.; **15.** *Žyttja jak wiklik* (ukraińskie tłumaczenie dostosowanego tekstu polskiego), (tłumaczenie i komentarze B. Dombrowskij, O. Gimij). Scholar, Warszawa - Lwów 1997; **16.** *Žizń kak wyzow* (rosyjskie tłumaczenie dostosowanego tekstu polskiego) (tłumaczenie i dostosowanie W. Makarjenko). Wuzowskaja Kniga, Moskwa 2000; **17.** *Logic - a Human Affair*. Scholar, Warszawa 1997, 147 s.; **18.** *Europa - odkrywanie sensu istnienia*. Fundacja Akademii Teologii Katolickiej dla Wspierania Rozwoju Chrześcijańskich Nauk Społecznych i Społecznej Gospodarki Rynkowej, Warszawa 2001, 250 s.; **19.** *Psychiczna osobliwość człowieka*. Scholar, Warszawa 2003, 174 s.

B. Artykuły z logiki formalnej: **1.** *Undecidability of some topological theories*. „Fundamenta Mathematicae” 38/1951, s. 137-152; **2.** (Z K. Kuratowskim) *On Janiszewski's property of topological spaces*. „Annales de la Societe Polonaise des Mathematiques” 25/1952, s. 69-82; **3.** *Elementary definable analysis*. „Fundamenta Mathematicae” 41/1954, s. 311-338; **4.** *The systems of Leśniewski in relation to contemporary logical research*. „Studia

Logica" 3/1955, s. 77-97; **5.** *Computable functionals*. 'Fundamenta Mathematicae' 42/1955, s. 168-202; **6.** *On the definition of computable functionals*. 'Fundamenta Mathematicae' 42/1955, s. 232-239; **7.** *Some proofs of undecidability of arithmetic*. 'Fundamenta Mathematicae' 43/1956, s. 166-177; **8.** *On the definitions of computable real continuous functions*. 'Fundamenta Mathematicae' 44/1957, s. 61-71; **9.** (Z. A. Mostowski i C. Ryll-Nardzewskim) *The classical and the omega-complete arithmetic*. 'Journal of Symbolic Logic' 23/1958, s. 188-206; **10.** *Some approaches to constructive analysis*, w: *Constructivity in Mathematics*. North Holland, Amsterdam 1959, s. 43-61; **11.** (Z. A. Mostowski i C. Ryll-Nardzewskim) *Definability of sets in models of axiomatic theorems*. 'Bulletin de l'Academie Polonaise des Sciences', Serie Math. 9/1961, s. 163-167; **12.** *Axiomatizability of geometry without points*, w: *The concept and the role of the model in mathematics and natural and social sciences*. Proceedings of the colloquium in Utrecht, January 1960, Dordrecht 1961, s. 104-111; **13.** *Axiomatizability of geometry without points*. 'Synthese' XII (2/3)/1960, s. 228-235; **14.** *Le traitement axiomatique de la notion de prolongement temporel*. 'Studia Logica' 11/1961, s. 31-35; **15.** *An example of two weak essentially undecidable theories F and F^** . 'Bulletin of Academie Polonaise des Sciences', Serie Math. 10/1962, s. 5-9. **16.** *A theory without recursive models*. 'Bulletin of Academie Polonaise des Sciences', Serie Math. 10/1962, s. 63-69; **17.** *A kind of categoricity*. 'Colloquium Math.', 9/1962, s. 183-187; **18.** *On the concept of categoricity*. 'Studia Logica' 13/1962, s. 39-66; **19.** *A note on the theory of propositional types*. 'Fundamenta Mathematicae' 54/1964, s. 27-29; **20.** *A philosophically plausible formal interpretation of intuitionistic logic*. 'Indagationes Mathematicae', XXVI/1964, s. 596-601; **21.** *Recursive objects in all finite types*. 'Fundamenta Mathematicae' 54/1964, s. 73-93; **22.** *Some relational systems and the associated topological spaces*. 'Fundamenta Mathematicae' 60/1967, s. 223-231; **23.** *Assertions depending on time and corresponding logical calculi*. 'Compositio Mathematica' 20/1968, s. 83-87; **24.** *Logical uniformity by decomposition and categoricity in Ale_f* . 'Bulletin of Academie Polonaise des Sciences', Serie Math. 1968, s. 687-692; **25.** *Decision procedures for theories categorical in Ale_f* . Proceedings of a conference on automatic proving; **26.** *Unfinitizability proof by restricted ultrapower*. 'Fundamenta Mathematicae' 73 (1971-72), s. 37-49; **27.** *Axiomatic theory of enumeration*, w: J. E. Fenstad, P.G. Hinman (eds): *Generalized Recursion Theory*. North Holland, Amsterdam 1974; **28.** *Undecidability without arithmetization*. 'Studia Logica' 2004. (złożone w redakcji).

C. Artykuły z logiki filozoficznej i epistemologii: **1.** *Un essai d'établir la sémantique du langage descriptif*. Proceedings of the X Congress of Philosophy, Amsterdam 1948, vol. I, s. 419-421; **2.** *Próba uguntowania seman-*

tyki języka opisowego. "Przegląd Filozoficzny" 44/1949, s. 330-371; **3.** *The pragmatic foundations of semantics*. "Synthese" 8/1950-51, s. 300-324; **4.** *Uwagi o rozumieniu praw logiki*. „Myśl filozoficzna” 15/1955, s. 206-221; **5.** *Uwagi z historii logiki*. „Myśl filozoficzna” 27/1957, s. 164-176; **6.** *O pewnych formalnych konsekwencjach reizmu*. „Fragmenty Filozoficzne”, seria U, PWN, Warszawa 1959, s. 7-14; **7.** *La comprehension des theories abstraites dans les sciences et dans la philosophic*. Akta jakiejś konferencji, s. 195-196; **8.** *Zastosowanie logicznej metody wyodrębniania formalnej dziedziny rozważań w nauce, technice i gospodarce*. „Studia filozoficzne” 1963, s. 63-75. **9.** *Sprawdzalność empiryczna a matematyczna*, w; *Księga pamiątkowa ku czci Kazimierza Ajdukiewicza*. PWN, Warszawa 1963, s. 73-76; **10.** *Vers une synthese methodologique de la connaissance*. "Logique et analyse" 8/1965, s. 223-237; **11.** *Klasyczne, relatywistyczne i konstruktywistyczne sposoby uznawania twierdzeń matematycznych*. „Studia Logica” XXVII (1971), s. 151-161; **12.** *Individualistic formal approach to deontic logic*. „Studia Logica” XL, 2 Wrocław 1981, s. 99-102; **13.** *La position des valeurs cognitives dans la structure generale des valeurs*. "Epistemologia" VI (1983), s. 35-44; **14.** *Reizm konsekwentny*. „Studia Filozoficzne” 5 (222)/1984, s. 23-29; **15.** *On certain formal consequences of reism*. „Dialectics and Humanism” 1977, s. 73-80; **16.** *Raison pratique, raison theorique*. „Epistemologia” IX/1986, s. 25-30; **17.** *Dyskusja z Kazimierzem Ajdukiewiczem*. „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria” II (2)/1993, s. 115-116; **18.** *Zmienne języka naturalnego i klasyczne definicje pojęć semantycznych*, w: *Znaczenie i prawda* (red. J. Pelc), Biblioteka Myśli Semiotycznej, PWN i Polskie Towarzystwo Semiotyczne, t. 26, s. 451-460; **19.** *Zasada racji dostatecznej*. „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria” III (3)/1994, s. 99-102; **20.** *Classical, relativistic and constructivist ways of asserting theorems*, w; *Philosophical Logic in Poland* (ed. J. Woleński). Kluwer 1994, s. 19-31; **21.** *Uwagi o szkole Iwowsko-warszawskiej oraz przemianach i różnicach w jej obrębie*. „Przegląd Filozoficzny” IV (1)/1995, s. 83-89; **22.** *Tarski's conception of truth. Application to Natural Language*. „Dialogue and Universalism” VI, 1-2/1996, s. 73-90; **23.** *„Kłamca” i błąd antypsychologizmu*, w: *Miedzy prawdą i normą a błędem* (red. E. Żarnecka-Biały). Wyd. UJ, Kraków 1997, s. 30-40; **24.** *The paradox of Greiling and Nelson presented as a veridical observation concerning naming*, w: *The Lvov-Warsaw School and Contemporary Philosophy* (ed. K. Kijania-Placek). Kluwer 1998, s. 183-190; **25.** *Is Antipsychologism Still Tenable?*, w: *Alfred Tarski and the Vienna Circle* (ed. J. Woleński and E. Köhler). Kluwer 1999, s. 109-114; **26.** *Reizm i analiza logiczna (Spojrzenie w epoce postmodernizmu)*, w: *Polska Filozofia Analityczna*. Toruń 1999, s. 31-41; **27.** *Czy istnieje ścisłość poza wymaganiami logiki?*, w: *Język współczesnej humanistyki* (red. Jerzy

Pelc). Biblioteka Myśli Semiotycznej, tom 46, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 2000, s. 89-96; **28.** *Ostrzeżenie przed błędem w podręczniku logiki.* „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria” IX l(33)/2000, s. 184-187; **29.** *Jeszcze krótki komentarz do „Ostatniego słowa skazańca” prof. L. Gumańskiego.* „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria” IX l(33)/2000, s. 192-193; **30.** *Tarskiego rachunek tekstów jako właściwy teren dla definicji obliczalności,* w: *Alfred Tarski: dedukcja i semantyka* (red. J. J. Jadacki. Semper, Warszawa 2004, s. 28-36;

D. Artykuły z etyki, problematyki społecznej i innych działów filozofii (wybór): **1.** *Jeszcze o podstawach etyki naturalnej.* „Studia Filozoficzne” 6 (9)/1958, s. 40-55; **2.** *U podstaw prakseologii bez gwałtu.* „Fragmenty Filozoficzne”, seria HI, PWN, Warszawa 1967, s. 317-322; **3.** *W poszukiwaniu moralnej podstawy pokoju,* w: *Filozofia i pokój.* Warszawa 1971; **4.** *Dialektyka szacunku i przemocy.* „Studia Filozoficzne” 5(78) 1972, s. 52-55; **5.** *The moral basis for Peace: the absolute value of the human individual.* „Dialectics and Humanism” 1, No 1/1974, s. 19-28; **6.** *Problemy moralności międzyludzkiej dotyczące ludzi w Polsce.* „Studia Filozoficzne” 3(112)/1975, s. 105-116; **7.** *Problemy integracji nauk przyrodniczych i społecznych,* w: *Model wykształconego Polaka.* Ossolineum 1980, s. 85-92; **8.** *My version of the Christian vision of sense.* „Dialectics and Humanism” 1981, s. 51-53; **9.** *Wartości moralne, a postawy grup społecznych,* w: *Społeczeństwo wychowujące.* Ossolineum 1983, s. 163-173; **10.** *Antropologiczna wizja kondycji ludzkiej.* „Roczniki Filozoficzne” XXXI (2)/1983, s. 59-81; **11.** *Pojęcie godności jako element poznawczej regulacji ludzkiego zachowania.* „Studia Filozoficzne” 213-214/1983, s. 57-76; **12.** *Moralność, a mity współczesności,* w: *Nauka - technika - społeczeństwo.* Ossolineum 1983(?), s. 169-179; **13.** *Moralność intelektualna koleżeńsko kontrolowana,* w: *Nauka w kulturze ogólnej.* Ossolineum 1985; **14.** *Wierność i świadectwo.* „Studia Filozoficzne” 258/1987, s. 33-39; **15.** *The philosophy of fate as the basis of education for peace.,* „Dialectics and Humanism” 1987, 167-172; **16.** *New social self-steering.* „Dialogue and Humanism” 3-4/1988, s. 251-254; **17.** *Działania pokojowe, a postawy etyczne.* „Studia Philosophiae Christianae ATK” 25/1/1989, s. 141-159; **18.** *Dźwiganie utrapień życia.* „Ethos” 6/7/1989, s. 77-80; **19.** *Filozofia człowieka a pedagogika,* w: *Humanizm, prakseologia ...*, Ossolineum 1989, s. 199-208; **20.** *Solidarność: ethos, czy przyjęcie losu.* „Ethos” 11/12/1990, 114-118; **21.** *Struktura psychiczna człowieka.* „Kosmos” 39 (I)/1990, s. 169-171; **22.** *Moralistyczna wizja dziejów,* w: *Sens polskiej historii.* Warszawa 1990, s. 48-60; **23.** *The Principle of Transcendence and the foundation of Axiology,* w: *Logic and Ethics* (ed. P. Geach). Kluwer 1991, s. 71-78; **24.** *Konstytucja jako wyraz etosu,* w: *Nowa Konstytucja RP* (red. Karol B. Janowski), Toruń 1991, s. 12-19;

25. *Socjalnyje motiwacii i wozdejstwija*, w: *Etika njenasilija* (materiały konferencji). Moskwa 1991, s. 44-53; 26. Religions and the intellectual challenge of our times, *Dialogue and Humanism* 1992, 59-64; 27. *Intjeelektualnaja moralnist y naukowomu cpiwtowaristwi*; "Filosofska i socjologiczna dumka" 9/1992, s. 78-85; 28. (Z A. Góralskim) *Uwagi o stylach tekstów filozoficznych* „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria” I, 2/1992, s. 107-126; 29. *God's action in the human world, our intellectual humility and the dialogue between religions*. „Dialogue and Humanism” nr 3/1993; 30. *Wiara dzisiejszych oświeconych*. „Ethos” 27/1994, s. 45-63; 31. *Racjonalizm kultury europejskiej*. „Przegląd Filozoficzny” III (2)/1994, s. 107-136; 32. *Dekalog rozumu*, w: *Nauka i język*, Biblioteka Myśli Semiotycznej (red. Jerzy Pelc), t. 32. Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1994, s. 81-86; 33. *Tolerancja - pokonanie własnej pychy*. „Problemy opiekuńczo-wychowawcze” 7/1995, wkładka: *Przygotowanie do życia*; 34. *Z Józefem Marią Bocheńskim po koleżeńsku*. „Przegląd Filozoficzny” IV (2)/1995, s. 17-20; 35. *Czasy małej wiary*. „Przegląd Filozoficzny” IV (2)/1995, s. 103-108; 36. *Samodyscyplina i życie intelektualne*. „Protosłownik uniwersalizm”, Warszawa 1996, s. 4-8; 37. *Non-violence: wychowanie do negocjacji, demokracji i współlistnienia*, w: *Edukacja wobec wyzwań XXI wieku*, Komitet Prognoz Polska 2000 PAN, Warszawa 1996, s. 57-92; 38. *Stosunki polsko-ukraińskie a filozofia*. „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria” V 4(20)/1996, s. 135-146; 39. *Postmodernizm przeciwko prawdzie*. „Ethos” 33-34/1996, s. 150-159; 40. *Argument nie autorytet*. „Ethos” 37/1997, s. 186-187; 41. *Kroniki lwowskie*. „Przegląd Filozoficzny” VI 4(24)/1997, s. 179-182; 42. *Kapłan i błazen - w nowej rzeczywistości*. „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria” VI 4(24)/1 997, s. 49-66; 43. (with Z. Morokhoyeva and S. Zapaśnik) *Universalistic Social Education*. „Dialogue and Universalism” vol. VIII, nr 5-6/1998, s. 159-163; 44. *Subsydiarność w filozoficznej wizji działań społecznych*, w: *Subsydiarność, Monografie i studia*. Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego (red. D. Milczarek), wydanie drugie uzupełnione. Warszawa 1998, s. 42-50; 45. *Encyklika w obronie sensu istnienia*. „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria” VII 4(28)/1 998, s. 22-31; 46. *Logika rewolucji i polski sprzeciw*. „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria” VII 1(25)/1998, s. 193-203; 47. *The rationalism of European culture, Proceedings of the Conference „The Lvov-Warsaw Philosophical School and the Contemporary Philosophy”* (ed. K. Kijania-Placek). Kluwer 1998; 48. *Creativity and Freedom*, w: *Freedom in Contemporary Culture*. Lublin 1999, vol. II, s. 97-106; 49. *Czasy i wyzwania*, w: *Pedagogika czasu przemian* (red. J. Łaszczyk), ZMWSPS. Warszawa 1999, s. 9-21; 50. *The Vocation of Europe*. „Dialogue and Universalism”, vol. IX 5-6/1999, s. 11-41;

51. *Wizja kondycji ludzkiej we współczesnym, świecie.* „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria” VIII (1999) 4(32) s. 129-135; **52.** *Odpowiedź dyskutantom.* „Przegląd Filozoficzny” VIII 4(32)/1999, s. 151-153; **53.** *Ogólna wizja nowoczesnych studiów filozoficznych.* „Przegląd Filozoficzny” VIII 4(32)/1999, s. 201-209; **54.** *Antropologiczne podstawy edukacji globalnej.* „Forum oświatowe” 1-2 (20-21)/1999, Toruń 1999, s. 5-13; **55.** *Moralne jądro przemian,* w: „Problemy polityki społecznej” 1/1999 IFiS PAN, s. 115-117; **56.** *Dysonans poznawczy. Jak o nim mówić i kto jest jego odkrywcą?* „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria” VIII 3(31)/1999, s. 153-166; **57.** *Analityczne uzasadnienie etyki,* w: *The peculiarity of man* vol. 5, *Tradycyjne i współczesne systemy wartości.* Warszawa-Kielce 2000, s. 9-22; **58.** *Alienacja według Schaffa.* „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria” IX 4(36)/2000, s. 201-205; **59.** *Nie ma kryzysów w pracy twórczej!* „Forum akademickie” nr 7-8/ 2000, s. 58-59; **60.** *The Praise of Mortality.* „Dialogue and Universalism” vol. X, 11/2000, s. 93-97; **61.** *Polemika z markizem de Sade,* w: „The peculiarity of man” 5/2000, *Tradycyjne i współczesne systemy wartości.* Warszawa-Kielce 2000, s. 143-146; **62.** *Moralistyczna wizja dziejów.* „Ethos” 3(51)/2000, s. 103-112; **63.** *Racjonalizm europejski jako sposób myślenia,* w: „Wspólnotowość i postawa uniwersalistyczna” nr 2/ 2000-2001, s. 5-8; **64.** *Wyznaczniki zbiorowej moralności.* „Ethos” 55/2001, s. 213-223; **65.** *Etyczne problemy i powinności pracownika nauki.* „Nauka” 2001/Nr 1, s. 45-62; **66.** *For an Intellectual Dimension of the Dialogue of Conciliation.* „Dialogue and Universalism” vol. XII, nr 6-7/2002, s. 87-101; **67.** *Europe: Discovering the Meaning of Existence.* „Dialogue and Universalism” vol. XII, nr 6-7/2002, s. 111-126; **68.** *Terroryzm i religia.* „Etyka” 35/2002, s. 177-181; **69.** *Czy i jak formalizować filozofię?* (Krytyka artykułów Jadackiego i Koja). „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria” 11, 1(41)/2002, s. 201-107; **70.** *Rekontra* (odpowiedzi na odpowiedzi Jadackiego i Koja), „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria”, 11, 2(42)/2002, s. 257-258; **71.** *Nasilije kak płaczewnyj opyt czelowjechestwa,* w: *Socjokulturnyje transformacii wtoroj połowiny XX wjeka.* Moskwa 2002, s. 69-78; **72.** *Ńasilije kak płaczewnyj opyt czelowjechestwa,* w: *Synergia zniewolenia* (red. Andrzej Góralski). PTU, Warszawa 2002, s. 154-166; **73.** *Czasy i wyzwania,* w: „Wspólnotowość i postawa uniwersalistyczna” nr 3/ 2002-2003, s. 5-20; **74.** *Idee kierownicze zachowań społecznych i uwarunkowania epoki,* w: *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego.* PAN i WAM, Kraków 2002, s. 515-531; **75.** *Filozofia społeczno-polityczna a badanie kondycji ludzkiej,* w: *Rozum a porządek społeczny.* Kraków 2003, s. 11-26; **76.** *Vocation of Intellectuals and Religion in our Epoch.* „Dialogue and Universalism” vol. XIII, nr 5/2003, s. 27-32; **77.** *Sprawiedliwość a przebaczenie.* „Etyka” 36/2004.

III. WIADOMOŚCI BIOGRAFICZNE. Urodzony w Warszawie 22 VIII 1922 r. jako jedyny syn Piotra Grzegorzcyka, znanego polonisty z inteligentkiej rodziny galicyjskiej i Zofii, lekarki z ziemiańskiej rodziny Zdziarskich z okolic Płocka, ze środowiska mocno lewicowego. Brat matki Andrzeja, Mirosław Zdziarski, był znanym komunistą, członkiem KPP, straconym w Rosji w 1937 r. Andrzej Grzegorzcyk całe życie z krótkimi tylko przerwami spędza w Warszawie. Uczęszczał do prywatnej szkoły katolickiej Stowarzyszenia Wychowawczo-Oświatowego „Przyszłość”, a od roku 1938 do liceum państwowego im. Reytana. Po wybuchu wojny, gdy w poprzedniej szkole zorganizowano tajne komplety licealne, zdecydował się tam wrócić i zdał maturę w maju 1940, w dniu kapitulacji Francji. Aby mieć ochronę przed wywózką na roboty do Rzeszy, zapisał się do liceum chemicznego, a potem, gdy Niemcy pozwolili na szkolnictwo zawodowe, do trzyletniej (w zamierzeniu) szkoły chemicznej zlokalizowanej na terenie Politechniki Warszawskiej, w której uczyli polscy profesorowie Politechniki. Tam uczęszczał w latach 1942/1943 i 1943/1944. Jednocześnie studiował fizykę na tajnych kompletach Uniwersytetu Warszawskiego, gdzie uczyli m.in. Czesław Białobrzewski i Leonard Sosnowski. Wcześniej, od jesieni 1940 zaczął także uczęszczać na tajne komplety filozofii w Uniwersytecie Ziemi Zachodnich. Słuchał wykładów Władysława Tatarkiewicza, który czytywał wtedy poszczególne rozdziały pisanej wówczas swojej książki *O szczęściu*, księdza Jana Salamuchy (ucznia Stanisława Leśniewskiego), który uczył logiki, ks. Piotra Chojnackiego, psychologa ks. Mieczysława Dybowskiego, Mieczysława Milbranda, uczącego historii filozofii współczesnej. Ponadto bywał na wykładach Bogdana Suchodolskiego, Michała Walickiego i in. Dużo zawdzięcza ćwiczeniom z logiki - prowadzonym przez Henryka Hiża w ramach Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Jak wspomina, „w sumie życie intelektualne inteligencji stolicy przedstawiało się jak na warunki okupacji bardzo bogato”¹. Studia ukończył już po wojnie, w Krakowie, uzyskując magisterium z filozofii u Zygmunta Zawirskiego, na podstawie pracy dyplomowej pt. *Ontologia właściwości*, będącej przeniesieniem na wyższy typ logiczny ontologii Leśniewskiego. Reizm ontologiczny Kotarbińskiego (propagowany przez Henryka Hiża) w formalnej wersji Leśniewskiego jest konstrukcją ontologiczną, którą Andrzej Grzegorzcyk wypróbowywał w różnych kontekstach.

W latach 1946-1948 pracuje w Warszawie jako asystent Władysława Tatarkiewicza. Jest też sekretarzem „Przeglądu Filozoficznego”. Później uży-

¹ Ten cytat, podobnie jak wszystkie następne (poza tymi, które są zaczerpnięte z omawianej w danym momencie publikacji), pochodzi z rozmów z Andrzejem Grzegorzcykiem i jego notatek, które mi udostępnił. (Dla spójności tekstu czasem przeformułuję je tak, by były w trzeciej osobie.) Korzystając z okazji, dziękuję za pomoc zarówno bohaterowi tego artykułu, jak i Renacie Grzegorzcykowej.

skuje stypendium doktoranckie, by pogłębiać znajomość logiki i podstaw matematyki. Nastąpił wówczas czas, gdy „sytuacja polityczna sprzyjała pozostawaniu w bezpiecznym kręgu logicznych i matematycznych spekulacji”. W roku 1950 na Uniwersytecie Warszawskim uzyskuje doktorat; promotorem jest Andrzej Mostowski. Specjalizował się w logice; zdając egzamin doktorski z matematyki, obrał chemię jako przedmiot poboczny. Po doktoracie zaczął pracować w Instytucie Matematyki PAN. Tam po trzech latach przeszedł procedurę kwalifikacyjną prowadzącą do stanowiska docenta (nie było wtedy habilitacji.) Podstawą tej procedury była książeczka *Some Classes of Recursive Functions* (**I.A.2**). W 1961 r. uzyskał tytuł profesora nadzwyczajnego, a w 1972 - zwyczajnego. Ponieważ w ramach działań opozycyjnych „podpisywał wszystkie listy otwarte, jakie do niego dotarły”, po marcu 1968 r. przestał pracować na Uniwersytecie Warszawskim, gdzie był przez kilka lat na drugim etacie i pozostał tylko w Instytucie Matematycznym PAN. W latach 60-tych zaczął kierować tam Działem Podstaw Matematyki (poprzedni kierownik, Andrzej Mostowski, ograniczył się do kierowania Katedrą Podstaw Matematyki na Uniwersytecie). W roku 1973 organizował Semestr Logiczny w nowoutworzonym Międzynarodowym Centrum Matematycznym im. Stefana Banacha, w trakcie którego odwiedziło Warszawę kilkudziesięciu znanych uczonych z zagranicy. Dla licznych logiczków z Polski i krajów ówczesnego bloku „demokracji ludowej” była to okazja do spotkania się z bardzo wybitnymi logiczami z Zachodu.

W tym okresie zainteresowania naukowe Grzegorzcyka przesunęły się znacznie bardziej w kierunku filozofii. W związku z tym w roku 1974, za zgodą władz Akademii, przeniósł się z Instytutu Matematycznego do Instytutu Filozofii i Socjologii PAN. W tym Instytucie w czasie reorganizacji w roku 1982 został kierownikiem Pracowni Etyki. „O żadne stanowisko wyższe nie zabiegał.” W roku 1990 przeszedł na nieco wcześniejszą emeryturę. Wtedy - a nie bez znaczenia jest fakt, że było to już w okresie wolności politycznej - wzmógł aktywność organizacyjną w polskim środowisku filozoficznym. W latach 1995-1997 był kierownikiem grantu „Stulecie szkoły lwowsko-warszawskiej”, w ramach którego odbyło się wiele spotkań i wykładów, m.in. duża konferencja we Lwowie i Warszawie w stuletnią rocznicę objęcia katedry we Lwowie przez Kazimierza Twardowskiego, oraz ukazały się liczne publikacje (w tym książka Grzegorzcyka **I.A.15** po ukraińsku). Współpraca z Ukrainą oraz Rosją jest ważnym elementem działalności naukowej Grzegorzcyka. Wydaje się, że jest on pod tym względem dość wyjątkowym uczonym polskim: jego kontakty naukowe ze Wschodem są równie bliskie, co z Zachodem. Zresztą, choć bywał na Zachodzie (w 1965 pracował pół roku w Holandii, w 1970 kilka miesięcy we Włoszech), lepiej

czuł się zawsze w Rosji, gdzie, jak uważał, ludzie mają podobny sposób przeżywania świata co w Polsce.

Grzegorzcyk czynnie uczestniczył w wielu konferencjach naukowych na całym świecie. Brał udział w znanej konferencji „The Theory of Models” w Berkeley w 1963 roku, oraz w większości kongresów Logiki, Metodologii i Filozofii Nauki, poczynwszy od końca lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku. Przez pewien czas był asesorem w zarządzie Unii Logiki, Metodologii i Filozofii Nauki. Od roku 1995 jest przewodniczącym Rady Redakcyjnej Przeglądu Filozoficznego - Nowa Seria. W latach 1999-2003 był przewodniczącym Komitetu Nauk Filozoficznych. Od roku 1979 jest członkiem międzynarodowej organizacji filozoficznej (Institut International de Philosophie), towarzystwa dość prestiżowego, do którego ma jednak stosunek kiytyczny uważając, że jego działalność wyczerpuje się głównie w „podtrzymywaniu swego prestiżu”.

W ramach swojej działalności filozoficzno-społecznej Grzegorzcyk interesuje się postawą etyczną i metodą rozwiązywania konfliktów, określaną jako *non-violence* (działanie bez przemocy), której powszechnie znanymi wyrazicielami byli Mahatma Gandhi i Martin Luther King. (Por. np. prace **I.D.2, 25, 37, 71.**) W związku z tym współorganizował pobyty w Polsce znanych działaczy Jeana i Hildegardy Gossów, a w roku 1991 istotnie pomógł w zorganizowaniu w Moskwie sympozjum na ten temat z udziałem zarówno Gossów jak i takich osób, jak Jean Vanier z Francji i Gene Sharp z USA.

Grzegorzcyk był jednym z pierwszych ludzi w Polsce, którzy poważnie przyjęli opinie Klubu Rzymskiego, dotyczące konieczności wyciągnięcia wniosków z ograniczoności zasobów naszej planety. Zaczął publicznie propagować samoograniczenie w konsumpcji i zwalczanie marnotrawstwa w czasach, gdy w Polsce rozpasana konsumpcja znana była tylko tym, którzy mieli możliwość wyjeżdżania za granicę.

Andrzej Grzegorzcyk w roku 1953 ożenił się z Renatą Majewską, która została profesorem na Wydziale Polonistyki UW. Mają dwoje dzieci oraz (w roku 2004) sześcioro wnuków.

Do logiki zachęcił go Jeszcze przed wojną radiowy popularny wykład Jana Łukasiewicza na temat implikacji u stoików w starożytnej Grecji”. Lubiał też dowody w geometrii i frapowały go tzw. dowody istnienia Boga. Problemy formalnologiczne i teoriomnogościowe stały się dlań „manią, nalogiem, narkotykiem” i to się nigdy nie zmieniło. Jednocześnie zawsze za ich podstawę i główny teren zastosowań uważał problemy filozoficzne.

III. DOKONANIA I POGLĄDY. Andrzej Grzegorzcyk może być określony - i sam się tak określa-jako filozof, logik, metodolog, etyk. Jest też pisarzem, a także - choć w mało standardowym sensie tego słowa - działa-

czem społecznym. Jego książki i artykuły wyszły nie tylko po polsku, ale i po angielsku, francusku, rosyjsku, czesku i ukraińsku. Najbardziej konkretne - i uznane, nie tylko w Polsce, ale i na świecie - są jego osiągnięcia w dziedzinie logiki matematycznej. Jego zdaniem, nie da się ich oddzielić od motywacji filozoficznej, a z kolei wyniki formalne motywują pogląd na świat.

A. Obliczalność i rozstrzygalność. Badanie procesów obliczalnych, nawet jako wyidealizowanych tworów zwanych funkcjami rekurencyjnymi, jest dla Grzegorzcyka związane ze zgłębianiem konkretnych, empirycznych, „namacalnych” aspektów świata, które są ujmowane matematycznie.

1. Funkcje rekurencyjne. Pojęcie efektywności zostało głębiej zrozumiane w latach 30. dzięki pracom Godła, Churcha, Tbringa i Kleenego, ale jeszcze „w połowie XX wieku uchodziło za zagadkowe”. Historycznie ważny jest wkład Andrzeja Grzegorzcyka do teorii funkcji rekurencyjnych. W bardzo często cytowanej pracy *Some Classes of Recursive Functions* (wydanej jako osobna broszura **I.A.2**) opisał i zbadał kolejne klasy funkcji liczbowych uzyskiwane z pewnych funkcji wyjściowych (zawierających kolejno dodawanie, mnożenie, potęgowanie, superpotęgowanie itd.) przez składanie, rekursję ograniczoną i operację minimum ograniczonego. (Rekursja ograniczona to schemat tworzenia nowej funkcji f z ustalonych funkcji g , h oraz j :

$$f(0,x)=g(x), f(n+1,x) = h(n,xf(n,x)), f(n,x) < j(n,x);$$

natomiast minimum ograniczone to schemat tworzenia nowej funkcji f z danych funkcji g oraz h przez:

$$f(n) = \text{najmniejsza liczba } x, \text{ która jest mniejsza niż } h(n) \text{ i dla której } g(n, x)=0.)$$

Otrzymuje się w ten sposób hierarchię podrekurencyjną, tzw. Hierarchię Grzegorzcyka, czyli ściśle rosnący nieskończony ciąg klas funkcji, którego sumą jest ważna, i badana znacznie wcześniej, klasa funkcji pierwotnie rekurencyjnych. Trzecia klasa tej hierarchii pokrywa się z klasą funkcji elementarnych, którą można zdefiniować jako najmniejszą klasę funkcji zawierającą dodawanie i odejmowanie, zamkniętą ze względu na składanie oraz sumowanie ograniczone i mnożenie ograniczone. Ta klasa jest też równa, jak pokazał potem Ritchie, klasie funkcji przepowiadalnie rekurencyjnych. Jest ona utworzona z klasy wyjściowej F_0 , równej klasie funkcji obliczalnych przez automaty skończone, w nieskończenie wielu krokach: klasa F_{n+1} składa się ze wszystkich funkcji obliczalne przez maszyny Turinga, które mają do dyspozycji przy danym wejściu w taśmę długości nie większej niż $g(w)$, gdzie g jest jakąś ustaloną funkcją z klasy F_n . W ten sposób klasyfikacja Grzegorzcyka jest powiązana z analizą obliczalności.

Grzegorzcyk jest autorem popularnych wykładów na temat obliczalności, zwłaszcza książek **I.A.3** i **4**. Przez cały okres swej aktywności naukowej

jest wiemy problematyce rozstrzygalności i funkcji obliczalnych. Badania z zakresu logiki wspomniane poniżej są na ogół blisko związane z tą dziedziną.

2. Analiza obliczalna. W latach 50. w kilku pracach badał możliwość przeniesienia pojęcia efektywności z terenu arytmetyki liczb naturalnych na teren analizy matematycznej. Podał różne definicje obliczalnych liczb rzeczywistych oraz sposoby rozwijania analizy matematycznej operującej tylko takimi liczbami i funkcjami obliczalnymi określonymi na talach liczbach (**I.B.3, 5, 6, 8**). Dziedzinę tę zainicjowali Stefan Banach i Stanisław Mazur. Notatki przechowane przez Mazura przetłumaczył i wydał wraz z Heleną Rasiową (*Computable Analysis*, „Rozprawy Matematyczne” 33/1963). Okazało się zresztą, że pojęcie efektywności wprowadzone do analizy matematycznej nie dało wiele, co najmniej dotychczas.

W pracy **I.B.21** Grzegorzcyk badał funkcjonały obliczalne wyższych typów, wprowadzone niewiele wcześniej przez Gödla w celu wykazania niesprzeczności aksjomatycznej arytmetyki pierwszego rzędu.

3. Arytmetyka aksjomatyczna. Grzegorzcyk jest współautorem (wraz z Andrzejem Mostowskim i Czesławem Ryllem-Nardzewskim) podstawowej pracy **I.B.9**, która wprowadza badanie arytmetyki drugiego rzędu: jest to teoria sformalizowana w logice pierwszego rzędu, w której mówi się zarówno o liczbach jak i o zbiorach liczb. Wprowadzenie ω -reguły (która pozwala wnioskować $(\forall x) F(x)$ z nieskończenie wielu przesłanek $F(0), F(1), F(2), \dots$) umożliwia pokazanie, że reprezentowalne są relacje klasy Π^1_1 .

Grzegorzcyk jest też autorem książki **I.A.7** systematycznie opisującej sformalizowane teorie różnych liczb.

4. Teoria konkatenacji. Jego „zainteresowanie obliczalnością wywodzi się z pytania, co w wyobrażeniach matematycznych jest najbardziej uchwytym składnikiem matematycznej rzeczywistości. Algorytmiczność sprowadza się do operowania zapisami w sposób ujęty przez wyrażnie jednoznacznie podane przepisy postępowania”. W najnowszym okresie twórczości Grzegorzcyk podjął badanie teorii konkatenacji (czyli operacji zestawiania dwu tekstów, czyli ciągów symboli, w jeden tekst, w którym tekst następny staje się kontynuacją pierwszego), zaproponowanej w latach 20. przez Tarskiego. Uzyskał zaskakujący wynik: prosta teoria tego pojęcia, choć wydaje się słabsza od słabej arytmetyki, jest również nierozstrzygalna (prace **I.C.30** i **I.B.28**) i w dowodach metamatematycznych może zastępować i metamatematykę, i elementarną matematykę. Zamiast obliczalności Grzegorzcyk woli operować „bardziej epistemologicznym” pojęciem efektywnej rozpoznawalności właściwości tekstów lub relacji między tekstami. „Empiryczna” relacja konkatenacji dwóch wyrażeń zostaje potraktowana jako podstawowy zabieg służący do rozpoznawania właściwości bardziej złożonych. Całe rozumowanie przeprowadzone zostaje bez odwoływania się do pośredni-

etwa arytmetyki. Jest to zgodne z podejściem stosowanym w teoretycznej informatyce. Jest w tym też pewna kontynuacja doświadczenia z pracy **I.A.2**; np. arytmetyczna relatywizacja kwantyfikatorów została zastąpiona przez relatywizację do podwyrażeń pewnego wyrażenia.

Zainteresowanie rozstrzygalnością i nierozstrzygalnością jest obecne od jego najwcześniejszych publikacji (np. **I.A.3, 4**). Grzegorzcyk dowodził nierozstrzygalności różnych teorii, np. elementarnej algebry topologicznej, tzn. algebry Boole'a z domknięciem) na płaszczyźnie (bo da się tam wyinterpretować arytmetykę, p. **I.B.1**), oraz innych słabych teorii (prace **I.B.15** i **16**). Podał też przykład teorii bez modeli rekurencyjnych: jako pierwszy pokazał, że taki jest rachunek kombinatorów (wersja rachunku X). Rozważał różne dowody nierozstrzygalności wychodzące od zbiorów rekurencyjnie przeliczalnych, które nie są rekurencyjne (**I.B.7**),

B. Systemy logiki. Logika jest dla Grzegorzcyka ściśle związana z metodologią ogólną, systemy formalne z „epistemologią i ontologią ścisłą”. Uważa, że „rachunek zdań to sposób używania spójników zdaniowych w teoretycznych kontekstach. Filozoficzne znaczenie można przypisać rachunkowi kwantyfikatorów. Może on być rozumiany jako najogólniejsza ontologia (teoria istnienia, teoria właściwości i relacji)”.

1. Geometria aksjomatyczna. W pracy doktorskiej Grzegorzcyk zajmował się przedstawieniem geometrii, w którym zamiast o punktach mówi się tylko o bryłach; punkty są pośrednio opisywalne, bo bryły mogą się stykać ze sobą w sposób minimalny (a więc jednopunktowy) (p. prace **I.B.12** i **13**). Motywacja filozoficzna tej pracy - to sprawdzanie możliwości ujmowania zjawisk w sposób zgodny z reizmem, bronionym przez Tadeusza Kotarbińskiego. Podobna jest motywacja wielu innych prac metodologicznych i semantycznych - w tym tych najwcześniejszych (p. **I.B.14** oraz **I.C.1, 2, 3, 6, 14, 15, 25**). Język reistyczny jest jego zdaniem najbardziej naturalnym językiem podstawowego, empirycznego opisu świata. „Reistyczna ontologiczna interpretacja pełnego rachunku logicznego, to prosta kontynuacja ontologii Arystotelesa”. Z drugiej strony wskazuje, że restryktywny reizm skutkuje bardzo poważną trudnością w uprawianiu matematyki, bo np. nie da się mówić o zbiorach nieskończonych (**I.C.6**).

2. Nieklasyczne logiki. W pracy **I.B.4** pokazał, że systemy ontologii i me-reologii Leśniewskiego są formalnie równoważne algebrze Boole'a, z której usunięte zostało zero (odpowiednik zbioru pustego w algebrze zbiorów), która jest praktycznie równoważna zwykłej algebrze Boole'a.

Wiele prac Grzegorzcyk poświęcił logice intuicjonistycznej i jej różnym interpretacjom, zwłaszcza używającym pojęć topologicznych, a także związkom z logikami modalnymi (**I.B.20, 22, 23** oraz **I.C.10** i **11**). W pracy **B.20** podał formalną interpretację wymuszonego uznawania zdań w ra-

mach procedur poznawczych. Okazuje się, że formuła jest prawem logiki intuicjonistycznej wtedy i tylko wtedy, gdy każdy, przy dowolnej informacji wyjściowej, w ramach każdej takiej procedury musi uznać tę formułę. Uzyskał w ten sposób semantykę intuicjonistycznego rachunku zdań. Zarazem stworzył opis, który jest podobny do powstałej jednocześnie, ważnej i wpływowej od tego momentu semantyki Kripkego.

3. Interpretacje logiki: obrona psychologizmu. W pracy **I.C.4** Grzegorczyk broni ontologicznej interpretacji praw logiki: prawa logiki są o świecie. Bada też historię logiki, np. (w **I.C.5**) proces pojawiania się bardzo obecnie ważnego pojęcia, a mianowicie ogólnego pojęcia kwantyfikatora, który był używany przez matematyków, ale stał się wyróżnionym pojęciem logicznym dopiero w XIX wieku. W tymże stuleciu panowała psychologizyczna interpretacja logiki; podważyli ją Frege i Husserl: relacje logiczne są obiektywne, niezależne od tego, co postrzegają czy myślą ludzie. W wieku XX antypsychologizm zdominował myślenie o logice. Grzegorczyk od samego początku swej działalności naukowej broni psychologizmu, rozumianego jako teza, że relacja znaczenia i oznaczania jest zależna od człowieka, a jej opis musi odnosić się do zachowań ludzi. Opis jest w języku, a język jest językiem kogoś, dla kogoś. W opisie świata stosujemy logikę. Grzegorczyk próbuje ściśle opisać, jak można opisywać świat. Ta problematyka jest obecna od prac **I.C.1**, **2** i **3** do **I.C.23**, **24** oraz książki **I.A.18** pod znamienym tytułem *Logika - sprawa ludzka* i pracy **I.C.25** o nie mniej znamienym tytule: *Is antipsycho logism still tenable?*

Konsekwencją tego podejścia jest reinterpretacja antynomii semantycznych. Mianowicie wskazują one nie tyle na sprzeczność języka, co na ograniczenia w stosowaniu pojęć przez nas stworzonych. Na przykład antynomia Grellinga może być rozumiana jako podstawa dowodu tezy, że pewien poprawnie zdefiniowany zbiór wyrażeń nie może być precyzyjnie nazwany. Podobnie antynomia kłamcy umożliwia dowód, że istnieje taki poprawnie wysłowny problem, o którym żaden metodologicznie wykształcony człowiek nie może myśleć w sposób niesprzeczny, szczerzy i w pełni świadomy (tzn. mając świadomość zdań, które uznaje i których nie uznaje).

C. Prace pozalogiczne: antropologia, etyka, historiozofia. 1. Poglądy ujmowane w formie filozoficznego systemu. Kilka problemów jest podejmowanych przez Grzegorzczka wciąż na nowo, z nadzieją na lepsze, bardziej precyzyjne ujęcie. Są to głównie problemy z etyki i antropologii filozoficznej, zawsze podejmowane z wyraźną samoświadomością metodologiczną. Wśród nich sam autor wyróżnia następujące obszary problemowe: epistemologia i ontologia, kondycja ludzka, ogólnoludzka aksjologia. Są one u niego ze sobą powiązane. Ich zgłębianie nazwał w **I.A.14** „racjonalizmem otwartym na wartości”.

Jeśli chodzi o epistemologię i ontologię (p. książki **I.A.13-17**), to wedle Grzegorzcyka można ująć strukturę świata w ramach pewnej przyjętej formalnej struktury pojęć. Motyw jest poniekąd praktyczny: „formalny system u podstaw światopoglądu wydaje się dziś niezbędny ze względu na językową różnorodność ludzkości i konieczność coraz bardziej dokładnego porozumiewania się, jednoznacznego, rzeczowego, abstrahującego od emocji porozumiewania się w coraz bardziej skomplikowanych sprawach współżycia. Logika u podstaw ontologii i metafizyki może zapewnić wolność od pojęć tendencyjnych, emocjonalnie nacechowanych, zawierających w sobie od początku już jakąś interesowną presję, a łatwo rodzących się w kulturach regionalnych lub narodowych, gdzie interesy grupowe zniekształcają obiektywizm myśli”.

W książce **I.A.17** oprócz zagadnień, rozwijanych później w poprzednich oraz w następnych książkach (zwłaszcza **I.A.18** i **19**), zawarta jest formalna konstrukcja Uniwersalnej Składni, utrzymana w stylu Tarskiego, która prowadzi do tezy następującej:

Powiedzieć o zdaniu A, że jest prawdziwe jest równoważne (na gruncie naszego systemu) stwierdzeniu tego zdania A (zrelatywizowanego do dziedziny, do której stosujemy zdanie A).

Można to nazwać „trywializacją pojęcia prawdy”, ale - podkreśla autor - „dowód tej trywializacji nie jest trywialny”. Rozważając paradoks kłamcy, który leży u podstaw wspomnianej konstrukcji, Grzegorzcyk przekształca antynomię w pewną tezę na temat człowieka, a raczej kondycji ludzkiej: jak już było powiedziane powyżej, umożliwia to wykazanie tego, że istnieje problem, o którym człowiek nie może myśleć w sposób niesprzeczny, szczerzy i w pełni świadomy. Antypsychologistyczna interpretacja znaczenia jest inspirowana, jak pisze autor, idealistyczną wizją świata.

Kondycja ludzka to zagadnienie, którego badanie i opis należy do szeroko pojętej antropologii filozoficznej. Problematyka ujęta w książce *Psychiczna osobliwość człowieka* (**I.A.19**) jest przedtem omawiana w książkach **I.A.10, 12, 14**, a w pewnym stopniu już w **I.A.5** i **9**. Kwestią zasadniczą jest wykrycie tego, co stanowi istotę człowieczeństwa, czym człowiek różni się od reszty stworzenia. „Samo takie przedstawienie jest filozoficzne ze swej natury, chociaż odwołuje się do wiedzy nauk przyrodniczych. Nauki przyrodnicze nie zdobywają się jednak zwykle na należyłą ogólność swojej perspektywy. Światopogląd wymaga kultury logicznej i analitycznej filozoficznej wnikliwości”.

Kondycja człowieka to egzystencja wolna, choć ograniczona różnymi uwarunkowaniami. Człowiek jako „zwierzę” ma cechy specyficzne: wzbo-

gaca ciągle standardy jakości życia, a ponadto w znacznej mierze tworzy sobie sam środowisko. Swoistość człowieka można jednak naprawdę zobaczyć dopiero wtedy, gdy zastosuje się optykę wykraczającą ponad biologię. Zasadniczo człowieka wyróżnia wrażliwość na wartości, sfera duchowa, ale bardziej dotykana jest zdolność używania języka i myślenia symbolicznego, dzięki którym jednostka może uzyskać panowanie nad swymi emocjami. Człowiek poznaje wymiar świętości i transcendencji. Jest też zdolny do twórczości, dzięki której zbudował cywilizację znacznie przewyższającą „cywilizację” innych zwierząt. Najważniejsza jest przy tym nasza zdolność do tworzenia nowych narzędzi psychicznych, np. nowych pojęć, teorii, klasyfikacji itp. Systemy myślowe to „meganarzędzia umysłu”.

Inspiracje reistyczne Grzegorzczak łączy ze zdecydowanym zaangażowaniem religijnym. Zawsze interesowała go problematyka religijna, zwłaszcza jej wymiar moralny. Píše o niej z perspektywy chrześcijańskiej. W formie literackiej ujmuje problemy religijne w opowiadaniach i esejach zawartych w książce *Moralitety (I.A.11)*. Tytuł wskazuje trafnie, że dla autora istotnym problemem jest zawsze moralność. W zawartych tam „pseudopowiadaniach”, „pseudokazaniach” i „pseudotraktatach” pisze o Prometeuszu i o Ardżunie, ale głównie o tych wątkach chrześcijańskich, które można ująć jako radykalny nakaz „świadczenia bezinteresownej troski”, również w stosunku do przeciwnika. Głoszony radykalizm jest bezkompromisowy: „I nie to jest ważne, że się zostanie zniszczonym. Ale to, żeby nie dopuścić do wewnętrznego umniejszenia własnych intencji”.

Grzegorzczak w sposób bardziej systematyczny ujmuje chrześcijaństwo jako element tradycji europejskiej w książce *Europa - odkrywanie sensu istnienia*, w której wskazuje poza tym na rolę myślenia logicznego jako podstawy osiągnięć cywilizacyjnych. Książka ta jest próbą „aksjologicznego spojrzenia na dzieje”. Wedle autora „Objawienie, czyli pewna specjalna ingerencja boska w rozwój ludzkich kultur, zostało dopasowane do ewolucjonistycznego rozwoju gatunku homo sapiens”. Autor broni wartości takich postaw jak altruizm i służba. W Europie powstały teorie naukowe logicznie uporządkowane. Ich podstawą jest, według autora, „logika dedukcyjna, zasady empiryzmu i poszukiwanie istoty zjawisk”. Sensowność świata to wedle Grzegorzczaka widzenia świata na podobieństwo „tekstu, który można zrozumieć”. Wszystko jest potencjalnie pojmowalne. Historia religii to zgłębianie sensu. Abraham to początek nowej ery monoteizmu. Biblijne myślenie jest oczywiście obrazowe. Wersję bardziej filozoficzną uzyskujemy przez powiązanie z intelektualizmem europejskim grecko-rzymskim. Jezus wzywa do konsekwentnego indywidualnego świadectwa. Pomija przy tym problemy zwyczajnego życia, ale zajmuje się „prawie wyłącznie sytuacjami krańcowymi”. Chrześcijaństwo wzywa do „realizacji wartości duchowych,

a nie witalnych”. Chrystusowe „niech mowa wasza będzie tak - tak, nie - nie” Grzegorzcyk odczytuje jako „pewien rodzaj aprobaty dla logiki europejskiej”. Jest dość jasne, że takie podejście podlega łatwej krytyce. Autor stara się jednakże nie podchodzić do problemów naiwnie, wskazując, że przekazicieli Objawienia używali pojęć właściwych dla ich czasu i miejsca. Metafory stosuje się nie tylko w religii, ale i w naukach.

Zasadnicze podejście do filozofii jest u Grzegorzcyka w znacznym stopniu kontynuacją młodzieńczego odkrycia logiki, sugerującego, że „wszystko co najważniejsze na tym świecie można ściśle i w sposób pewny uzasadnić”. Oczywiście z czasem zaczął tę tezę traktować mniej dosłownie, ale pozostało przekonanie, że można i należy ujmować wszystko logicznie i ściśle.

2. Poglądy etyczne i dotyczące sytuacji społecznej. Badania formalnologiczne, jakkolwiek pasjonujące, pozostają w obszarze „dziecinnych zabaw”, gdy je porównać z prawdziwymi problemami nękającymi ludzkość. To przekonanie wyraża Grzegorzcyk w sposób dramatyczny: „Czasem patrząc na potęgę matematycznych mózgów zgromadzonych wokół abstrakcyjnych problemów miałem wrażenie, że działa tu jakaś siła szatańska, która powoduje, że ludzie najzdolniejsi intelektualnie są opłacani za prace będące dla dobra ludzi bez znaczenia. Nikt z nich nie działa w celu usunięcia prawdziwych przyczyn ludzkich nieszczęść. Naukowcy, i wielcy i mali, są zatrudniani w intelektualnym cyrku, byle tylko nie próbowali się zastanawiać nad tym, co naprawdę warto zdziałać na tym świecie”. Tak więc „matematyczne «zabawy», skądinąd nie najgorzej opłacane, można uważać za stratę energii, którą należałoby zużyć na obmyślanie realnych działań mających wyraźnie dobry cel”. Stąd w oderwanych intelektualistach powinno rodzić się poczucie winy i chęć bardziej ofiarnego uczestnictwa w realizacjach społecznie ważnych problemów kraju lub świata.

Nawet do spraw formalnych Grzegorzcyk podchodzi z filozoficznego punktu widzenia, „połączonego z chęcią uproszczenia całości wizji, a jednocześnie z pragnieniem wydobywania humanistycznego (aksjologicznego) wydźwięku rozwiązania problemu”. To jest widoczne np. w analizie antynomii w **I.A.17**. Wnioski z antynomii dotyczą intelektualnej kondycji człowieka. Co więcej, „całe jego zainteresowanie obliczalnością też jest humanistyczne i dotyczy kondycji ludzkiej. Ta dziedzina to taka część rozumowania, w której panuje pewność niezachwiana. Wydzielenie domeny efektywności (obliczalności) pokazuje ograniczenie naszych możliwości umysłowych, a więc ograniczenie naszego poznania. Naprawdę pewne i oczywiste jest to, co jest bardzo konkretnie sprawdzalne”.

Człowiek „sam tworzy nowe narzędzia psychiki, dzięki którym przekracza swoje wcześniejsze standardy. Tych humanistycznych intuicji dzisiaj nie wystarczy odczuwać i sugestywnie wyrażać, jak to czynili np. filozofo-

wie nurtu fenomenologicznego. Dziś filozof musi przedstawić jasny i konsekwentny system pojęć”. Do tego Grzegorzczak dodaje: „uczeni przyrodnicy przedstawiają światopogląd w sposób poznawczo niestaranny, chociaż ze względu na swój naukowy autorytet i odwoływania się do konkretnych badań uzyskują spory autorytet w zakresie poglądów ogólnofilozoficznych. Ale szerzą przy tej okazji nieprecyzyjne sposoby myślenia. Większość filozofów oczywiście również przyczynia się do szerzenia braku precyzji w myśleniu, ponieważ ze względów efekciarskich pomija lub nieświadomie zaniedbuje zasady logicznego konstruowania wyводу”.

„Do logicznego systemu opisu świata możemy dokładać system ocen, ale muszą być wyraźnie wyodrębnione, wskazane i uporządkowane, żeby nikt nie czuł się złapany. Tylko logika formalna może być dostatecznym zabezpieczeniem języka, przed tym niebezpieczeństwem”. Do tych refleksji Grzegorzczak dodaje myśl specyficzną, ale bardzo filozoficzną: dopuszcza mianowicie „tworzenie mocnych presji w celu rozpowszechniania i promocji myślenia opierającego się o logiczną kulturę myśli. Uważa, że jest potrzeba światowego przymusu w tym zakresie”. Jednocześnie podkreśla potrzebę „dekalogu rozumu”, który ma oznaczać m.in., by „w żadnym przypadku nie dbać o poklask publiczności”. Stosując wyłącznie kryteria merytoryczne, unikając schematów, w tym przysłów, które są często „głupotą narodów”, pozbawimy „może swoje życie intelektualne uroków ringu, ale przyczynimy się do lepszego porozumienia ludzi”. Grzegorzczak, zgodnie z ideałem *non-violence*, propaguje dialog z każdym, również z terrorystami (w pracy

D.68),

„W umyśle oczyszczonym z egoizmu i poddanym dyscyplinie logiki (obie te rzeczy mogą być bardzo trudne do osiągnięcia)” powinny się ujawnić „elementy ogólnoludzkiej aksjologii”. Często ich pojawienie się w przeżyciu jednostki wymaga jednak głębszego etycznego wstrząsu, doświadczenia własnego lub zetknięcia się z czymś mocniejszym świadectwem. Grzegorzczak dodaje, iż jest „rzeczą zastanawiającą, że większość osób czczonych w ramach religii chrześcijańskiej jako święte, to wcześniejsi wielcy grzesznicy, którzy przeszli przez etap, czy «urządzenie kulturowe» metanoi, wielkiego wewnętrznego nawrócenia, jakiegoś dość pryncypialnego «odwrócenia» zasad postępowania. Urządzenie metanoi usiłowano w pewnym czasie przenieść na teren tworzonej świeckiej kultury społeczeństwa komunistycznego, ale, jak się zdaje, bez głębszych rezultatów”.

Jeśli chodzi o status refleksji metodologicznej, to wedle Grzegorzczaka „sam sposób dochodzenia do pewności wiedzy stanowi istotny składnik przeżycia wartości uzyskanej wiedzy. Bezpośrednia wizja prawd ogólnych jest nam dana tylko w stosunku do dość prostych, czy wręcz trywialnych związków między rzeczami. A jedynym sposobem przeżywania prawd

głębszych jest ich przeżywanie za pośrednictwem językowych formuł, zbudowanych zgodnie z prawami językowego kodu. Wiedza Boska, bezpośrednia i ponad językowa jest nam niedostępna i niewyobrażalna”.

Wedle Grzegorzcyka, aksjologiczne ujęcie dziejów ludzkości to „największe wyzwanie intelektualne”, jakie dziś powinniśmy odczuwać. „Zwłaszcza z religijnego punktu widzenia przeżycia aksjologiczne są podstawą ludzkiej kondycji narzuconej nam przez Stwórcę. Ludzie usiłują się wymigać z aksjologicznego egzaminu życia w tym świecie i zamiast o sprawiedliwość starają się o sprawność techniczną, głównie w partykularnym bogaceniu się. Jest to jednak strusia polityka. Pan Bóg coraz to pokazuje, że pytani jesteśmy o sprawiedliwość. Działanie Boga, to jednak tylko uporczywie powtarzane propozycje. Człowiek pozostaje wolny. W zasadzie nigdy nie wybiera najlepszej drogi, poza pewnymi momentami heroicznych decyzji, które wtedy zmieniają postać świata, ale tylko na chwilę, do momentu następnej próby. Nic, co ważne, nie dzieje się automatycznie, dobra nie można zaprogramować. Trzeba je stale tworzyć nowym wysiłkiem”.

W naszych czasach narasta „wielki cywilizacyjny konflikt. Bogactwo jednych (klas uprzywilejowanych istniejących we wszystkich krajach świata) kontrastuje coraz mocniej z ubóstwem pozostałej reszty, która zostaje w całości światowego systemu zmarginalizowana, jakby wykluczona z systemu, który obraca się wokół tego, co ważne głównie dla bogatych, możnych i sprytnych. Podziały intelektualne przyczyniają się przy tym do utrwalenia konfliktów. Porozumienie, czy pojednanie w skali świata wymaga wspólnego języka, wspólnego jednakowego spojrzenia na całość ludzkich spraw. Bez wspólnego języka pojęć pokój światowy wydaje się niemożliwy”. To uzgadnianie pojęć miałoby przebiegać następująco: ponieważ jest coraz większy natłok danych, w podejmowaniu decyzji potrzeba odpowiednich uzasadnień, co wymaga odpowiedniej aparatury teoretycznej. Nie da się zaspokoić wszystkich pragnień każdego, trzeba więc solidarnie znosić ograniczenia, trzeba wprowadzać globalne regulacje, a to wymaga przekonującego argumentowania. Ponadto potrzebna jest synteza wiedzy naukowej, która też powinna „służyć sprawiedliwemu i pokojowemu współżyciu ludzi”.

IV. UCZNIOWIE. Andrzej Grzegorzcyk zawsze pracował w wysoce samodzielny sposób i nie ma uczniów czy kontynuatorów w ścisłym sensie. Jest to do pewnego stopnia spowodowane cechami osobowości, a także wysokimi wymaganiami, jeśli chodzi o umiejętności rozumowania w stylu formalnym. Jak stwierdził z autoironią: „odstraszałem ludzi”. Nieczęsto też prowadził badania wspólnie z innymi, chociaż współpracował z różnymi osobami - na początku zwłaszcza ze swoim nauczycielem Andrzejem Mostowskim (prace **I.B.9** i **11**, a także opracowanie przeglądowe *The present*

state of investigations on the foundations of mathematics, „Rozprawy Matematyczne” 9/1955 autorstwa Mostowskiego we współpracy z szóstką uczniów), a np. ostatnio, w roku 2004, z młodszymi kolegami w ramach seminarium poświęconego teorii konkatenacji prowadzonego wspólnie z A. Salwickim i M. Srebrnym w Instytucie Matematyki UW. Będąc przez całą swoją karierę pracownikiem PAN, Grzegorczyk niewiele czasu poświęcił na prowadzenie systematycznych zajęć dla studentów. Był promotorem dwóch doktoratów: z logiki w roku 1975 (Stanisław Krajewski: *Niestandardowe klasy spełniania i ich zastosowania do badania niektórych rozszerzeń teorii aksjomatycznych*) oraz z etyki w roku 1992 (Bohdan Misiuna: *Analiza filozoficzna zjawiska oburzenia i jej konsekwencje aksjologiczne*).

V. KOMENTARZ. Andrzej Grzegorczyk ma poważne miejsce w historii logiki matematycznej. Jego nazwiskiem nazwana jest wspomniana wyżej hierarchia funkcji pierwotnie rekurencyjnych. O wpływie jego innych badań niech świadczy fakt, że w pracy **I.B.20** Grzegorczyk badał schemat logiki modalnej związany ze schematem $\Delta (\Delta (A \rightarrow \Delta A) \rightarrow A) \rightarrow A$ (przez ' Δ ' oznaczam tu operator konieczności), który po dodaniu do systemu S4 daje system nazwany w monografii George'a Boolosa *The unprovability of consistency systemem S4Grz*, od nazwiska Grzegorzycy. Jego prace napisane wspólnie z Andrzejem Mostowskim i Czesławem Ryllem-Nardzewskim pozostają punktem wyjścia badań aksjomatycznej arytmetyki drugiego rzędu i arytmetyki z nieskończoną regułą wnioskowania.

Istotną rolę odegrał wielokrotnie wznawiany podręcznik logiki (**I.A.6** po polsku i **I.A.8** w wersji angielskiej). Jego książka **I.A.4** o funkcjach rekurencyjnych wyszła po francusku na prośbę wydawcy i służyła we Francji jako podręcznik. Jako pierwszy w Polsce popularyzował rachunek logiczny i problemy rozstrzygalności w książkach **I.A.1** oraz **3**. Ta pierwsza ukazała się też po czesku i po rosyjsku.

O uznaniu, jakim się cieszył jako logik już na początku lat 60., świadczy fakt, że gdy zmarł znany holenderski logik Evert W. Beth, właśnie Andrzeja Grzegorzycyka poproszono, by został jego następcą na katedrze w Amsterdamie (jak się okazało, tylko na kilka miesięcy - ze względu na jego przywiązanie do Warszawy).

Jeśli chodzi o jego prace z etyki, antropologii itp., ocena jego wpływu jest zdecydowanie inna. Jest też znacznie trudniejsza. Grzegorczyk rozumuje samodzielnie, w niewielkim stopniu odnosząc się do literatury przedmiotu (w jego pracach i książkach bibliografia jest bardzo skromna), nie wpisując się w cykle prac tworzonych w kręgach specjalistów uniwersyteckich. Np. nie powołuje się na klasyka, jakim dla antropologii filozoficznej i teorii wartości jest Max Scheler. Nie jest więc może takie dziwne, że nie ukazywały się recenzje z jego książek. Można by więc sądzić, że mają one niewielki

zasięg i małe oddziaływanie. Jednym z powodów może być nie ich treść, ale szczególna postawa autora. Ponieważ ignorował on całkowicie towarzyskie i polityczne układy, przez żadne środowisko nie był traktowany jako „swój”. Ta postawa, w której liczy się tylko rozważanie pojęć, w tym wartości, niezależnie od ich źródeł i kontekstu, w jakim występują, mogła być łatwo rozumiana jako niedostrzeganie rzeczywistości, a w każdym razie tego, co dla innych jest żywotnie ważne. Na przykład krytykował „Solidarność” w okresie, gdy Polska była podzielona na zwolenników i przeciwników i na postawę „pośrednią” nie bardzo było miejsce. Nawet środowisko intelektualistów katolickich związanych z „Tygodnikiem Powszechnym” w pewnym momencie zerwało współpracę. Muszę dodać, że i mnie nieraz raził jego brak wrażliwości na rzeczy dla mnie istotne, np. na ranę wywołaną przez Zagładę. Nikt jednak nigdy nie zarzucał mu nieuczciwości.

Choć na ogół jego publikacje pozalogiczne pozostawały niedostrzegane, jednym ze znaczących wyjątków od tej reguły jest przyznanie mu w roku 1987 nagrody literackiej za książkę *Moralitety*.

Wprawdzie jego prace pozalogiczne nie spotkały się z widocznym uznaniem, ale Grzegorzcyk był nieraz zapraszany na sympozja i dyskusje, ceniony za swoją erudycję i za umiejętność prowadzenia obszernego wywodu, w sposób nie zakłócany emocjami. Precyzja pojęciowa i logiczny bieg myśli - oto przesłanie Andrzeja Grzegorzcyka.

Dla oceny postawy Andrzeja Grzegorzcyka warty wzmianki jest list, jaki ukazał się "New York Review of Books" z 4.08.1977 roku. Wprowadzony tam przez Noama Chomsky'ego jako „logik i filozof, człowiek o wielkich osiągnięciach naukowych i odwadze, którego poglądy są niedozwolone [supressed] przez władze w Polsce”, Grzegorzcyk proponuje, by ONZ ustanowił, że fundamentalnym prawem człowieka jest, że „każdy ma prawo pomagać dowolnej innej osobie, która jest w gorzej sytuacji, niezależnie od tego, w jakim kraju ta osoba mieszka”. Ogólnoludzka solidarność - to drugie przesłanie twórczości Andrzeja Grzegorzcyka.

ZBIGNIEW ZWOLIŃSKI
Uniwersytet Warszawski

HENRYK JANKOWSKI

I. DZIEŁA. [1] *O właściwy wybór moralny*. Warszawa 1960; [2] *Determinizm a moralność*, w: *Moralność i wychowanie*, wyd. 2. Warszawa 1960; [3] *Etyka katolicka a etyka świecka*. Warszawa 1961; [4] Drogowskazy, Warszawa 1962 (przetłumaczone na języki: czeski i węgierski); [5] *Etyka Ludwika Feuerbacha. U źródeł marksowskiego humanizmu* (praca doktorska). Warszawa 1963; [6] *Jednostka, moralność, socjalizm*. Warszawa 1964; [7] *Szkice z etyki*. Warszawa 1965; [8] *Wybór moralny*. Warszawa 1965; [9] *Prawo jako przedmiot oceny etycznej* („Etyka” 1, 1967); [10] *Z zagadnień etyki zawodu pracownika nauki* („Etyka” 2, 1967); [11] *Prawo i moralność* (rozprawa habilitacyjna). Warszawa 1968; [12] *W procesie przemian moralnych i obyczajowych*. Warszawa 1968; [13] *Etyka członka partii*, w: *Problemy etyki marksistowskiej*, przygotował Zbigniew Szawarski, Warszawa 1970; pierwodruk w: „Nowe Drogi” 7, 1968 [14] *O możliwości i potrzebie moralnej oceny prawa* („Etyka” 2, 1967); [15] *Moralność i obyczaje*. Warszawa 1969; [16] *Teoria etyczna i problemy moralnego wychowania w Polsce Ludowej*, w: *Problemy etyki marksistowskiej*, przygotował Zbigniew Szawarski. Warszawa 1970; pierwodruk „Nowe Drogi” 1, 1969; [17] *Wolność i moralność*. Warszawa 1970; [18] *Problemy etyki marksistowskiej. Moralność i polityka* („Etyka” 10, 1970); [19] *Podstawy moralności socjalistycznej*. Warszawa 1971; [20] *Giełda wartości*. Warszawa 1972; [21] *Pojęcie moralności* (wraz ze Zdzisławem Cackowskim). Warszawa 1973; [22] *Przedmiot etyki moralność*, w: [23] *Etyka*, praca zbiorowa, red. H. Jankowski. Warszawa 1973; [24] *Istnienie, wolność, sprawiedliwość a etyczne problemy medycyny* („Etyka” 14, 1975); [25] *Refleksje obywatelskie*. Warszawa 1977, wyd II poszerzone 1978; [26] *Granice obowiązku* („Etyka” 17, 1979); [27] *Etyka marksizmu a praktyka*. Warszawa 1982.

II. ŻYCIE. Henryk Jankowski urodził się 31. lipca 1929 roku w Nieświeżu, gdzie ukończył też szkołę podstawową. Wielonarodową społeczność, pośród której tam wzrastał stanowili Polacy, Litwini, Żmudzini, Rosjanie, Żydzi, Niemcy i inne mniejszości narodowe. Mimo podstawowych różnic doktrynalnych w teorii, członkowie tej wspólnoty w życiu codziennym w miarę zgodnie ze sobą współpracowali i koegzystowali. Była to praktyczna lekcja tolerancji w warunkach kulturowego, religijnego i aksjologicznego pluralizmu. Mogło to prowadzić - i często prowadziło - do wykształcania się różnych form relatywizmu etycznego, moralnego, religijnego, kulturowego

itp. Niewątpliwie też stymulowało refleksję etyczną oraz filozoficzną i z pewnością wywarło wpływ na kształtowanie się jego umysłowości i wrażliwości.

W czasie II wojny światowej Jankowski przebywał na terenach Polski okupowanych przez Niemcy. Szkołę średnią ukończył już po wojnie. W Uniwersytecie Warszawskim ukończył wprawdzie studia na Wydziale Prawa, a następnie uzyskał magisterium, doktorat i habilitację na Wydziale Filozofii tego Uniwersytetu.

Zainteresowania swoje i badania - w trakcie których świetnie wykorzystywał nabyte podczas studiów prawniczych praktyczne umiejętności analizy oraz dostrzegania empirycznych aspektów i uwarunkowań ludzkiego myślenia i postępowania - skierował ku problematyce etycznej i moralnej, której pozostał wierny w całej swej twórczości pisarskiej i pedagogicznej. Po drugiej wojnie światowej aktywnie uczestniczył w kontrolowanym przez ówczesne władze ruchu młodzieżowym oraz organizacjach politycznych. W latach powojennych był członkiem organizacji młodzieżowych i Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej. Publikował swe teksty teoretyczne i publicystyczne w licznych ukazujących się w tym okresie w Polsce czasopiśmie specjalistycznych (*vide*: DZIEŁA). Po wprowadzeniu w Polsce stanu wojennego zaprzestał publikacji i skoncentrował się na działalności pedagogicznej i pracach związanych ze stopniową reorganizacją struktury i programu studiów w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego i jego adaptacją do funkcjonowania w nowych warunkach. Od roku 1968 jest profesorem zwyczajnym. Od kilku dziesięcioleci pełnił odpowiedzialne funkcje akademickie: w latach 1968-2004 był wielokrotnie m.in. dziekanem Wydziału Filozofii i Socjologii, Dyrektorem Instytutu Filozofii, Członkiem Senatu Uniwersytetu Warszawskiego, Kierownikiem Zakładu Etyki, Redaktorem naczelnym i członkiem redakcji czasopisma teoretycznego „Etyka”, Przewodniczącym Rady Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego (jest nim także chwili oddania tego tekstu do druku). Prowadzi cieszące się dużym zainteresowaniem studentów i doktorantów seminarium z głównych problemów etyki oraz wykłady kursowe z historii i teorii etyki.

W siedemdziesiątą rocznicę urodzin Henryka Jankowskiego (1999) redakcja „Przeglądu Filozoficznego - Nowa Seria” zamieściła wypowiedź, w której czytamy, iż Henryk Jankowski „Przeprowadził placówkę [tj. Instytut Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, przyp. mój - Z. Z.] przez wiele zakrętów historii (...). Chronił liberalnie nastawionych pracowników w okresie ofensywy ideologicznej [inspirowanej i prowadzonej przez radykalne skrzydło PZPR, przyp. mój - Z. Z.] lat sześćdziesiątych, powściągał protesty studenckie w r. 1968, przywracał Wydział do życia po kilkuletnim okresie zawieszenia działalności, sprzyjał powstaniu „Solidarności”, zabiegał

o wypuszczenie aresztowanych studentów podczas stanu wojennego (...). Komu mógł, pomagał, choć oczywiście wielu osób nie potrafił uchronić od kłopotów (...). Cała jego droga życiowa jest dowodem na to, że praca akademicka może być prowadzona z rozwagą i spokojnym namysłem, w jednym stylu i z tym samym zaangażowaniem osobistej wrażliwości bez względu na przemijające okoliczności zewnętrzne” (...). („Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria”, Warszawa, nr 1, 1999).

Racjonalno-empiryczne nastawienie tego etyka i moralisty, jego krytycyzm, umiejętność argumentowania i perswazji w pewnej mierze intelektualnie dyscyplinowały i cywilizująco wpływały na środowisko, w którym przyszło mu żyć i tworzyć.

III. POGLĄDY. Henryk Jankowski swoją twórczość koncentruje na problematyce moralnej. Opowiada się za kierowaniem się w myśleniu i działaniu racjonalnością, realizmem praktycznym, zdrowym rozsądkiem, osobistym i zbiorowym doświadczeniem praktycznym, obyczajnością i sumieniem. Swoje poglądy stara się formułować w sposób wyważony i racjonalny. Opowiada się za nadrzędnością norm moralności wobec norm prawa pozytywnego i za dążeniem do ich możliwie ścisłej korelacji i synchronizacji.

Poglądy Henryka Jankowskiego kształtowały się w sytuacji historycznej, w której dominującą rolę (przynajmniej w Europie i Ameryce) odgrywały takie systemy etyki, jak: etyka katolicka, etyka protestancka, etyka utylitarystyczna i etyka, dla której wzorem był sposób postępowania angielskiego gentlemana, a mniejszą - etyki oparte na myśli Wschodu, „etyka niezależna” propagowana przez Tadeusza Kotarbińskiego, etyka sytuacyjna oraz peryferyjne etyki praktykowane przez nihilistów i kręgi artystycznej bohemy. Na jego oczach i przy jego udziale zaczynała kształtować się w Polsce nowa etyka normatywna, którą on sam w swoich pismach nazywa etyką marksistowską, bądź socjalistyczną.

1. Pojęcie 'etyki' i 'moralności'. Podstawową przesłanką myślenia Jankowskiego o moralności wydaje się być wyrażone w roku 1972 przekonanie, iż „Wszelkie systemy moralne muszą mieć to, co można by nazwać zakorzenieniem, czy pozamoralnym uzasadnieniem” [20, s. 324]. To 'pozamoralne uzasadnienie' rozumiał jako uzasadnienie oparte na wybranym światopoglądzie.

W pracy zbiorowej *Etyka* [23] Jankowski odróżnia a) neutralne i b) wartościujące rozumienie pojęć 'etyka' i 'moralność'. Pojęcie neutralne nie implikuje bezpośrednio aprobaty ani dezaprobaty i dlatego można dziedzi-ny te traktować jako zbiór norm, ocen i wzorów postępowania, które regulują, bądź pretendują do regulowania stosunków między jednostką i grupą społeczną, między jednostkami oraz grupami społecznymi i instytucjami.

Normy tak rozumianej moralności apelują do człowieka jako człowieka. Ich respektowanie przez jednostki i grupy społeczeństwa zapewniają znane i uznane sankcje społeczne, wartościujące natomiast rozumienie 'moralności' zakłada normę i postuluje ocenę. Tam też 'moralnością' nazywa „wszelkie systemy kontroli społecznej” [23, s. 17]. Jego zdaniem, „moralność ujmuje to, co najbardziej istotne dla egzystencji i funkcjonowania danej grupy opuszczający, lub zakazujący określone zachowania”. Tak rozumiane normy występują w wielu dziedzinach ludzkiego życia. Z punktu widzenia ich formy, Jankowski wyróżnia normy hipotetyczne (warunkowe) i kategoryczne (bezw warunkowe). Przykładem tych ostatnich są np. normy zawarte w *Dekalogu*. Podobny charakter mają normy oparte na autorytecie źródła, z którego się wywodzą. Etyce opartej na autorytecie Jankowski przeciwstawia moralność związaną z refleksją, która „uzależnia obowiązywanie norm zarówno od ich adresata, jak i od sytuacji, w jakiej ktoś się znalazł” etyce opartej na dogmatycznie rozumianym autorytecie [por. 23, s. 11]. Jednocześnie skłania się ku uznaniu różnych form relatywizmu: historycznego, socjologicznego i kulturowego, które odróżnia jednak od relatywizmu aksjologicznego. Pośród czynników determinujących określony zbiór norm moralności wymienia (a) środowisko geograficzne, (b) strukturę i dynamikę demograficzną oraz (c) sposób produkcji i (d) przynależność klasową. Uznaje bowiem tezę, w myśl której „byt społeczny określa świadomość społeczną” [23, s. 53]. Jednocześnie przeciwstawia się zarówno stanowisku pozytywizmu prawniczego, jak i stanowisku legalizmu jednoznacznie podporządkowującemu normy moralności normom prawa pozytywnego. Uznaje tezę, iż „państwo jest narzędziem panowania klasowego” [tamże, s. 68 n.], oraz że „Państwo i prawo to instytucje nierozłączne” [tamże, s. 67]. Przekroczenie norm prawa pozytywnego nie musi automatycznie implikować negatywnej oceny moralnej, podobnie jak przekraczanie niektórych norm moralności nie powoduje skutków prawnych. Jankowski podziela też m.in. wiele poglądów Marii Ossowskiej i Tadeusza Kotarbińskiego [por. m.in. 23, s. 106, 112]. Uznaje, że „moralność i obyczajowość naszego społeczeństwa mają charakter otwarty” [20, s. 291].

2. Dobro i zło. 'Dobro' i 'zło', głosi Jankowski, „...mają charakter nie tylko relatywny w odniesieniu do różnych systemów moralnych, lecz również w odniesieniu do empirycznych sytuacji” [23, s. 63]. Stanowisko to zbliża go do niektórych, aczkolwiek nie do wszystkich, aspektów etyki relatywistycznej i sytuacyjnej, choć z drugiej strony bezpieczniej byłoby określić je mianem etyki relacjonistycznej, a więc etyki, która rozpatruje prawa i powinności etyczne i moralne w relacjach do konkretnych podmiotów oraz korelatów systemowych i sytuacyjnych.

3. Normy. Analizując konkretne typy norm, Jankowski nie akceptuje tezy o istnieniu ponadczasowych uniwersalnych elementów moralności obowiązujących jednoznacznie we wszystkich systemach moralności; uznaje natomiast istnienie 'elementarnych norm moralnych'. Ma tu na myśli 'pierwiastki wspólne' różnym systemom, np. normy określające pewne relacje człowieka do innego człowieka (miłość, solidarność, przyjaźń, odwaga, wytrwałość, odpowiedzialność, sprawiedliwość) oraz stosunek do przyrody „Pierwiastki wspólne(...) nie mają charakteru ponadczasowego i ponadhistorycznego, nie mają charakteru uniwersalnego...” [23, s. 45]. Jego zdaniem, „Wszelkie systemy moralne, odzwierciedlając i zabezpieczając interesy określonych klas, zawierają również takie normy, które wiążą się z interesem ogólnospołecznym” [tamże, s. 43]. Pośród cech charakteryzujących 'elementarne normy moralne' wyróżnia: (1) trwałość wykraczającą ponad jedną formację ekonomiczno-społeczną, (2) bycie jednocześnie elementem moralności przeciwnych klas społecznych.

4. Pojęcie oceny. Oceną jest wyartykułowane w formie zdania czyjeś stanowisko w danej sprawie. Ocena może przybrać postać aprobaty, lub dezaprobaty. Jej przedmiotem mogą być motywy, cele, intencje, czyny, sposoby ich realizacji, bliższe (bezpośrednie) i dalsze (pośrednie) skutki i wreszcie człowiek jako ich podmiot. Oceniać można także wartości, ich hierarchie i kryteria wartościowania. Nie wydaje się to wykluczać możliwości - a niekiedy i powinności - oceniania, oprócz osób indywidualnych, także grup społecznych, ruchów politycznych, a nawet całych epok dziejowych. Jankowski odróżnia też ocenę (a) słuszności samego prawa od (b) posłuszeństwa wobec prawa

5. Wzory postępowania. Bardzo wiele miejsca w pisarstwie Henryka Jankowskiego zajmuje analiza i ocena wzorów postępowania (por. zwłaszcza [1], [4], [8], [13], [20], [25]. Wzorami postępowania mogą być zarówno konkretne osoby historyczne (Jankowski nazywa je faktycznymi) jak i postacie charakteryzowane w fikcjach literackich (te nazywa wyobrażonymi). Te drugie nazywane bywają też 'ideałami', czyli zbiorami pożądaných i postulowanych zachowań. Jankowski wiąże też wzory postępowania ze statusem społecznym i funkcjami pełnionymi przez daną osobę, lub grupę, w danej społeczności. Status i funkcje społeczne (np. kapłan, nauczyciel, lekarz, poseł, mąż zaufania, rzecznik praw obywatelskich, członek partii politycznej) społeczne wiążą się z określonymi, wyższymi oczekiwaniami, lub żądaniem i nakładają dodatkowe obowiązki. Minimum moralnym jest bycie porządnym człowiekiem (tego można wymagać od każdego). W innym miejscu, opisując 'człowieka epoki komunizmu' pisze, iż „człowiek epoki komunizmu będzie spontanicznie świadczył na rzecz społeczeństwa to, na co go stać przy maksymalnym wysiłku” [20, s. 326], Najpełniejszą panoramę

i analizę wzorów postępowania (pozytywnych i negatywnych) zawiera, oprócz *Drogowskazów* [4] i *Refleksji obywatelskich* [25] jego *Giełda wartości* [20] zawierająca teksty publicystyczne publikowane wcześniej w czasopiśmie „Argumenty”. Wyróżnia tam, rozmaicie przezeń oceniane, m.in. postawy: moralistów, cenzorów, nowatorów, „dyletantów”, dziwaków, pieniaczy, dekowników, pasożytów, kibiców, mizantropów, pieczeniary, hochsztaplerów, egocentryków, insynuatorów, geniuszy, i donkiszotów. Z sympatią odnosi się np. do „dyletantów” i nowatorów; wyraźną niechęć okazuje natomiast pozostałym. Głosi tam wręcz, że rozumowanie „dyletanckie” ma poważną przyszłość [20, s. 20], Krytykuje „złudzenia intelektualizmu etycznego” sugerującego, że wystarczy zmienić poglądy ludzi, aby zmienili oni swoje sposoby wartościowania [tamże, s. 74].

6. Stosunek do obyczajów. Z punktu widzenia genezy, istoty, funkcji i sankcji Jankowski, za Marią Ossowską, odróżnia 'zwyczaje' od 'obyczajów'. Jego stosunek do obyczajów wyznaczają cztery zasady: (1) respektowanie wszystkich zastanych zwyczajów i obyczajów, jeśli ich przestrzeganie nie prowadzi do negatywnych następstw społecznych, (2) jeśli ich przestrzeganie nie jest sprzeczne z ogólnymi zasadami moralności socjalistycznej, (3) jeśli sprzyjają integracji grup społecznych. Można je natomiast i powinno się (4) krytykować i dyskredytować, jeśli stanowią przeszkodę na drodze postępu [23, s. 100 n.]. W kwestii tej przyjmuje również, że „Należy przyjąć te wartości, które zostały odkryte oraz uzasadnione, i stosować je jako niezbędny element wychowania” [20, s. 74]. Opowiadając się za akceptowaniem rozsądnych obyczajów był jednocześnie - zgodnie z przyjmowaną przezeń zasadą umiarkowania, złotego środka oraz unikania skrajności - przeciwnikiem „terroru obyczajów” i związanej z nimi często hipokryzji [por. 25, s. 104 n.].

7. Problem sumienia. Tradycyjnym składnikiem życia moralnego i refleksji etycznej jest problem istoty, genezy i funkcji sumienia. Problemy sumienia są ważne także dlatego, że obecnie „jako moralne jawią się te kwestie, które w swoim czasie były neutralne” [20, s. 291]. Sumienie jest wyrazem wrażliwości etycznej i moralnej i często rozstrzyga, czy dana kwestia podlega ocenie etycznej, czy nie. Jankowski odrzuca myślenie abstrakcyjne, niechętnie wobec doświadczenia osobistego i zbiorowego. Dopomina się o zmianę postaw praktycznych; „nie wystarczy proklamować, należy działać” [20, s. 296; por. 313]. Odrzuca jednak wybory i postępowanie oparte na czystym pragmatyzmie, dogmatyzmie i awanturnictwie [tamże, s. 298]. Postulował rozwijanie i sublimowanie postaw i potrzeb. Podkreślał potrzebę walki ze znieczulicą i stymulowania moralnej wrażliwości na potrzeby innych [25, s. 107 n.]. Kwestę sprawiedliwości Jankowski rozpatruje

(1) wczasowej perspektywie historycznej, (2) światopoglądowej), i (3) klasowej.

*

Przedstawione tu poglądy oparte są przede wszystkim na analizie tekstów pisanych w latach sześćdziesiątych, siedemdziesiątych i na samym początku lat osiemdziesiątych XX wieku. W wielu przedstawionych tu kwestiach poglądy Jankowskiego uległy zmianie. Obecnie, u progu XXI wieku stanowisko teoretyczne Jankowskiego bliskie jest poglądom liberalnym.

*

IV. UCZNIOWIE. Doktorzy, których promotorem jest Henryk Jankowski (w nawiasach miejsca pracy w chwili uzyskania doktoratu): Wojciech Bober (IF UW); Jacek Hołówka (IF UW); Ryszard Kwiatkowski (IF UW); Janusz Sekuła (WSP Siedlce); Paweł Smoczyński (UMCS Lublin); Krystyna Starczewska (IFiS PAN Warszawa); Zbigniew Szawarski (IF UW); Magdalena Środa (IF UW); Krzysztof Wojciechowski (IF UW); Zbigniew Zwoleński (IF UW); Ludmiła Żuk-Łapińska (IF UW).

Ponadto Henryk Jankowski był promotorem około trzydziestu prac magisterskich.

Niezwykłe otwarty, tolerancyjny stosunek Henryka Jankowskiego zarówno do jego doktorantów jak i ich rozpraw doktorskich może łatwo potwierdzić ich lektura. Różnią się one często nawet diametralnie zarówno metodologicznie, jak i merytorycznie od jego własnych założeń i poglądów na filozofię, etykę i moralność. Obca mu była postawa scjentyistycznego cenzora i mentora. Gotów był uczyć się także od swoich uczniów.

V. ODDZIAŁYWANIE. W sposób bezpośredni (wykłady, seminaria uniwersyteckie, konsultacje akademickie) i pośredni (książki, artykuły, prelekcje telewizyjne i radiowe) Jankowski wpływał na liczne grono studentów, doktorantów, czytelników, rozmówców i słuchaczy. Dla wielu jest przykładem wyrozumiałego, ale wymagającego pedagoga i organizatora życia akademickiego potrafiącego godzić, lub łagodzić, nieuniknione w tak zróżnicowanej intelektualnie i światopoglądowo społeczności konflikty.

Bezpośrednie wpływy jego stanowiska teoretycznego najwyraźniej widać w pracach m.in. Jacka Hołówki, Janusza Sekuły, Zbigniewa Szawarskiego i Krzysztofa Wojciechowskiego.



JÓZEF NIŻNIK
IFiS PAN

HANNA BUCZYŃSKA-GAREWICZ

I. DZIEŁA. A. Książki: *Koło Wiedeńskie - początki neopozytywizmu*. Wiedza Powszechna, Warszawa 1960, drugie wydanie: Toruń 1993; *Cassirer*. Wiedza Powszechna, Warszawa 1963; *Peirce*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965; *Wartość i fakt. Rozważania o pragmatyzmie*. PWN, Warszawa 1970; *William James*. Wiedza Powszechna, Warszawa 1973, drugie wydanie: Warszawa 2001; *Znak, znaczenie, wartość. Szkice o filozofii amerykańskiej*. KiW, Warszawa 1975; *Uczucia i rozum w świecie wartości*. Ossolineum, Wrocław - Warszawa 1975, drugie wydanie: Wydawnictwo IFiS, Warszawa 2003; *Znak i oczywistość*. IW PAX, Warszawa 1981; *Milczenie i mowa filozofii*. Wydawnictwo IFiS, Warszawa 1992, drugie wydanie: 2003; *Semiotyka Peirce'a*. Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1994; *Metafizyczne rozważania o czasie*. Universitas, Kraków 2003.

B. Przekłady i opracowania: Hanna Arendt: *Myślenie*. Warszawa 1991; Ch. S. Peirce: *Wybór pism*. Warszawa 1998.

C. Artykuły: *Filozofia mitu E. Cassirera*. „Euhemer”, 5, 1961, s. 25-35; *Cassirer i symboliczne formy poznania*, w: *Filozofia i socjologia XX wieku*. Warszawa 1962, s. 25-41; *Schlick i eliminacja metafizyki*, w: *Filozofia i socjologia XX wieku*. Warszawa 1962, s. 359-373; *Prawda jako dobro*. „Studia Filozoficzne”, 5, 1969, s. 113-127; *Pragmatyczna koncepcja wartości instrumentalnej*. „Etyka”, 5, 1969, s. 53-75; *Fakty i wartości*. „Etyka”, 7, 1970, s. 191-195; *Krytyka emotywizmu*. „Etyka”, 7, 1970, s. 195-200; *O filozofii Ingardena*. „Nurt”, 9, 1970, s. 27-29; *Pragmatyzm i analiza*. „Studia Filozoficzne”, 1, 1971, s. 197-200; *Mach i filozofia nauki*. „Studia Filozoficzne”, 3, 1971, s. 222-226; *Wstęp do etyki*. „Etyka”, 8, 1971, s. 195-197; *Filozofia moralna Brentana*. „Etyka”, 9, 1971, s. 236-240; *Amerykański kwartalnik poświęcony filozofii Peirce'a*. „Studia Filozoficzne”, 5, 1972, s. 197-201; *Chaos wokół pojęcia wartości*. „Etyka”, 10, 1972, s. 180-183; *Logika uczuć*. „Archiwum Historii Filozofii”, 18, 1972, s. 19-48; *Teoria wartości Meinonga*. „Etyka”, 12, 1973, s. 57-78; *Koncepcja zmysłu moralnego*. „Archiwum Historii Filozofii”, 19, 1973, s. 73-104; *Fenomenologia uczuć Schelera*. „Archiwum Historii Filozofii”, 21, 1995, s. 99-120; *Krytyka psychologizmu w aksjologii*. „Etyka”, 14, 1995, s. 211-228; *Filozofia w świecie symboli*. Introduction to Polish translation of S. Langer's book *Philosophy in a New Key*, 1976, s. 5-27; *Der Interpretant, die Autoreproduktion des Symbols and die pragmatische Maxime*. „Semiosis”, 2, 1976, s. 10-18; *Aktualne badania nad*

filozofią Peirce'a. „Studia Filozoficzne”, 8, 1976, s. 141-143; Międzynarodowy kongres o filozofii Peirce'a. „Studia Filozoficzne”, 12, 1976, s. 117-118; *Instrumental Value*. Proceedings of International symposium for the Bicentennial of American Revolution. New York 1976; *Scheier a filozofia wartości*. Introduction to the Polish edition of Scheier's book on Ressentiment. Warszawa 1977, s. 5-23; *Sign and Evidence*. "Semiosis", 5, 1977, s. 5-11; *Transcendentalny a obiektywny charakter przedmiotu znaku*. „Studia Filozoficzne”, 6, 1977, s. 101-111;

Przedmowa do polskiego wydania K. Lorenza: *Druga strona zwierciadła*. PIW, Warszawa 1977, s. 7-28; *Twardowskis Bedeutungslehre*. "Semiosis", 7, 1977, s. 55-77; *Znaczenie i przeżycie*. „Studia Filozoficzne”, 2, 1978, s. 43-61; *Sign and Continuity*. "Ars Semiotica", 2, 1977, s. 3-17; *Peirce's Criticism of Cartesian Philosophy*. "Semiosis", 11, 1977, s. 21-34; *Nowa edycja korespondencji Peirce'a*. „Studia Filozoficzne”, 6, 1978, s. 157-160; *Niemieckie publikacje poświęcone filozofii amerykańskiej*. „Studia Filozoficzne”, 9-9, 1978, s. 294-295; *The Degenerate Sign*. "Semiosis", 13, 1977, s. 5-17; *Peirce's Method of Triadic Analysis of Signs*. "Semiotica", 26-3/4, 1979, s. 251-259; *Czasopismo poświęcone semiotyce*. „Studia Filozoficzne”, 2, 1979, s. 157-159; *Teoria znaku a wątplenie Kartezjańskie*. „Studia Filozoficzne”, 4, 1979, s. 113-125; *Mediacja a problem początku*. „Archiwum Historii Filozofii”, 25, 1979, s. 275-301; *Myślenie a problem zła*. „Etyka”, 17, 1979, s. 266-271; *O upadku filozofii*. „Krytyka”, 4, 1979, s. 56-65; *Semiotic and the Newspeak*. "Semiosis", 17, 1980, s. 91-100; *Poszukiwanie sensu semiotyki*. „Teksty”, 2 (50), 1980, s. 183-187; *Semiotyka i filozofia znaku*, w: Max Bense: *Świat przez pryzmat znaku*. PIW, Warszawa 1980, s. 5-39; *Martin Buber i dylematy subiektywności*. „Znak”, 7, (313), 1980, s. 875-890; *Twardowski's Idea of Act and Meaning*. „Dialectics and Humanism”, 3, 1980, s. 153-164; *The Meaning of "interpretant"*. "Semiosis", 21, 1981, s. 10-15; *O pojęciu cnoty*. „Teksty”, 1, 1981, s. 9-30; *O upadku filozofii*. „Więź”, 5, 1981, s. 57-72; *Znak i świat przyrodniczy*. „Studia Filozoficzne”, 1 (182), 1981, s. 176-180; *Semiotics in Poland*. "American Journal of Semiotics", 1-2, 1981, s. 213-222; *O pojęciu znaku zdegenerowanego*. „Studia Semiotyczne”, XI, 1981, s. 121-141; *The Interpretant and a System of Signs*. "Ars Semiotica", IV/2, 1981, s. 187-201; *Husserl and Peirce*. "Phenomenology Information Bulletin", 5, 1981, s. 105-111; *Twardowski's book "On the Content"*. "Phenomenology Information Bulletin", 5, 1981, s. 11-18; *Meinong on Emotional Presentation*. "Phenomenology Information Bulletin", 5, 1981, s. 18-22; *Sign versus the Perfect Beginning*. Toronto Semiotic Center. Victoria University, Toronto, 3, 1982, s. 5-25; *The Idea of Object of Knowledge in Peirce's Theory of Signs*. "Proceedings of C. S. Peirce International Congress" in Amsterdam, June 1976. Texas Tech. University, Lubbock 1982, s. 2-32;

The Sign: its Past and Future. "Semiosis", 25, 1982, 111-119; *Sign and Dialogue*. "The American Journal of Semiotics", 2:1-2, 1983, s. 27-43; *Sprawiedliwość jako racjonalność*. „Etyka”, 19, 1981, s. 111-132; „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”, w: *Wypowiedź literacka a wypowiedź filozoficzna*. PIW, Warszawa 1982, s. 41-51; *The Reality of Signs*. "Semiotica", 45: 3-4, 1983, s. 315-330; *Sign and Cogito*, w: *Sign, System and Function*, ed. by Th. Sebeok, Th. Winner. Mouton, Berlin 1984, s. 37-49; *Sign and Interpretation*. Bunting Institute 1984, s. 1-29; *The "Flying University" in Poland in 1978-1981*. "Aquinas". Revista Internazionale di Filosofia, I, 1984, s. 105-123; *Twardowski's Concept of Sign and Meaning*, w: *Semiotics 1984*. Proceedings of the Ninth Annual Meeting of Semiotic Society of America. Univ. of America Press, 1985, s. 557-566; *The Degenerate Sign*, w: *Semiotics Unfolding*. Proceedings of the Second International Association for Semiotic Studies. Vienna, July 1979. Mouton Publ., Berlin 1983, Vol. I, s. 43-51; *The Flying University in Poland, 1978-1980*. "Harvard Educational Review", 55:1, 1985, s. 20-34; *Max Scheier on the Meaning of Emotions*. "Semiosis", 36-38, 1985, s. 169-175; *Instrumentalizm Deweya*, w: *Filozofia współczesna*. Warszawa 1986, s. 158-173; *Znak i interpretacja*. „Studia Filozoficzne”, 8-9, (237-238), 1985, s. 33-46; *Two Concepts of Interpretation: Peirce and Heidegger*. SEMIOTICS 1985, Univ. Press of America, s. 467-478; *Peirce and the Cartesian Tradition*, w: *Religion and Philosophy in the United States*, ed. by Peter Frese. Die Blue Eule. Essen 1987, s. 77-95; *Zarathustra jako Nauczyciel Radości*. „Studia Filozoficzne”, 11, 1986, s. 124-145;

Ingarden on Meaning and Interpretation. SEMIOTICS 1986, Univ. Press of America, 1977, s. 387-397; *Der Streit um den Psychologismus bei Twardowski, Kotarbiński und Ingarden*. "ZEITSCHRIFT FÜR SEMIOTIK". Bd. 10, Heft 4, 1988, s. 356-376; *Semiotic in Poland*. "THE SEMIOTIC WEB '86". An International Yearbook. Mouton, Berlin 1987, s. 267-290; *Pozytywizm*, w: *FILOZOFIA A NAUKA. Zarys encyklopedyczny*. Ossolineum, Warszawa 1987, s. 471-480; *Pragmatyzm*, w: *FILOZOFIA A NAUKA. Zarys encyklopedyczny*. Ossolineum, Warszawa 1987, s. 480-489; *Semiotics and the art of understanding*. "Semiosis", 51/52, 1988, s. 57-62; *Peirce's antisubjectivism and logic*, w: *Zeichen von Zeichen für Zeichen*. Agis Verlag, Baden-Baden 1990, s. 49-53; *Freiheit und Verantwortung*, w: *Karl Jaspers-aktualitaet seines Denken*. Piper Verlag München 1991, s. 128-144; *Does semiotics lead to deconstruction?* "Semiosis", 65/68, 1992, s. 55-61; *Rationalism of the Stuttgart School*. "Semiosis", 69/70, 1993, s. 3-8; *Peirce and Descartes*, w: *Living Doubt. Essays concerning the epistemology of Peirce*. Kluwer Academic Publ. Boston, 1994, s. 151-156; *Jaspers and Nietzsche on Freedom*. Uniwersytet Jagielloński, Varia CCCXXX. 1994; *Jaspers' Defense of the University*. "Jahrbuch der Oesterreichischen Karl Jaspers Gesell-

schäft", Jahrgang 7/8, 1994/1995, s. 149-160; *Jaspers and University Self-governance*, w: *The Tasks of Truth. Essays on Karl Jaspers' Idea of the University*. Peter Lang, Berlin, New York, 1996, s. 117-128; *Sens woli i wolności*. Przedmowa do polskiego wydania: Hanna Arendt: *Wola*. Czytelnik, Warszawa 1996, s. 5-21; *Semiotics and Deconstruction*, w: *Reading Eco*. An Anthology ed. by Rocco Capozzi. Indiana Univ. Press, Bloomington 1997, s. 163-173; *Interpretacje interpretacji: semiotyka a dekonstrukcja*. „Toruński Przegląd Filozoficzny”, vol. 1, 1997, s. 7-28; *Semiotyka a tendencje postmodernistyczne*. „Kultura i Społeczeństwo”, r. XLI, nr 2, 1997, s. 29-47; *Neopragmatyzm a Peirce*. „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria”, r. VI, nr 4, 1997, s. 37-48; *O filozofii Peirce'a i nowego pragmatyzmu*. „Toruński Przegląd Filozoficzny”, nr 2, 1999, s. 39-49; *Pragmatyzm Peirce'a, Rorty' ego i Putnama*, w: *Filozofia amerykańska dziś*. UMK, Toruń 1999, s. 145-160; *Noc jako droga ku prawdzie*. „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria”, r. XI, nr 2, 2002, s. 5-21; *Wstęp*, w: A. Schopenhauer: *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*. PWN, Warszawa 2002, s. VII-XXXVII.

D. Referaty na konferencjach międzynarodowych i wykłady gościnne: *Europäische Colloquium über Semiotik*. Stuttgart, January 1976. „Peirce Studies in Poland”; International Peirce Congress, Amsterdam, June 1976: *The Idea of Object of Knowledge in Peirce's Theory of Signs*, published in Proceedings of C. S. Peirce International Congress, Texas Tech University, Lubbock 1982, s. 2-32; Bicentennial Symposium in Philosophy, New York, September 1976: *Instrumental Value*, published in Proceedings of the Bicentennial Symposium; *Europäische Colloquium über Semiotik*, Stuttgart, January 1977: *Sign and Evidence*; *Europäische Colloquium über Semiotik*, Stuttgart, January 1978: *Peirce's Criticism of Cartesianism*; American-Polish Conference for Semiotic, Radziejowice, May 1978: *Sign and Cogito*; Third Annual Meeting of Semiotic Soc. of America, Providence, October 1978: *Peirce's Method of Analysis*; International Congress for Semiotics, Wien, July 1979: *The Degenerate Sign* (per procura); American-Polish Semiotic Conference, Puławy, September 1980: *Semiotic and Newspeak*, Universität Tübingen, lecture: *Dialogic Philosophy*, November 1980; Universität Stuttgart, lecture: *Semiotics and Dialogic Philosophy*, November 1980; Center for Research in Semiotics, Brown University, lecture: *Sign: Interpretant and Dialogue*, April 1981; Semiotic Society of America, Annual Meeting in Nashville Tenn, October 1981: *Peirce and Cartesian Cogito*, American Philosophical Association, annual meeting in Philadelphia, December 1981: *Sign: its Past and Future*, Boston Forum, Harvard University, lecture: *Max Scheier on Axiological Illusion*, April 1982; Philosophy Department, University of New Mexico, September 1982: *Peirce's Concept of Sign*; Semiotic Conference at Harvard University, June 1983: *Temporality of Sign*; Semiotic Society of

America, annual meeting in Snowbird, October 1983: *Peirce versus Hermeneutic Circle*; Harvard University, Radcliffe College, Bunting Institute, November 1983, lecture: *Sign and Interpretation*; American Philosophical Association, annual meeting in Boston, December 1983: *Max Scheier on Emotional Intuition and Love*; Harvard University, Philosophy of Education Research Center, February 1984: *Underground Teaching in Poland, 1978-1980*; Semiotic Society of America, annual meeting at Indiana University in Bloomington, 1984: *Twardowski's Concept of Sign and Meaning*; Harvard University, Radcliffe College, December 1984: presentation and discussion on *Women and Human Rights*; Harvard University, Center for European Studies, conference on KOR: Intellectuals in Democratic Movements, February 1985: *The Flying University and the Intellectual Tradition*; Holy Cross, East European Studies Club, February 1985: *Recent Political Situation in Poland*;

Holy Cross College, Colloquia of the Philosophy Department, March 1985: *Heidegger and Peirce*; Semiotic Society of America and Peirce Society, annual joint meeting, October 1985: *Peirce's Semiotics and Heidegger's Hermeneutics*; Boston University, Boston Colloquia of Philosophy of Science, November 1985: *Two Concepts of Interpretation*; New England Slavic Association, annual meeting at Harvard University, March 1986, panel discussion on Jewish-Polish relations in the 20th C.; German-American Conference together with annual meeting of North American Society for Philosophy, Paderborn, July 1986: *Peirce and the Cartesian Tradition*; Semiotic Society of America, annual meeting in San Francisco, October 1986: *Ingarden on Meaning and Interpretation*; Holy Cross College, Colloquia of the Philosophy Department, November 1986: *The Concept of Meaning: Phenomenology and Deconstruction*; University of North Florida, Department of Humanities, Jacksonville, Fl., March 1987, lecture on Nietzsche's philosophy; Semiotic Society of America, 12th annual meeting in Pensacola, Fl., October 1987; chair of two sessions on historiography of semiotics; XVIII World Congress of Philosophy, Brighton, UK, August 1988: a. Jaspers Conference, Aug. 21: *Jaspers and Nietzsche on Freedom and Necessity*; b. Peirce Society, Aug. 24: *Semiotics as an Art of Understanding*; Holy Cross College, Colloquia of the Philosophy Department, November 1988: *Freedom as Self-responsibility in Jaspers and Nietzsche*; New England Slavic Association, annual meeting at Harvard University, April 1989: *Roman Ingarden versus Deconstruction*; Clark University, Philosophy Club, April 1989, lecture on Nietzsche's concept of freedom; Institut für die Wissenschaften vom Menschen, Wien, June 1989: *Nietzsche on Europe*; Peirce Sesquicentennial International Congress at Harvard University, September 1989: *Peirce and Descartes*. Chair of two sessions on Peirce and Europe; International Jaspers Kongress in Graz, November 1989: *Jaspers' Concept of Freedom and Responsibility*; Kennedy

Library, Boston, conference on Eastern Europe Emerging from the Legacy of World War II, April 1990: *Poland after Communism*; Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Uniwersytet Warszawski, grudzień 1990: *Nietzsche o cnocie darzącej*-, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Uniwersytet Warszawski, grudzień 1991: *Semiotyczna koncepcja znaku Peirce'a* oraz *Krytyka dekonstrukcji*; Polskie Towarzystwo Filozoficzne, UMK w Toruniu, czerwiec 1992: *Semiotyka a dekonstrukcja*; Vereinigung für wissenschaftliche Semiotic, annual meeting at Stuttgart University: *Rationalism of the Stuttgart School in Semiotics*; Second International Jaspers Congress at Graz University, October 1994: *Jaspers and the Idea of University*; Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Uniwersytet Warszawski, grudzień 1996: *Peirce a neopragmatyzm*; Uniwersytet Jagielloński, Wydział Filozofii, wykłady, 1997: *Peirce a neopragmatyzm*.

II. SZKIC BIOGRAFICZNY. Hanna Buczyńska urodziła się w Warszawie 26 listopada 1932 roku. W 1950 roku ukończyła warszawskie liceum im. J. Słowackiego i podjęła studia na SGPiS. Początki jej filozoficznej biografii wiążą się z Uniwersytetem Warszawskim, na którym w roku 1953 rozpoczęła studia filozoficzne na Wydziale Filozofii zakończone magisterium w roku 1955. Osiem lat później, w 1963 roku, otrzymuje na UW doktorat z filozofii na podstawie rozprawy poświęconej filozofii języka Ernesta Cassirera.

Swoją pracę zawodową rozpoczyna na Uniwersytecie Warszawskim w 1955 roku w Katedrze Filozofii kierowanej przez prof. Adama Schaffa. Można przypuszczać, że to - między innymi - opieka szefa katedry pozwoliła młodej asystentce zająć się w jej pracy badawczej najpierw Cassirerem, a potem pragmatyzmem w czasach, w których od adeptów filozofii oczekiwano zaangażowania w jedynie słuszną filozofię marksistowską. W pracy dydaktycznej potrafiła w niezwykle atrakcyjny sposób odkrywać powaby i wyzwania filozofii stawiając studentów od najwcześniejszych dni ich filozoficznych studiów wobec najważniejszych kwestii tej dyscypliny. Pamiętam, że jednym z pierwszych (jeżeli nie wręcz pierwszym) tekstów dyskusowanych na pierwszym roku studiów w ramach proseminarium z głównych kierunków filozofii były *Prolegomena* Kanta. W 1968 roku okazało się, że dla asystentki otwarcie krytykującej decyzje polityczne władz PRL nie ma miejsca na Uniwersytecie Warszawskim i Hanna Buczyńska-Garewicz musiała opuścić uczelnię. Po dwuletniej jednak przerwie została przyjęta do IFiS PAN, który stał się wtedy schronieniem dla tych pracowników naukowych uczelni wyższych, którzy w opinii władz zagrażali ideologicznym podstawom kształcenia młodzieży.

Zamknięty dostęp do nauczania na uniwersytecie nie oznaczał jednak, że Hanna Buczyńska definitywnie rozstała się ze swoim nauczycielskim,

akademickim powołaniem. W 1977 roku znalazła się wśród założycieli tak zwanego „Latającego Uniwersytetu”, który funkcjonował pod nazwą Towarzystwa Kursów Naukowych. W ramach jego nieoficjalnych struktur nauczania Hanna Buczyńska prowadziła seminaria z filozofii moralnej. Była też członkiem komisji stypendialnej, która, korzystając z prywatnych składek, przyznawała niewielkie granty młodym wybitnym ludziom dyskryminowanym w państwowych uczelniach.

Uzyskując w 1970 roku w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN habilitację na podstawie książki poświęconej pragmatyzmowi, pod tytułem *Wartość i fakt*, Hanna Buczyńska-Garewicz rozpoczęła swoje wieloletnie studia nad pragmatyzmem, który odtąd będzie jej głównym obszarem badań. W IFiS PAN trafia do Zakładu Teorii Poznania, kierowanego przez Adama Schaffa, jako jego jedyny pracownik. Dopiero w 1973 roku dołącza do tego Zakładu autor obecnego tekstu. W okresie gierkowskiego „otwarcia”, w roku 1974-1975, udaje się Hannie Buczyńskiej-Garewicz - uznanej już specjalistce w zakresie pragmatyzmu - spędzić rok na Uniwersytecie Harvarda jako Visiting Scholar. Powraca na ten uniwersytet w roku 1981-1982, by następnie na wiele lat osiąść w Stanach Zjednoczonych. Najpierw jako Distinguished Visiting Professor na University of New Mexico (1982-1983), potem jako Fellow w Bunting Institute of Radcliffe College na Harvardzie (1983-1984), by w końcu przyjąć stałą pracę jako professor filozofii w College of the Holy Cross w Worcester (1984-2001). W Holly Cross prowadzi wykłady poświęcone różnym zagadnieniom, zatytułowanym w katalogu uczelni jako: Metafizyka, Fenomenologia, Podstawowe kwestie moralności, Etyka, Filozofia człowieka, Teoria poznania, Filozofia i literatura, Filozofia amerykańska, Filozoficzne problemy wolności, Filozofia czasu, Ludzka egzystencja, Współczesna filozofia europejska. Ponadto prowadzi tam seminaria: Nietzsche, Heidegger, Sartre, Hermeneutyka, Epistemologia, Metafizyka, Filozofia jako sposób życia, Rozum i wiara: Edith Stein, Wielcy filozofowie współczesności. Od 2002 roku, gdy przechodzi na emeryturę dzieląc swój czas między Worcester i Warszawę, powraca do intensywnej pracy nad kolejnymi publikacjami po polsku.

III. TWÓRCZOŚĆ. Twórczość Hanny Buczyńskiej-Garewicz pokazuje, z jednej strony, jej wszechstronne kompetencje filozoficzne, a z drugiej, doskonałe rozpoznanie potrzeb akademickiej filozofii. Interesowały ją zwłaszcza te idee filozoficzne, które niosły ze sobą największy ładunek inspiracji i które odegrały olbrzymią rolę w ukształtowaniu filozofii współczesnej.

Pierwsza książka poświęcona filozofii Koła Wiedeńskiego stała się od samego początku poszukiwanym materiałem dydaktycznym oraz podstawowym źródłem wiedzy o pozytywizmie logicznym. Następna, poświęco-

na E. Cassirerowi, odkrywała polskiemu czytelnikowi potencjał inspiracji zawarty w marburskim neokantyzmie, a zwłaszcza w dorobku Ernesta Cassirera. Dominującym akcentem w twórczości Hanny Buczyńskiej-Garewicz stały się jednak prace poświęcone pragmatyzmowi począwszy od pracy *Wartość i fakt* z 1970 roku. Szczególnie wiele uwagi poświęciła następnie Ch. S. Peirce'owi stając się jednym z najwybitniejszych znawców i krytyków poglądów tego autora. Nie rozstaje się też z tą tematyką do dnia dzisiejszego, a ostatnia z poświęconych mu książek, pod tytułem *Semiotyka Peirce'a*, ukazała się w 1994 roku.

Charakterystycznym rysem prac Hanny Buczyńskiej poświęconych pragmatyzmowi są analizy odkrywające rolę tej tradycji w podjęciu najtrudniejszych zagadnień epistemologicznych oraz zdolność do tworzenia pomostów między subdyscyplinami filozofii zwyczajowo oddzielanymi w akademickim nauczaniu filozofii. Takimi jak epistemologia i aksjologia, albo jak teoria znaczenia i teoria wartości. Obszar jej refleksji obejmuje takie dziedziny jak aksjologia, epistemologia, semiotyka i pogranicza tych subdyscyplin. Znakomicie też potrafiła pokazać komplementarność różnych ujęć tej problematyki, trafnie wydobywając specyficzne akcenty rozmaitych przedstawicieli pragmatyzmu, które zapewniły mu teoretyczną nośność. W ten sposób, w pracy z 1975 roku *Znak. Znaczenie. Wartość*, prezentuje Stevensona jako autora koncepcji wartości identyfikowanej z treścią ekspresji, obok idei wartości instrumentalnej Deweya i teorii Ch. Morrisa, którą prezentuje jako koncepcję wartościowania rozumianego jako wybór zachowań. W tle tych rozważań pozostawało jednak zawsze pytanie o ontyczny status wartości. W tym samym roku pojawia się też obszerne studium z historii filozofii wartości *Uczucia i rozum w świecie wartości*, które jest swoistą panoramą dwudziestowiecznej refleksji aksjologicznej, tworzącej podstawy współczesnej filozofii moralnej. Autorka pokazała przy tym wpływ myśli autorów często uchodzących uwadze badaczy, takich jak A. Meinong albo N. Hartmann.

Badania Buczyńskiej poświęcone teorii znaku wyrosły z zainteresowania Peirce'm. Jak niewielu autorów, potrafiła jednak zbudować obszar badań semiotycznych, w którym obok stanowiska przedstawicieli pragmatyzmu pojawiają się ujęcia tej problematyki wniesione przez filozofię innych orientacji, wśród których szczególną wagę Buczyńska przykładła do fenomenologii. Widać to zwłaszcza w książce z 1981 roku pod tytułem *Znak i oczywistość*. Charakterystyczne w jej rozważaniach jest pojmowanie znaku jako kategorii epistemologicznej. Tworzony przez Buczyńską dyskurs udalnie integruje pojęcia wyrosłe w obrębie odrębnych doktryn. Zwraca uwagę, na przykład, sposób wykorzystania fenomenologicznego pojęcia przedmiotu intencjonalnego.

Od lat 90. pojawiają się prace Hanny Buczyńskiej-Garewicz, sygnalizujące rosnącą wrażliwość na zagadnienia metafizyczne, choć pytania metafizyczne były obecne w jej pracach niemal od początku pracy badawczej i nauczycielskiej. Zresztą tak jak i we wcześniejszych publikacjach, Buczyńska prezentuje się - przede wszystkim - jako wnikliwy interpretator i krytyk klasycznych tekstów filozofii współczesnej, z których wydobywa treści i inspiracje nie zawsze dostrzegane przez historyków filozofii. Mowa tu o książce z roku 1992 pod tytułem *Milczenie i mowa filozofii* oraz najnowszej publikacji z roku 2003, *Metafizyczne rozważania o czasie*. W obu książkach - choć ich główna tematyka jest odmienna - pojawia się fascynacja Nietzschem i w obu jednym z dominujących filozoficznych kwestii jest zagadnienie wolności. Obie też doskonale wpisują się w coraz intensywniejszą dyskusję wokół współczesnej misji filozofii.

IV. UCZNIOWIE I ODDZIAŁYWANIE. Wpływ publikacji i działalności nauczycielskiej Hanny Buczyńskiej-Garewicz widać, przede wszystkim, w przypisach i bibliografiach prac powstałych w Polsce w ciągu ostatnich 40 lat. W istocie, obserwując nieustanną obecność tego wpływu w publikacjach kolejnego pokolenia autorów polskiej refleksji filozoficznej, nie sposób sobie uświadomić, że autorka cytowanych i komentowanych prac była w Polsce fizycznie nieobecna, zajmując się przez niemal ćwierć wieku intensywną pracą nauczycielską w amerykańskiej uczelni. Trudno o przykład bardziej skutecznego oddziaływania.

HABILITACJE W DZIEDZINIE FILOZOFII - 2003 AUTOREFERATY

ANDRZEJ CHMIELECKI:

MIĘDZY MÓZGIEM I ŚWIADOMOŚCIĄ

(Instytut Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie)

W rozprawie przedstawiam proponowane przeze mnie rozwiązanie problemu psychofizycznego, które określam mianem *transformacjonizmu*. Zawiera ona zarówno filozoficzne (a więc czysto conceptualne) rozwiązanie tego problemu, jak i jego konfrontację z aktualną wiedzą neurofizjologiczną, dokonaną po to, aby pokazać, że rozwiązanie to jest empirycznie wiarygodne. Stanowisko swoje conceptualizuję i uzasadniam w oparciu o wypracowaną przeze mnie wcześniej ogólną teorię rzeczywistości, którą nazywam *ontologią integralną*.

Proponowane rozwiązanie składa się z dwu części. Pierwsza odnosi się do związku obiektywistycznie rozumianej - określonej w kategoriach informacyjnych, a nie w kategoriach subiektywnych przeżyć - psychiki z neurofizjologią. (O tym, że takie obiektywistyczne ujęcie psychiki jest zasadne, świadczą argumenty na rzecz istnienia stanów/procesów psychicznych, którym nie towarzyszą żadne przeżycia - *blindsight*, marzenia sennie, lunatyzm, nagłe olśnienia, które poprzedzone być muszą pewną nieświadomą aktywnością umysłową etc). Druga dotyczy ontycznego statusu subiektywnych przeżyć i ich związku z procesami neurofizjologicznymi i psychicznymi.

W odniesieniu do problemu psychofizycznego wykryły się i wciąż utrzymują dwa zasadnicze typy stanowisk— monistyczne (fizykalistyczne) i dualistyczne. Utrzymywanie się takiego stanu rzeczy rodzi przypuszczenie, że każdy z tych dwu typów stanowisk ma częściową rację, ale zarazem cechuje się jednostronnością, że trafnie ujmuje pewne aspekty zagadnienia, natomiast wymyka mu się jego całość. Być może więc monizm i dualizm wcale nie muszą się wykluczać, lecz mogą stać się - po odpowiedniej reinterpretacji ich założeń - elementami pewnej szerszej syntezy. Dokonanie takiej syntezy umożliwia wspomniana wyżej ontologia integralna. Oto jej krótka charakterystyka.

Wychodząc od analitycznego pojęcia bytu, w którym można rozróżnić esencjalny moment bycia czymś/jakimś i egzystencjalny moment bycia niepredykatywnego (istnienia), wprowadzam najpierw nawiązujące do tych momentów pojęcia czynników determinacji i czynników realizacji, a następnie rozróżnienie dwu zasadniczych typów zależności, mianowicie egzystencjalnych *związków ufundowania* i esencjalnych *związków umocowania* (=konwers relacji determinacji). Ponieważ związki te są relacjami niesymetrycznymi i przechodnimi, mają one charakter porządkujący, w konsekwen-

cji czego powstają porządki ufundowania i umocowania. Każdy byt należy do jakiegoś porządku ufundowania i do jakiegoś porządku umocowania, przy czym usytuowanie w porządku ufundowania określa naturę tego bytu, a usytuowanie w porządku umocowania - jego istotę.

W związku z powyższym, kiedy mowa o zależności czegoś od czegoś innego (np. umysłu od mózgu) należy dookreślić, czy chodzi o związek umocowania (determinacja), czy o związek ufundowania (realizacja). Według mnie brak tego rozróżnienia jest jednym z głównych źródeł niepowodzenia dotychczasowych prób rozwiązania problemu psychofizycznego.

Czynniki determinacji należące do jakiegoś porządku umocowania są szczególnym przypadkiem odpowiedniej *zasady determinacyjnej*. Twierdzę, że istnieją cztery takie zasady, mianowicie *forma*, *informacja*, *reprezentacja* i *sens*, a w konsekwencji cztery odpowiadające im dziedziny („warstwy”) bytów o odmiennej naturze (sposobie powstawania i prawidłowościach funkcjonowania), mianowicie dziedziny bytu fizycznego, organicznego, psychicznego i duchowego. Prowadzi to w konsekwencji do obrazu rzeczywistości jako układu kolejno w toku ewolucji powstających, nakładających się na siebie dziedzin bytowych o odrębnej naturze i zasadach funkcjonowania (i w tym sensie autonomicznych względem innych dziedzin).

O jedności rzeczywistości stanowi to, że każdy byt należy do jakiegoś porządku ufundowania i że poszczególne zasady determinacyjne są ze sobą powiązane w ten sposób, że każda następna jest zmodyfikowaną i wzbogaconą wersją poprzedniej, tj. wywodzi się z poprzedniej, ale nie jest do niej redukowalna.

Możliwe jest zatem stanowisko łączące spójnie tezę monizmu (jedna substancja), z tezą pluralizmu (kilka nieredukowalnych do siebie typów determinizmu).

W kontekście problemu psychofizycznego najważniejszą kategorią ontologii integralnej jest kategoria *informacji*, zdefiniowana jako wykryta różnica stanów (parametrów) fizycznych. Tak określona informacja jest zarazem tworem abstrakcyjnym (wykryta relacja nietożsamości), jak i jest z konieczności zakodowana w jakimś nośniku fizycznym (różnica stanów fizycznych). Dzięki tej dwoistości kategoria informacji może odgrywać rolę łącznika pomiędzy tym, co fizyczne i tym, co psychiczne.

W zależności od tego, czy chodzi o różnice typu *selekcji*, czy o różnice stanów *współwystępujących*, rozróżniam informację jakościową i informację *strukturalną*. Informacja strukturalna jest zbudowana z informacji jakościowych, można ją zatem określić jako informację rzędu drugiego. Możliwe są też struktury informacyjne wyższych rzędów, według zasady, że informacja rzędu n -tego jest zbudowana z informacji rzędu $n-1$.

To, co określam mianem reprezentacji psychicznej, jest informacją rzędu trzeciego. Reprezentacja psychiczna nie jest stanem mózgu, lecz odwzorowaniem, czyli relacją tego stanu do stanu świata zewnętrznego. W odniesieniu do obszernej klasy bodźców (wzrokowych, słuchowych, dotykowych) odwzorowanie to jest *morfizmem*, a więc przekształceniem zachowującym pewne relacje. Z racji tego morfizmu pewne różnice występujące w odwzorowywanym obiekcie zostają zachowane w jego reprezentacji psychicznej. W ten sposób reprezentacja stanowi potencjalnie informację o czymś. O reprezentacjach należy tedy myśleć zarówno jako o kolekcjach informacji, tj. zarejestrowanych i odczytywanych przez jakieś detektory różnic, a więc pewnych relacji „poprzecznych”, jak i o relacjach „wzdłużnych”, to jest jako o przyporządkowaniu jednym wielkościom innych wielkości.

Psychikę definiuję jako podukład organizmu żywego kierujący jego zachowaniem w oparciu o powstające w tym układzie reprezentacje świata zewnętrznego i stanów własnych organizmu. Układ ten nie jest z istotowego punktu widzenia - układem *fizycznym*, lecz *informacyjnym*. Procesy fizyczne w nim zachodzące nie są przyczyną, lecz urzeczywistnieniem procesów psychicznych, które zdeterminowane są przez czynniki natury psychicznej - reprezentacje świata zewnętrznego, popędy, zawartość pamięci. Inaczej mówiąc, stany i procesy fizjologiczne mózgu stanowią jedynie zespół czynników realizacji - fundament bytowy tego, co psychiczne.

Według mnie, proces przejścia od stanów fizycznych, poprzez fizjologiczne, do psychicznych (a w dalszej kolejności duchowych), nie polega na *oddziaływaniu* jednych na drugie, lecz na *przekształcaniu* jednych w drugie przez odpowiednie ośrodki mózgu, podporządkowane w swym funkcjonowaniu zasadom determinacyjnym właściwym dla dziedzin psychicznej i duchowej. Porównywanie, korelowanie czy kojarzenie struktur informacyjnych wyższego rzędu - a na tym właśnie polega aktywność psychiczna - ma wprawdzie charakter czegoś zachodzącego i zmieniającego się w czasie, i w tym sensie są to procesy, ale nie są one procesami fizycznymi, lecz *transformacjami*, to jest zmianami strukturalnymi, dotyczącymi formy. Z istotowego punktu widzenia jest to zatem nie tyle fizyczny proces, ile sekwencja morfizmów, w toku których strukturze informacyjnej na wejściu jakiegoś ośrodka przyporządkowany zostaje inna struktura informacyjna, pojawiająca się na jego wyjściu. Rodzaj i charakter dokonywanego przekształcenia zdeterminowany jest każdorazowo przez architekturę odpowiedniego ośrodka funkcjonalnego mózgu, wyselekcjonowanego z przypadkowo powstających mutacyjnych wariacji z uwagi na lepsze od „konkurentów” spełnianie funkcji informacyjnych. Ponieważ zaś w całym cyklu „od receptorów do sterowania efektorami” transformacji takich występuje wiele, mamy do czynienia z procedurą ich nakładania się na siebie (składania), co prowadzi

do powstawania struktur informacyjnych wyższego rzędu, przy czym wszystkie one ufundowane są w dziedzinie bytu fizycznego, na poziomie którego sytuuje się oddziaływanie. Przejście od procesów fizycznych do psychicznych (a następnie duchowych) polega tedy na tworzeniu struktur wyższego rzędu ze struktur rzędu niższego: informacji ze zbioru stanów fizycznych, reprezentacji ze zbioru informacji, asocjacji z reprezentacji, znaków z asocjacji, znaczeń ze znaków, sensów ze związków znaczeniowych.

Integralną część proponowanego przeze mnie rozwiązania stanowi teza o epifenomenalnym statusie subiektywnych przeżyć. (Sądzę, że głównym źródłem niepowodzenia dotychczasowych prób rozwiązania problemu psychofizycznego był fenomenalistyczny sposób pojmowania dziedziny bytu psychicznego, utożsamianej z dziedziną subiektywnych przeżyć, gdyż pomiędzy jakościami subiektywnymi z jednej, a kategoriami fizykalnymi z drugiej strony, w istocie trudno doszukać się jakiegokolwiek *iunctim*). W rozprawie argumentuję, że immaterialne przeżycia są jedynie pozbawionym mocy sprawczej i determinującej, unikalnym zjawiskiem towarzyszącym czynnikom realizacji informacyjnej aktywności mózgu, nie odgrywając jako takie żadnej roli w mechanizmach funkcjonowaniu ani psychiki, ani mózgu. Nie znaczy to, że stanowisko moje neguje rolę *jakości* psychicznych. Według mnie, jakości psychiczne tzw. *qualia* - to *transmaterialna* informacja jakościowa (=który z rozróżnialnych stanów został aktualnie zrealizowany), a nie *immaterialne* przeżycia. Różnica polega na tym, że informacja jakościowa posiada fizyczny nośnik, bo jest zarejestrowaną różnicą stanów fizycznych, podczas gdy przeżycia pojmowane są jako coś immaterialnego - przeciwieństwo tego co fizyczne.

Z drugiej strony, stanowisko moje przeciwstawia się stanowisku funkcjonalistów, którzy twierdzą, iż przeżycia powstałyby w dowolnym układzie funkcjonalnie równoważnym mózgowi, tj. wykazującym takie same kompetencje behawioralne jak istota posiadająca mózg („zasada organizacyjnej inwariantności” Chalmersa). Przeżycia nie są własnością systemową, tj. taką, którą posiada każdy układ o odpowiedniej strukturze i funkcjach. Związane są one właśnie z tym, co według funkcjonalistów jest bez znaczenia, mianowicie z *czynnikami realizacji* procesów umysłowych. Być może obiektywistycznie rozumiane procesy psychiczne da się zrealizować w inny sposób niż za pomocą układu nerwowego; wątpliwe jednak, czy towarzyszyłyby im wówczas subiektywne przeżycia.

WALDEMAR CZAJKOWSKI:

PHILOSOPHIES OF MAN (A STUDY ON/IN A META-ANTHROPOLOGY)

(Uniwersytet Jagielloński w Krakowie)

Praca składa się z dwóch różnych, choć wzajemnie ze sobą powiązanych części; wprowadzenie i uwagi końcowe są do pewnego stopnia samodzielne

i mogłyby być traktowane jako niezależne eseje. We wprowadzeniu przedstawiona została analiza niektórych współczesnych procesów społeczno-ekonomicznych i politycznych, a w szczególności globalizacji. Na ich tle zostały omówione pewne współczesne zjawiska kulturowe, a wśród nich postmodernizm, czy idea domniemanego „końca Historii”. Rozważania te umożliwiły sformułowanie tez dotyczących historycznej (społecznej, kulturowej) roli filozofii na przełomie wieków. Tezy te można ująć krótko w następującej postaci: Filozofia ma do odegrania istotną rolę w tworzeniu lepszego (z pewnego, rzecz jasna, punktu widzenia) ładu społecznego. Jest to dla niej i szansa, i wyzwanie. Czy mu sprostą - nie sposób przewidzieć. By mogła mu sprostać, powinna spełnić wiele warunków. Można byłoby je streścić następująco: Filozofia także (a może nawet: zwłaszcza) w naszych czasach powinna być tak głęboka i tak wszechstronna, jak w czasach Arystotelesa, św. Tomasza czy Hegla. Z drugiej strony, nie powinna lekceważyć tradycji krytycznej, wyrażanej w epoce nowożytnej (i postnowożytnej) przez wielu myślicieli, skądinąd tak różnych jak Hume czy Nietzsche, Carnap czy Lyotard. Oznaczałoby to, iż potrzebna jest synteza dwóch tradycji metodologicznych, powiedzmy: „systemowej” i „krytycznej”, które na ogół uchodzą za niezgadzalne. Metafilozofia została pomyślana jako narzędzie, za którego pomocą można byłoby podjąć się próby dokonania takiej syntezy.

I właśnie cała część pierwsza prezentowanej pracy poświęcona jest przedstawieniu takiej koncepcji meta-filozofii, która mogłaby być takim narzędziem. By uniknąć nieporozumień, trzeba było wyraźnie odgraniczyć dwa znaczenia słowa meta(-)filozofia (w zapisie jedno z nich jest oddawane za pomocą wyrażenia z myślnikiem, drugie bez myślnika). Tradycyjne, sprecyzowane przez Lazerowitza, znaczenie słowa „metafilozofia” oznacza w istocie filozofię (a częściej może - socjologię, psychologię, czy krytykę logiczno-semantyczną) filozofii. Tak rozumiana metafilozofia to dział filozofii, podobny do filozofii polityki czy kultury, choć być może dla samej filozofii bardziej od nich doniosły. Natomiast meta-filozofia, w sensie zasadniczym dla omawianej książki, to nie szczególny dział filozofii, lecz jej szczególna metoda.

Filozofia uprawiana za jej pomocą zajmuje się, tak jak zawsze czyniła to klasyczna filozofia, nie sobą, lecz - Bytem, Prawdą, Dobrem, Człowiekiem.. Wszelako, przyswoiwszy sobie lekcję krytycyzmu (antyfundamentalizmu itd.), nie zmierza do wypracowania jednego jedynie „słusznego” („właściwego”...) obrazu Bytu itd. Przedstawia cały zbiór („możliwych”, „dających się pomyśleć”...) obrazów Bytu itd.

Sens idei meta-filozofii jest następnie doprecyzowany poprzez opis motywów, skłaniających do jej rozwijania i stosowania. Ich lista przedstawia się następująco: motyw hermeneutyczny (rozumienie różnych filozofii), heurys-

tyczny (poszukiwanie nowych koncepcji), historyczny (klasyfikowanie, porównywanie...), prakseologiczny (streszczanie, eliminowanie różnic pozornych...), etyczny (przeciwdziałanie rozmaitym formom indoktrynacji i manipulacji), społeczny (wspieranie kooperacji między filozofami), i wreszcie krytyczny (oddzielenie krytyki „technicznej” i „światopoglądowej”).

W kolejnym rozdziale została przedstawiona analiza głównych filozoficznych założeń idei meta-filozofii. Obiektywne istnienie „przestrzeni filozofii” jest wśród nich najmocniejszym i najistotniejszym. Postuluje się też wolność filozofów i moralną akceptowalność tej idei. Analiza ta uzupełniona jest krótkimi uwagami na temat idei bezzakończoności. Część pierwszą zamyka rozdział poświęcony filozoficznym (Lull, Leibnitz, Ingarden...), naukowym (Riemann, Klein...) i artystycznym (Eco, Lem) inspiracjom i analogiom. Druga część książki poświęcona jest meta-antropologii filozoficznej. Otwierają ją rozważania dot. strategii badań meta-antropologicznych. W szczególności, (meta-) antropologii została podzielona (w nawiązaniu do rozważań Cassirera na „substancjalną” i „funkcjonalną”). Jedynie ta druga jest przedmiotem dalszych analiz. Omówiona jest także rola (m.in. porządkująca problematykę) metafor zaczerpniętych z lingwistyki. W kolejnym rozdziale przedstawiono główne idee interpretacji humanistycznej. Pochodząca od Jerzego Kmity koncepcja dostarcza i punktu wyjścia, i języka, w którym można wysłowić rozmaite koncepcje antropologiczne. W dalszych rozdziałach przedstawione zostały „syntaksa” ludzkich działań, ich „semantyka” i „pragmatyka”.

Badania „syntaktyczne” dotyczyły m.in. takich kwestii jak złożoność działań, czy ich „rząd”. Stanowią one niewielki, choć dość istotny fragment całości. Znacznie obszerniejsze są rozważania z zakresu „semantyki” działań. Obejmuje on tak rozległe zagadnienia jak wiedza jednostki (wiedza indywidualna) i jej wartości (aksjologia indywidualna). Pierwsza grupa zagadnień została niemal całkowicie pominięta. Jeśli chodzi o drugą grupę, to oprócz kwestii formalnych, dwa obszary problemowe zostały poddane bardziej systematycznej eksploracji. Po pierwsze, obszar obejmujący zagadnienie Drugiego (Innych) i reprezentacji Jego (Ich) struktury (struktur) aksjologicznej (aksjologicznych) w aksjologii ustalonego podmiotu. Wykorzystano tu m.in. koncepcje Leszka Nowaka oraz inspirowane Schopenhauere badania Bogusława Wolniewicza. Po drugie, obszar, na którym ułożone są zagadnienia szczęścia, autoportretu, czy innych „funkcji agregujących”. Rozdział piąty poświęcony jest rozmaitym sposobom podejmowania decyzji; podana jest pewna systematyczna klasyfikacja tych sposobów. Przedstawiono także charakterystykę „wymiarów”, wg. których można opisywać i klasyfikować rozmaite sytuacje decyzyjne.

Rozdział kolejny dotyczy „pragmatyki” działań. Rozważa się w nim w szczególności samą zasadność (resp. niezasadność) odróżnienia (rzeczy-

wistej) decyzji o podjęciu działania od jego wykonania. Wskazuje się na różne zagadnienia związane z cielesnością podmiotu, jego homogenicznością (resp. heterogenicznością), itd. mające wpływ na złożony stosunek między decyzją a jej wykonaniem.

W ostatnim rozdziale zarysowana została pewna „topografia” przestrzeni teorii antropologicznych. „Topografia” ta budowana jest w kilku krokach. W pierwszym kroku skonstruowany zostaje „czworościan antropologiczny”: jego cztery wierzchołki reprezentują cztery „czyste” teorie antropologiczne, a pozostałe punkty rozmaite ich kombinacje. Teorie te zostały określone jako „sartre’owska”, „schopenhauerowska”, „locke’owska” i „althusserowska” (cudysłów ma wskazywać, iż nie chodzi tu o odwołanie się do oryginalnych koncepcji tych myślicieli, lecz jedynie o pewne pomocnicze analogie i skojarzenia). Teorie te różnią się rodzajem wskazywanych przez nie czynników determinujących ludzkie działanie: „sartre’owska” nie wskazuje żadnych, „schopenhauerowska” wskazuje czynniki wrodzone (w ten lub inny sposób), „locke’owska” - nabyte i uwewnętrznione, „althusserowska” - zewnętrzne. Podjęto próbę pokazania, że klasyfikacja ta jest: po pierwsze - zupełna i rozłączna, a po drugie - naturalna (w pewnym przynajmniej sensie).

Wszystkie (zarówno „czyste”, czyli „ekstremalne”, jak i „mieszane”, czyli „wewnętrzne”) antropologie reprezentowane przez punkty tego czworościanu mają jedną cechę wspólną: zakładają „nomologiczną jednorodność” człowieka. Odrzuciwszy to założenie, (dopuszczając, że różne typy/elementy działań podlegają prawidłowościom odmiennego typu) uzyskujemy znacznie bogatszy zbiór doktryn antropologicznych, którego geometryczna reprezentacja jest już bardzo złożona. Mimo ich różnorodności, opierają się wszystkie o nieoczywiste założenie postulujące „nomologiczną jednorodność” gatunku ludzkiego. Odrzucając to założenie, odkrywamy kolejną - jeszcze bardziej różnorodną klasę koncepcji antropologicznych, postulujących takie lub inne „profile nomologiczne” naszego gatunku.

Uwagi końcowe dotyczą trzech grup zagadnień. Po pierwsze, metafizyka (w sensie Lazerowitza), poddana jest pewnej reinterpretacji w perspektywie (meta-) antropologicznej. W szczególności podjęty został problem wyboru filozofii, nieuchronnego ryzyka z nim związanego i jego konsekwencji. Po drugie, naszkicowano program dalszych badań. Przy okazji omawiania drogi prowadzącej „od antropologii do metafizyki” dokonano przeglądu różnorodnych stanowisk, które bywają klasyfikowane jako „antropocentryczne”. Zarysowano też drogę od „antropologii do filozofii politycznej”. I właśnie prezentacją filozofii politycznej akceptowanej przez autora kończy się omawiana książka. Tym sposobem - jak to często w filozofii bywa - autor wraca do punktu, w którym swe rozważania rozpoczął.

JANUSZ DOBIESZEWSKI:
WŁODZIMIERZ SOŁOWJOW. STUDIUM OSOBOWOŚCI FILOZOFICZNEJ
(Uniwersytet Warszawski)

Książka jest próbą przedstawienia całości dorobku intelektualnego Włodzimierza Sołowjowa (1853-1900), powszechnie uważanego za pierwszego profesjonalnego filozofa rosyjskiego. Różnorodna i wielowątkowa twórczość Sołowjowa, obejmująca swym zakresem metafizykę, teorię poznania, teologię, etykę, estetykę, filozofię społeczną, a podejmująca również w świetnych tekstach publicystycznych palące zagadnienia społeczne, polityczne i kulturalne, ujęta została jako zarazem konsekwentna całość. Jako narzędzie interpretacyjne takiego jednoczącego ujęcia autor proponuje pojęcie „osobowości filozoficznej”, a jako nić przewodnią osobowości filozoficznej Sołowjowa wskazuje ideę Bogoczłowieczeństwa.

Zarazem autor stara się ukazać kluczową rolę filozofii Sołowjowa dla rozwoju całej myśli rosyjskiej, jako syntezującą wszystkie istotne nurty XIX-wieczne, szczególnie słowianofilstwo i okcydentalizm, oraz jako wytyczającą kierunki i problematykę rosyjskiej myśli XX-wiecznej, szczególnie tej, która rozwijała się na emigracji (Bierdiajew, Szestow, Bułgakow, Frank. Łosski, Iljin i inni). Równie istotne są dla autora konteksty filozofii europejskiej, w jakich mogą być odczytywane teorie Sołowjowa, i które pozwalają mówić o jej współmierności z klasyczną i współczesną tradycją filozoficzną. Wiele miejsca zajmują w związku z tym w książce analizy porównawcze oraz odniesienia m. in. do filozofii Hegla, Schellinga, Schopenhauera, E. Hartmanna, Pascala, Kierkegaarda, Tomasza z Akwinu, Heideggera czy Schelera.

Istotnych zaczątków i potencji idei Bogoczłowieczeństwa można doszukiwać się już w debiutanckim artykule Sołowjowa *Proces mitologiczny w starożytnym pogaństwie* (1873), jednak pojęcie Bogoczłowieczeństwa w ogóle jeszcze tam nie występowało; i choć bez trudu daje się obserwować jego dojrzewanie w tekstach z lat 1874-1877, to dopiero w *Wykładach o Bogoczłowieczeństwie* Sołowjow wprost i ze świadomością rangi tego faktu wskaże Bogoczłowieczeństwo jako pojęcie podstawowe swej filozofii. Natomiast kolejne kształty myśli Sołowjowa - sofiologia, idea polityki chrześcijańskiej i dalsze projekty - były wyrazem dostrzegania przez filozofa pewnych ograniczeń Bogoczłowieczeństwa w formule z *Wykładów...* oraz potrzeby dalszego precyzowania i konkretyzowania tego kluczowego pojęcia.

W skład Sołowjowskiej idei Bogoczłowieczeństwa wchodziłyby, naszym zdaniem, następujące treści:

A) Człowiek nie wystarcza sobie, i to łącznie z otaczającym go światem naturalnym; stawiając sobie pytanie o siebie, człowiek natyka się na Boga jako ideę przekraczającą wszelką cząstkowość, czasowość, ograniczoność;

jako na postulat absolutności, jako na projekt usensowniający dążenie, marzenie, ideał nieskończoności i nieśmiertelności.

B) Ale również Bóg sobie nie wystarcza. Z jednej strony, jest absolutną jednością, doskonałością pozbawioną braków, z drugiej, wszakże jest stwórcą świata, który to świat zaświadcza o jakiejś potrzebie istnienia czegoś poza Bogiem, czegoś, co Bogu jest potrzebne, co przewyżcza jakiś brak.

C) Właściwym wynikiem relacji między zwróceniem się człowieka do Absolutu a jednością i transcendencją tegoż Absolutu jest przepaść, szczelina, pęknięcie, nieciągłość między człowiekiem a Bogiem. Właśnie ta szczelina jest adekwatną przestrzenią realizowania się idei Bogoczości; byłaby to przestrzeń Boga, który wykraczając poza siebie w niczym nie uszczupla swej Boskości, oraz człowieka, który w przekraczaniu siebie nie porzuca, lecz urzeczywistnia swe człowieczeństwo. Dla Sołowjowa ta bogoczość przepaść czy szczelina jest przestrzenią wielostopniową, różnorodną, konkretną, w której nawet uczuciowość jest o krok od konceptualizacji intelektualnej, zaś myślenie rozumowe wyczułone na całą złożoność postrzegania świata oraz subtelność wielowymiarowości podmiotowości ludzkiej, kryjącą się za sferą uczuciowości.

D) Konceptualizowalność odnosi się nie tylko i nie tyle nawet do „budowy”, do struktury interesującej nas szczeliny; w o wiele większym stopniu ma to zastosowanie do jej dynamiki, rozwoju - charakteryzuje się ona bowiem historycznością, ta zaś właściwą sobie logiką. Jest to u Sołowjowa logika o wyraźnej proveniencji heglowskiej, której rzucającym się w oczy znamieniem jest triadyczny rytm rozwoju.

E) Złożoność, konkretność, bogactwo przepaści między człowiekiem a Bogiem, ciągłe dążenie Sołowjowa do jej strukturalizacji, a nie ujednolodzenia, do maksymalnego określenia uwikłanej w nią religijnej uczuciowości, subtelnych odcieni tej uczuciowości - wszystko to składa się na wyraźnie dostrzegalną u Sołowjowa współobecność, współmierność w idei Bogoczości filozofii i religii. Bogactwo treści religijnej wymaga tu jakby przekroczenia religijności, dopełnienia w intelektualnej refleksji; z drugiej zaś strony współmierność ta polega na religijnej zawartości czy może religijnym natchnieniu myślenia filozoficznego. Bez tego, zdaniem Sołowjowa, filozofia stać się musi doraźną i zawsze w ostatecznym rachunku nieskuteczną mądrością życiową lub też encyklopedycznym, nigdy nie satysfakcjonującym poznawczo, zestawem przeczących sobie wiadomości o faktach.

F) Wskazany wyżej dynamizm rozważanej przez nas szczeliny między Bogiem a światem charakteryzuje się triadycznym uporządkowaniem, ale także napięciem, niepokojem czy nawet tragizmem. Szczelina jest przestrzenią ryzyka, a więc także zagrożenia porażką. Jest ona wszakże efektem opuszczenia przez boski Absolut spokoju swej jedności i samowystarcza-

nia, zaś przez człowieka - wykroczeniem poza niesatysfakcjonującą go, lecz przecież w istotnym wymiarze przewidywalną, przejrzystą i realną sferę przyrody. Substancjalność idealnej jedności, z jednej strony, i materialnej realności, z drugiej, zostają zanegowane we wspólnej teraz, „międzysubstancjalnej” przestrzeni Bogoczłowieczeństwa, przestrzeni pozbawionej „gwarancji”, „twardego gruntu”. Figura porządkującej triady jest w tej sytuacji jedynie abstrakcyjnym i tymczasowym (co wcale nie odbiera mu wartości) określeniem bogoczłowieczych poszukiwań i zmaganiań dokonujących się w szczelinie. Każde z tych określeń nosi piętno klęski, ale też nawet w spełnieniu się tej klęski każde odgrywa rolę historycznie korzystnego, a intelektualnie twórczego błędu; błędu, przed którym obawa - jak nauczał Hegel - byłaby błędem jeszcze większym.

G) Człowiek jest istotą duchową, co oznacza, że posiada on pewną samodzielność, wolność wobec nie tylko tego, co naturalne, ale także tego, co nadnaturalne (to, co nadnaturalne nie pozostaje w wyłącznej dyspozycji Boga); z kolei Bóg, wykraczając poza swą jedność, nie jest tu z góry i nieprzezwyčajalnie skazany na bierne, panteistyczne zatopienie w byt organiczny. Pojawia się perspektywa rzeczywiście swoistej, oryginalnej współmierności, współzależności człowieka i Boga - perspektywa właściwego Bogoczłowieczeństwa. Pozwala to stwierdzić, że istotnym składnikiem idei Bogoczłowieczeństwa jest motyw personalistyczny.

H) Niezwykle istotna dla właściwego rozumienia idei Bogoczłowieczeństwa jest jej opozycyjność wobec idei człowieka-boga. Opozycja ta odgrywała znaczącą rolę w słowianofilskim i postsłowianofilskim (spotykanym zresztą także u samego Sołowjowa) przeciwstawieniu Rosji i Zachodu. W schemacie tym Zachód reprezentuje ideę człowieka-boga, w której Bóg zredukowany został do doczesnych, egoistycznych, utylitarnych potrzeb człowieka, roszczących sobie w dodatku pretensję do określania ostatecznej, metafizycznej prawdy o człowieku, czy może raczej (co i tak wychodzi na jedno) znoszących ową metafizyczną prawdę w sposób nieodwołalny i rozstrzygający. Rosja natomiast miałaby być światem, w którym zachowana i przechowana została właściwa dla chrześcijaństwa idea Boga-człowieka, idea pozwalająca zachować właściwy dystans wobec doczesności oraz gwarantująca pojmowanie człowieka jako istoty duchowej.

I) Będąc przeciwieństwem idei człowieka-boga, idea Bogoczłowieczeństwa nie jest negacją humanizmu; wskazuje właśnie na współmierność tego, co Boskie i tego, co ludzkie. Oznacza konieczne objawienie się Boga w człowieku, a zarazem taką ludzką zdolność do wzniosłości, która jest w stanie przekraczać subiektywność i stawać wobec nieuchronności transcendencji. W formule Bogoczłowieczeństwa mamy do czynienia z nadrzędnością Boga (boskość człowieka warunkowana jest i możliwa wyłącznie dzięki człowie-

czeństwu Boga), ale jest to zarazem nadrzędność o takim stopniu subtelności, który stale zagraża ześlizgnięciem się w modernistyczny humanizm lub panteizm (człowieczość Boga wystawiona jest na ryzyko i pokusę ludzkiego błędzenia, heroizmu, zrozpaczenia i sentymentalizmu). Boska jedność (jedyność) dąży do potwierdzenia w różnorodności (konkretności); naturalna różnorodność (jednostkowość) dąży do uzasadnienia w jedności (uniwersalności) - oznacza to zaś nic innego jak postulat jedności prawdy i wolności; w dodatku w jedności tej niemożliwe jest wskazanie czynnika dominującego.

J) Dopiero teraz po dotychczasowych charakterystykach możemy wskazać i przypisać Bogoczłowieczeństwu cechę najczęściej z nim związaną przez badaczy myśli Sołowjowa. Traktowana bywa ona jako bądź natychmiast po Bogoczłowieczeństwie pierwszorzędna, bądź z Bogoczłowieczeństwem tożsama, bądź nawet wobec niego nadrzędna. Cechą tą jest „całościowość” (wszechjedność). W rzeczy samej, idea Bogoczłowieczeństwa otwiera perspektywę całościowej wizji świata, w której najdalsze metafizyczne bieguny tegoż świata okazują się jego usensowniającymi elementami, momentami czy też miarami całości. Jest to zarazem taka całość, która nie redukuje swych elementów, ale doprowadza je do takiego przemienienia, które jest zarazem najdalszym ich spełnieniem. Dynamizm i konkretność tej jedności (jedności Boga i człowieka) może być wyrażona jedynie takimi paradoksalnymi formułami jak: „całość całości i części”, Jedność jedności i różnorodności”, „wspólnota wspólnoty i odrębności (jednostki, osobowości)”, „tożsamość tożsamości i nietożsamości”. Jeśli całościowość przypisujemy Bogoczłowieczeństwu dopiero tutaj, to w przekonaniu, że jedynie po wskazaniu wewnętrznego napięcia, dwoistości, zróżnicowania i dynamiki zawartej w pojęciu Bogoczłowieczeństwa i oznaczanej (czy postulowanej) przez nie rzeczywistości, cecha całościowości jawić się będzie we właściwym, a nie grożącym redukcją, kształcie.

JANINA FILEK:

O WOLNOŚCI I ODPOWIEDZIALNOŚCI PODMIOTU GOSPODARUJĄCEGO (Uniwersytet Jagielloński w Krakowie)

Głównym tematem monografii jest analiza fenomenu *wolności gospodarczej*. Uchwycenie fenomenu *wolności gospodarczej* nie byłoby jednakże możliwe bez zrozumienia fenomenu wolności w ujęciu filozoficznym. To przecież w filozofii narodziła się idea wolności. Historia jej rozwoju jest wyjątkowo długa i zawiła. Jak zauważył Hegel, „wolność jest pojęciem wieloznacznym (...). Będąc największym dobrem wywołuje nieskończenie wiele nieporozumień, zamętu i omyłek oraz pozostawia pole do wszelkich możliwych wybryków - o tym nigdy lepiej nie wiadomo i nigdy bardziej tego nie doświadczono niż w czasach obecnych”. Niektórzy sądzą nawet, iż problem

wolności należał zawsze i nadal należy do grupy tzw. przeklętych problemów filozoficznych, i jako taki niezmiennie stawiał filozofów wobec nieprzezwyciężalnych trudności - o czym najlepiej wiedzą ci, którzy z tym problemem próbowali się zmierzyć.

Rozumienie wolności zmieniało się na przestrzeni dziejów, aby zatem dotrzeć do tego, co dla fenomenu wolności najistotniejsze, koniecznym stało się prześledzenie jej bogatej i złożonej historii, dlatego też pierwsza część monografii poświęcona została historycznemu przeglądowi najważniejszych filozoficznych koncepcji wolności. Zapoznanie się z historią tej idei dodatkowo okazało się konieczne, ze względu na zbyt dużą dowolność w używaniu tego pojęcia. O wolności mówią dzisiaj nieomal wszyscy, nadużywając wielokrotnie tego słowa lub zafałszowując jego znaczenie i tym samym pozostawiając myśl Hegla pomimo upływu lat, nadal aktualną.

Główną osią pracy jest porównanie rozumienia wolności w aspekcie ekonomicznym z rozumieniem wolności utrwalonym w tradycji filozoficznej. Problematyce tej poświęcona jest druga część monografii zatytułowana: *Wolność na usługach ekonomii*.

Teoretycy ekonomii przejęli z filozofii pojęcie wolności, ustanawiając je jednym z fundamentalnych pojęć własnej dziedziny, ale dokonali tego dość dowolnie, wybierając z długiej historii rozwoju idei wolności tylko to, co im odpowiadało, traktując resztę refleksji nad wolnością z właściwym sobie lekceważeniem. Oczywiście ekonomiści nie uczynili tego całkowicie bezpośrednio, pojęcie wolności nie zostało bowiem zaczerpnięte wprost z filozofii, ale pośrednio - *via* myśl polityczna.

Najbardziej znaczącą koncepcją filozofii politycznej - w perspektywie problemu wolności gospodarczej - był bezsprzecznie liberalizm, powszechnie zwany „filozofią wolności”. Ekonomiści skorzystali z pojęcia wolności odwołując się do jego rozumienia przyjętego przez polityczną myśl liberalną. Jednakże w polityce nie chodzi o ujawnienie, czy człowiek jest, czy nie jest wolny w sensie najwyższym, ponieważ dla celów analizy politycznej potrzebne jest raczej pojęcie wolności o wyraźnych implikacjach behawioralnych, raczej empiryczne niż transcendentalne. Takie też pojęcie wolności o wyraźnie behawioralnych implikacjach, całkowicie pozbawione transcendentalnego charakteru przyjęła także teoria ekonomii. Jednakowoż każda próba skonstruowania czy dookreślenia wolności w sensie praktycznym, nawet ta podejmowana przez ekonomię, nieuchronnie odsyła do filozoficznego znaczenia tego pojęcia. Tym bardziej, że dostrzeżenie i „uświęcenie” wolności w świecie gospodarczym ufundowane zostało na jej wcześniejszym filozoficznym rozumieniu oraz znaczeniu.

W tej historycznej oraz „upraktyczniającej” przemianie pojęcia wolności nie byłoby nic niepokojącego, gdyby nie fakt, że pewne cechy idei wolności,

przez filozofów uznawane za istotne, zostały w czasie „przeistaczania się” wolności w rozumieniu filozoficznym w wolność w rozumieniu ekonomicznym zagubione, czasami świadomie zapomniane, a nierzadko nawet zaprzeczone. W tej sytuacji rodzi się pytanie, czy filozoficzne rozumienie wolności poddane obróbce mechanizmów rynkowych nie zagubiło tego, co stanowi o istocie wolności? Czy *wolność gospodarcza*, zarówno tak jak ją pojmujemy i tak jak jej doświadczamy, jako aktywni lub bierni uczestnicy rynku, nadal poświadcza naszą wolność? Skoro sfera wytwarzania zawładnęła dziś przestrzenią działania istotnego, a także w najwyższym stopniu kształtuje obraz człowieka, to być może filozofia powinna, jak to już nieraz zdarzało się w jej historii, poddać się w służbę - tym razem - gospodarki, abyśmy mogli stać się ostatecznie *homo oeconomicus* i uniknąć niepotrzebnych sporów o wolność. Analizując ideę *wolności gospodarczej* można nabyć przekonania, iż niejeden spośród ekonomistów wybrał tę właśnie drogę, a współczesny człowiek gospodarujący potwierdza tylko ten wybór.

Przy tak odmiennym podejściu do problemu wolności przez ekonomię i filozofię koniecznym stało się postawienie pytania: co zasadniczo różni *wolność gospodarczą* od wolności w rozumieniu filozoficznym? Różnica ta zdaje się zasadzać przede wszystkim na niezwyklej jednostronności ekonomicznego ujmowania wolności. Jeśli filozoficzne rozumienie wolności zostaje „zawieszone” między dwoma pozostającymi z sobą w dialektycznej relacji stanowiskami, będąc wynikiem ich nieustannego ścierania się, stanowiącym rodzaj zbawienego ograniczenia, to wolność gospodarcza w sposób jednoznaczny opowiada się tylko za jednym z nich, tym samym wkraczając w ślepy zaułek jednostronności.

Analizując *wolność gospodarczą* nie sposób nie zauważyć, iż opiera się ona, po pierwsze, na idei *wolności negatywnej* przy jednoczesnym zdecydowanym odrzuceniu *wolności pozytywnej* i przy rozbudowywaniu *obszaru wolności zewnętrznej* za cenę całkowitego zapoznania *wolności wewnętrznej*; po drugie, na idei wolności jednostki przy jednoczesnej totalnej krytyce wolności w ujęciu społecznym; po trzecie, na idei wolności rozpatrywanej w perspektywie ontologicznej przy jednoczesnym odrzuceniu wolności rozpatrywanej w perspektywie epistemologicznej; po czwarte, na oderwaniu wolności od refleksji etycznej wbrew tradycyjnemu dla filozofii związaniu wolności z wyborem etycznym; po piąte, na rozumieniu wolności jako celu samego w sobie przy jednoczesnym odrzuceniu rozumienia wolności jako środka; po szóste, na idei wolności jako uprawnieniu przy jednoczesnym zdyskredytowaniu wolności jako obowiązku; po siódme, na idei wolności ufundowanej na prawie własności w opozycji wobec zdecydowanej krytyki posiadania, dokonanej przez znaczną część refleksji filozoficznej.

Takie właśnie jednostronne ujęcie *wolności gospodarczej* stałą się przyczyną nie tylko zagubienia jej filozoficznego znaczenia, ale także przyczyną pojawienia się wielu niebezpiecznych zjawisk w przestrzeni społecznej. Do tych niebezpieczeństw należą: z jednej strony, zniewolenie człowieka rynku oraz zagubienie przez niego własnej podmiotowości, zaś z drugiej strony, samowola gospodarcza, zagrażająca integralnemu rozwojowi społecznemu.

Największą słabością ekonomicznego rozumienia wolności okazało się oddzielenie tej wolności od kontekstu etycznego. Jedynym sposobem przezwyciężenia tej słabości wydaje się dopełnienie jej ideą odpowiedzialności stąd część trzecia monografii poświęcona została analizie pojęcia odpowiedzialności jako granicy wolności. Filozofia od dawna „odkryła” ideę odpowiedzialności oraz jej nierozdzielny związek z ideą wolności - bez wolności nie sposób mówić o odpowiedzialności, a bez odpowiedzialności nie sposób mówić o wolności. Tym samym filozofowie zrozumieli i zaakceptowali niemożliwe do przecenienia znaczenie idei odpowiedzialności. Bez cienia przesady można poprzednie stulecie w dziejach filozofii nazwać „wiekiem odpowiedzialności”.

Część czwarta i ostatnia monografii poświęcona została jednej z egzemplifikacji idei odpowiedzialności, jaką jest, nabierająca coraz większego znaczenia, etyka biznesu. Jak sądzą niektórzy, etyka biznesu pojawiła się w sposób konieczny, jako odpowiedź na palące problemy i dylematy zrodzone przez gospodarkę wolnorynkową oraz zjawisko globalizacji gospodarki. Nie można jednak nie zauważać, iż jednym z zasadniczych powodów jej pojawienia się stała się nadmierna jednostronność w ujmowaniu idei wolności, a przede wszystkim oderwanie idei wolności od kontekstu etycznego. Jedynie wprowadzenie zasad etycznych do działalności gospodarczej może przeciwdziałać zagrożeniom, jakie niesie niewłaściwie pojęta *wolność gospodarcza*.

PIOTR GUTOWSKI:

MIĘDZY MONIZMEM A PLURALIZMEM. STUDIUM GENEZY

I PODSTAW FILOZOFII JOHNA DEWEYA

(Katolicki Uniwersytet Lubelski)

Wcześniejsze badania, jakie prowadziłem w nadziejami tzw. filozofii procesu (*Filozofia procesu i jej metafizologia*. Lublin 1995) oraz filozofii analitycznej (P. Gutowski, T. Szubka, red.: *Brytyjska filozofia u schyłku XX wieku*. Lublin 1998), zwróciły moją uwagę na rosnące wpływy amerykańskiego pragmatyzmu w ostatnich latach. Szczególnie ciekawie rysowała się w tym kontekście postać Johna Deweya, który w ciągu ostatnich 20 lat zyskiwał stopniowo miano jednej z najważniejszych postaci filozofii XX wieku. Stało się tak głównie za przyczyną wpływowych prac Richarda

Rorty'ego, który Deweya ustawił w rzędzie takich myślicieli jak M. Heidegger i L. Wittgenstein, podkreślając, że znaczenie tych trzech filozofów tkwi w rozwoju ich myślenia, obrazującego rozwój całej filozofii Zachodu w ciągu ostatnich kilku wieków: od fascynacji problematyką metafizyczną i epistemologiczną do jej porzucenia i uświadomienia sobie, że stanowi ona rodzaj samooszukiwania się. Ta diagnoza przekonała mnie, że warto bliżej przyjrzeć się filozofii Deweya, tym bardziej, że wydawało mi się, wbrew temu co twierdził Rorty, iż problematyka metafizyczna jest mocno obecna nie tylko we wczesnych, ale i w późnych jego pracach. Monografia *Między monizmem a pluralizmem. Studium genezy i podstaw filozofii Johna Deweya* jest próbą samodzielnego odczytania twórczości tego filozofa i wiąże się ściśle z kontrastem, jaki pojawiał się między moim pierwotnym wyobrażeniem o jego filozofii, a wpływową interpretacją Rorty'ego (i także H. Putnama czy C. Westa). Jako klucz do zrozumienia filozofii Deweya wybrałem opozycję monizmpluralizm, o której W. James sądził, że jest najbardziej płodną opozycją w filozofii, a z całego szeregu zagadnień, które składają się na zróżnicowanie między monizmem i pluralizmem, wybrałem dwa: spór metafizycznego atomizmu z holizmem oraz materializmu z idealizmem obiektywnym i dualizmem. Stanowisko Deweya w tych kwestiach przedstawione jest odpowiednio w rozdziałach II i III.

Rozdział I: *Ewolucja intelektualna Johna Deweya* dostarcza obszernej biografii tego uczonego, której zasadniczą osią są wybory światopoglądowe. Twierdzę, że jego myśl ewoluowała od teizmu, poprzez panteizm do naturalizmu, a ślady tej drogi widać w całej jego filozofii. Życiorys Deweya przedstawiam w dwóch paragrafach: 1. *Heglizm i chrześcijaństwo* oraz 2. *Naturalizm i demokracja*. Cały rozdział zaprojektowany został z myślą o polskich czytelnikach, którzy nie mają dostępu do obszerniejszych informacji o jego życiu, zawartości jego prac oraz o wpływie, jaki wywarł on na różne sfery kultury. A wpływ ten (nie tylko w obszarze kultury Zachodu) był zaiste imponujący, zwłaszcza poprzez jego prace z zakresu pedagogiki i psychologii. Nowatorskie idee w tych dziedzinach były jednak aplikacją ogólniejszych filozoficznych rozwiązań.

W rozdziale II: *Między metafizycznym holizmem a metafizycznym atomizmem*, analizuję najpierw (w paragrafie 1. *Absolut*), poglądy Deweya w okresie, gdy pozostawał pod wpływem heglizmu. W tej fazie jego filozofia miała wyraźną tendencję monistyczną i holistyczną. Mimo pluralistycznych deklaracji, Dewey akcentuje ontyczne pierwszeństwo tego, co uniwersalne, przy czym słowo „uniwersalne” odnosi się w tym przypadku nie tyle do ogólności, ile do całościowości. Jaźń indywidualna jest przejawem jaźni uniwersalnej rozumianej jako coś pojedynczego, lecz obszerniejszego, wszech obejmującego. Jeżeli cokolwiek oprócz jaźni absolutnej zasługuje-

łoby na miano indywiduum, to nie odrębne jaźnie ludzkie, lecz pewne większe całości, w których one funkcjonują. Można dopatrzeć się tutaj swobodnego gradualizmu, przypominającego nieco tradycję neoplatońską. Szczególnie owej „drabiny bytów” od góry w dół byłyby następujące: uniwersalna jaźń - struktury społeczne - jaźnie jednostkowe. Mimo porzucenia heglowskiego antynaturalizmu (idealizmu), monistyczna tendencja wraz z tym gradualizmem pozostanie trwałym składnikiem także późniejszej filozofii Deweya. W okresie naturalistycznym wyrazi się to w akcentowaniu niesamodzielnosci jednostki zarówno względem środowiska (zwłaszcza społecznego), jak i wobec natury, która częściowo przejmie rolę uniwersalnej jaźni, z tą wszakże różnicą, że nie będzie już traktowana jako metafizyczne indywiduum. Dewey będzie podkreślał, że zróżnicowanie w obrębie świata fizycznego ma charakter funkcjonalny w stosunku do energii stanowiącej jądro natury, że organizm ludzki nie jest jakąś wyróżnioną postacią bytu, ale - zgodnie z teorią ewolucji - przejawia ciągłość z innymi formami rzeczywistości, i wreszcie, że człowiek jako wolna i odpowiedzialna jednostka jest tworem społecznym. Pojawi się interesująca kategoria sytuacji, która będzie pretendować do odgrywania roli metafizycznego indywiduum. Pojęciu sytuacji i jego relacji do pojęcia jednostkowych jaźni w dojrzałej twórczości Deweya poświęcam paragrafy 2. *Sytuacje* oraz 3. *Jednostki*. Analizuję m. in. zarzut Russella dotyczący granic sytuacji i Deweyowską koncepcję indywidualizacji sytuacji oraz zarzut Santayany, który twierdził, że Dewey redukuje jednostkowe jaźnie do ich funkcji społecznych. Ostatecznie w paragrafie 4. *Kontekstualizm*, określam dojrzałe stanowisko Deweya jako koncepcję zontologizowanych kontekstów, która powstała przez „rozbitcie” Heglowskiego Absolutu i jest próbą zajęcia stanowiska pośredniego między metafizycznym holizmem a atomizmem.

W rozdziale III: *Między idealizmem obiektywnym, dualizmem a materializmem*, analizuję stanowisko Deweya w kwestii natury rzeczywistości. W paragrafie 1. *Uniwersalna świadomość*, twierdzę, że już we wczesnej fazie jego rozwoju Dewey jedynie nominalnie zajmował stanowisko antynaturalistycznego monizmu, zgodnie z którym istnieje tylko jeden rodzaj rzeczywistości: uniwersalna świadomość. Faktycznie bowiem pojmował on tę świadomość jako *coincidentia oppositorum* - jedność przeciwieństw: świadomości i materii, podmiotu i przedmiotu. Od początku więc starał się Dewey zająć stanowisko pośrednie w sporze między idealizmem obiektywnym a materializmem, które jednocześnie nie jest dualizmem substancji. Ta tendencja jest widoczna także w jego koncepcji z dojrzałej fazy twórczości, którą zwykle określa się mianem naturalizmu. Naturalizm ten nie jest materializmem, ale nie jest też dualizmem - i tutaj Dewey stara się zająć stanowisko pośrednie między skrajnościami. Niezależnie od trudności z określeniem

tego stanowiska, wydaje się ono być koncepcją metafizyczną. Jest to wszelako szczególnego rodzaju metafizyka, która stara się zespolić pojęcia metafizyczne (w sensie ścisłym) z takimi, którym zwykle przypisywano sens epistemologiczny. W paragrafie 2. *Doświadczenie pierwotne*, śledzę Deweyowską próbę stopienia metafizycznego pojęcia natury i epistemologicznego pojęcia doświadczenia. Analizuję jego koncepcję doświadczenia pierwotnego i staram się ukazać jej historyczny związek z Jamesowską koncepcją radykalnego empiryzmu oraz podobnymi intuicjami niektórych idealistów, zwłaszcza Bradleya i Schellinga. W paragrafie 3. *Poznanie i komunikacja*, przedstawiam, w jaki sposób Dewey wyobrażał sobie wyłonienie się z natury (pierwotnego doświadczenia) całej sfery ludzkiej kultury, a zwłaszcza dziedziny szeroko pojętego poznania i wartości. Zawarte tam analizy prowadzą do wniosku, że w bardzo szczególny sposób pojmował on zarówno ewolucję natury, jak i samą naturę. Ewolucja ta jest bowiem w pewnym sensie ukierunkowana, skoro generując wielość i różnicowanie, „zmierza” ona do coraz większej jedności pojętej jako komunikacja między wyodrębnionymi elementami. Wydaje się, że w przeciwieństwie do Marksa, który w konflikcie upatrywał zasadę rządzącą rozwojem świata, dla Deweya taką zasadą jest komunikacja (którą można by nazwać wewnątrzbytową solidarnością). Ona właśnie stanowi ontyczną podstawę języka i całego świata wartości moralnych. Oznacza to, że sama natura pojęta jest tu w taki sposób, iż w pewnym sensie „zawiera” ona już wszystko, co ma z niej powstać. Wiele wskazuje na to, że Dewey miał szeroką koncepcję pierwotnej natury jako czegoś wyposażonego w jakości, zwłaszcza w tzw. jakości trzecie, z których dopiero wyłania się podmiot i przedmiot, a wraz z nim także pojęcie natury w węższym rozumieniu, jako czegoś, co jest materią bądź materią i umysłem. Taka koncepcja jest w pewnych aspektach bliska koncepcji Arystotelesa. W paragrafie 4.: *Naturalizm*, analizuję charakter Deweyowskiego naturalizmu. Staram się odpowiedzieć na pytanie, czy można zaklasyfikować go jako materializm emergentny. Taka interpretacja sugerowana jest we wspólnym artykule Deweya, S. Hooka i E. Nagela z 1945 r. *Are Naturalists Materialists?* Twierdzę jednak, że koncepcja zawarta w tym tekście (napisanym głównie przez Nagela) nie jest zgodna z duchem innych późnych prac Deweya, które zdają się traktować jakości trzecie jako nieemergentne, a więc w pewnym sensie pierwotne. Jakości te można byłoby nazwać afektywnymi, pod warunkiem, że nie będą one rozumiane jako odnoszące się tylko i przede wszystkim do sfery ludzkiej. O ile więc koncepcja Deweya jest jakąś postacią emergentyzmu, to nie jest materializmem emergentnym, lecz czymś pomiędzy materializmem, idealizmem obiektywnym i dualizmem, czego nie można jednak klasyfikować także jako monizm neutralny. To ostatnie stanowisko sprowadza się w istocie do sceptyzyzmu w kwestii cha-

rakteru natury. Monista neutralny uważa, że rzeczywistość nie jest ani materialna, ani niematerialna, a Dewey zdaje się twierdzić, że ona jest zarazem i taka i taka, chociaż nie w tym sensie, jak chciałby dualista.

Zasadnicze novvm swojej książki w porównaniu z ogromną, zwłaszcza anglojęzyczną literaturą na temat Deweya, widzę w spojrzeniu na jego filozofię chłodnym okiem historyka filozofii niezaangażowanego w nasycone elementami ideologicznymi spory na temat tożsamości tradycji pragmatycznej oraz w ujęciu badanej twórczości od strony ogólnego sporu między monizmem i pluralizmem. W takim świetle szczególnie klarownie ujawniła się tendencja tego myśliciela do zajmowania stanowisk umiarkowanych, zarówno we wczesnej (neohegłowskiej), jak i w późnej (naturalistycznej) fazie jego twórczości. Moje badania nie potwierdziły opinii Rorty'ego i Putnama o antymetafizycznym charakterze późnej twórczości Deweya, ale nie zakwestionowały ich twierdzenia o dużym znaczeniu tej twórczości dla myśli współczesnej. Znaczenie to tkwi m.in. w propozycji nowej metafizyki „środką”, która stara się łączyć intuicje zawarte w holizmie i atomizmie, w idealizmie obiektywnym, materializmie i dualizmie, a nawet w teizmie, panteizmie i ateizmie. Chociaż taka metafizyka nie zadowoli poszczególnych stron odpowiednich sporów, np. teistów czy ateistów, to jest atrakcyjna dla umysłów poszukujących kompromisów oraz w takich czasach jak obecne, gdy wyczerpują się możliwości dalszego eksplorowania pewnych skrajności (np. materialistycznego czy fizykalistycznego naturalizmu), a akceptacja stanowiska przeciwnego - obiektywnego idealizmu czy panpsychoizmu - nie wchodzi (jeszcze?) w grę.

ROMANA KOLARZOWA:
PRZEKROCZYĆ ESTETYKĘ
(Uniwersytet Śląski w Katowicach)

„Mak usypia, ponieważ ma właściwości usypiające”. Trafność sentencji Willarda Quaine'a, prezentującej schemat większości wyjaśnień spekulatywnych rzadko gdzie jest równie oczywista, jak w estetyce akademickiej, od poczęcia obracającej się wokół dowodzenia, że dziełem sztuki jest to, co ujawnia wartości estetyczne, a wartości estetyczne konstytuują obiekty, zwane dziełami sztuki. Ta nieposilna tematyka uchodzi przy tym za tak naturalną, wręcz oczywistą, że domniemana oczywistość całkowicie przesłania i niekoniecznie prawe poczęcie rzeczowej dyscypliny, i jej wysoce problematyczną żywotność, skazującą ją na nieustanną reanimację. A tymczasem nie jest trudno zauważyć, że estetyka w znanej postaci jest nie tyle dyscypliną naukową, ile uszczegółowieniem pewnej ideologii. Z nauki wzięła przede wszystkim pretensję do bycia na wzór przyrodoznawstwa, które za cel bierze sobie odkrywanie praw, determinujących bieg rzeczy. Co uczyniwszy, pod po-

zorem odkrywania praw, zaczęła wprowadzać własne normy. Arbitralnie, czyli z uznanym za cnotę brakiem troski o empirię. Zaznaczonym już w najważniejszym aksjomacie, znanym jako autonomia sztuki. Proces autonomizacji sztuki widziałabym jako wtórny wobec dążenia do autonomii samej estetyki. Dążenie to było typowe dla schyłku Oświecenia, z optymistyczną wiarą w potęgę tworzonych nauk szczegółowych. *Post factum* zjawisko to zostało usankcjonowane w Heglowskiej koncepcji obiektywizacji ducha dziejów. Wykładnia ta diagnozuje jednak obumarcie sztuki; jest ona medium przeszłej epoki, niezdolnym do wypowiedzania problemów współczesnych.

Przebieg autonomizacji można przedstawić następująco: powołanie kategorii sztuk pięknych; ustalenie kanonu kryteriów estetycznych; uznanie ich za najwyższe i wyłącznic stosowne; rozwijanie reguł estetycznych według wzorców filozofii transcendentalnej; uznanie opisanych dokonań za odkrycia analogiczne do odkryć szczegółowych nauk przyrodniczych.

Szczególne znaczenie należy tu przypisać dwu ostatnim elementom autonomizacji. Na dalszym sposobie myślenia o sztuce, praktykowanym już wedle reguł estetyki, prezentującej się jako samodzielna dyscyplina akademicka, a również na jej samoświadomości zaważyło przecież i to, że wymienionych tu elementów niepodobna pogodzić. Filozofia transcendentalna polega w pełni na dedukcji spekulatywnej. Jej pewniki są całkiem innego rodzaju niż te, jakie preferuje szczegółowe przyrodoznawstwo, tzn. są one formalne i ponadempiryczne. Próba stworzenia takiej dyscypliny, która byłaby zarazem formalna, spekulatywna i odnosiła się wprost do jakiejś części świata empirycznego narażona jest raczej na niepowodzenie¹. Oczywiście, można jednoznacznie opowiedzieć się przeciwko respektowaniu relacji estetyki z empirią sztuki, ale naówczas trzeba by też zrezygnować z roszczeń estetyki do roli krytycznej wobec sztuki. Rezygnacja ta oznaczałaby jednak podważenie zasadności normatywnych roszczeń tej dyscypliny.

Jeśli proces autonomizacji sztuki przez autonomię estetyki uznać za moment przełomowy, to jego rezultaty są kłopotliwe i do kłopotów prowadzą.

1. Przez wyodrębnienie sztuk pięknych zatarła się (uległa niwelacji?) świadomość ich związków z innymi dziedzinami życia. Wyodrębnienie to jest więc pierwszym etapem alienacji sztuki, co później stanie się „wielkim tematem” estetyki; 2. Wyniesienie przez estetykę sztuki autonomicznej na specjalny piedestał aksjologiczny pozornie dowartościowało wszechstronnie rozumianą praktykę artystyczną. *De facto*, jak w każdym procesie alienacji, dokonano tu uproszczenia i deprecjacji tej sfery aktywności kulturowej; 3.

¹ Nie jest to wyłącznie problem estetyki. Podobne zastrzeżenia wysuwa się do każdej dyscypliny, która usiłuje łączyć metodę dedukcyjną z uogólnieniami aposteriorycznymi; *vide*: kontrowersje metodologiczne wobec prawomocności teorii psychologicznych i zasadności ich odniesień empirycznych.

Rozpatrywanie sztuki w kategoriach wyłącznie estetycznych przyczyniło się do pogłębienia alienacji sztuki. Spekulatywny wzorzec tego dyskursu umacniał przeświadczenie o wtórności przedmiotowej wiedzy o sztuce i przyczyniało się do jej zaniku; 4. Roszczenia empirycznonaukowe estetyki widoczne są w skłonności do traktowania swoich własnych spekulacji jako analogów odkryć przyrodoznawczych. Skutkiem jest ahistoryczne i abstrakcyjne traktowanie sztuki; 5. Bezpośrednim wynikiem tak opisanego stanu rzeczy było rozpoczęcie kryzysu sztuki. Z perspektywy interesów własnych dyscypliny był to stan pożądany, gdyż rodził zapotrzebowanie na diagnozy i interpretacje; 6. Widowym znakiem kryzysu sztuki była redukcja *dzieła sztuki* do kategorii czysto formalnych i presja formalnego nowatorstwa jako podstawy aksjologicznej dzieła.

Symptodem streszczonych procesów stała się dysfunkcjonalność sztuki. Można przyjąć, że pomimo innowacji w naukowym obrazie świata, do Oświecenia utrzymywał się w miarę spójny światopogląd, opisujący, wyjaśniający i zarazem regulujący sposób funkcjonowania kultury, której sam był immanentnym składnikiem. Rzeczywistość przedstawiona w tym obrazie świata była zamkniętą, skończoną i uporządkowaną całością. W takim systemie miejsce tych rodzajów aktywności, które z czasem nazwano sztukami pięknymi, było określone równie dokładnie, jak czas świąt i powszedniości, wraz ze stosownym dla każdego z nich zbiorem zachowań. Ten rodzaj aktywności był integralną częścią porządku życia², odwzorowującego ład boski. Ten zaś, pomimo Pascala (któremu Buber przypisuje pierwszeństwo w wywiedzeniu wniosków egzystencjalnych z pokopernikańskiego „otwartego świata”³), pozostawał tomistyczny lub (przy dominacji chrześcijaństwa reformowanego) augustyński.

W poszukiwaniu namiastki zdeprecjonowanego tradycyjnego Absolutu przekształcono sztukę - medium nie tylko w dziedzinę autonomiczną, ale również autoteliczną. I podobnie, jak zabsolutyzowany i zamknięty w przez-

² Na ten temat istnieje rozległa literatura etnologiczna i religioznawcza. Przypomnieć należy klasyczne i nadal aktualne rozważania van der Leeuwa, (zob. G. van der Leeuw: *Fenomenologia religii*, tł. J. Prokopiuk. Warszawa 1978. s. 430-485. 577-589); także R. Caillois: *Człowiek i sacrum*, tł. A. Tatarkiewicz. E. Burska. Warszawa 1995. s. 63. 141-156. Z rozważań filozoficznych - poza opracowaniami historycznymi - na uwagę zasługują przede wszystkim rozważania Gadamera oraz Adorna. Z dwu powodów: 1. obaj prezentują „stanowisko estetyczne”, czyli nie zachodzi podejrzenie, że są tu wykorzystywani *ad usum Delphini*; 2. wydaje się nader owocne porównanie dwu postaw w obrębie jednego stanowiska: wyważonej analizy racji estetyki (aczkolwiek wykraczających poza samą dyscyplinę) Gadamera i polemicznej apologii, która niepostrzeżenie przechodzi w krytykę autonomizmu, przeprowadzanej przez Adorna. (Dahlhaus powiada nawet, że Adorno uprawiał - via socjologia kultury - teologię sztuki). Pomimo to obaj są zgodni, że współcześnie sztuka zachowuje znaczenie nieornamentalne tam, gdzie wykracza poza estetyczny dogmat.

³ M. Buber: *Problem człowieka*, tł. R. Reszke. Warszawa 1993, s. 25-26.

naczonej mu świątyni rozum stała się substytutem boskości i „egzystencjalną abstrakcją”.

Egzystencjalna abstrakcyjność sztuki przejawiała się trojako, poprzez: a) ukonstytuowanie kategorii *dzieła sztuki* oraz przypisanie mu statusu *przedmiotu odrębnego i swoistego kultu*; b) uogólnienie różnych dziedzin praktyki artystycznej (*sztuki piękne*) - ze wskazaniem uniwersalnej perspektywy aksjologicznej (*piękno*) i z pominięciem właściwej każdej z tych dziedzin specyfiki ontologicznej; c) normatywne ustanowienie estetycznej postawy wobec sztuki jako jedynej, a wartości estetycznych - jako granicznych (ostatecznych).

Funkcjonalnie sztuka została więc postawiona poza rytmem życia. Jej miejsce znalazło się nie tylko poza codziennością, ale także poza odświętnością; stawszy się przedmiotem kultu, przestała być znaczącym czynnym elementem rytuału świętowania⁴. Określenie „znaczący czynny element” rozumiem tu następująco: w tradycyjnym rytuale świętowania określone miejsce przysługiwało np. muzyce. Utwór muzyczny był więc istotnym medium święteckości jego pojawienie się ewokowało i aktywizowało aurę święta. „Odświętność”, przejawiająca się w wyłącznie estetycznym obcowaniu ze sztuką, zapoznaje ten jej medialny i aktywny charakter: utwór staje się adresatem, a nie wyrazicielem uczuć świętecznych. W tak właśnie określonym kontekście pytanie po co sztuka nabiera ważkości. Tyle, że estetyka rozmyślnie tę kwestię ignoruje. A sztuka i tak chodziła (i chadza) swoimi drogami. Zwykle ponad estetyką.

RADOSŁAW KULINIAK:

SPÓR O OCZYWISTOŚĆ NAUK METAFIZYCZNYCH.

KONKURS KRÓLEWSKIEJ AKADEMII BERLIŃSKIEJ Z 1763 ROKU

(Uniwersytet Wrocławski)

Celem podjętych przeze mnie badań, udokumentowanych w postaci opublikowanej rozprawy habilitacyjnej oraz tłumaczeń, artykułów, spisów bibliograficznych i innych prac, było przedstawienie poszczególnych faz reformy metafizyki, która miała miejsce w filozofii niemieckiego Oświecenia w drugiej połowie XVIII wieku. W szczególny sposób wiązały się one z konkursem Królewskiej Akademii Berlińskiej z 1763 roku. Jego istotą było uzasadnienie problemu oczywistości nauk metafizycznych, a ściśle rzecz ujmując, porównanie stopnia pewności podstaw tych nauk z oczywistymi

⁴ G. van der Leeuw. dz. cyt., s. 586-588. O niezrozumieniu tej kwestii świadczy nawykowe traktowanie: a) artefaktów z innych kultur, mających w nich rolę takich właśnie elementów; b) artefaktów z własnego kręgu kulturowego, ale wytworzonych w epokach przedestetycznych; wyłącznie estetycznie, tj. jako dzieł sztuki. Wskazywałam na to w *Romantycznej religii sztuki...* („Zeszyty naukowe” VII. AM Poznań 1994. s. 60).

podstawami nauk matematycznych. Problem ten nigdy nie był przedmiotem szczegółowych badań i opracowań zarówno w polskiej, jak i obcojęzycznej literaturze filozoficznej. W przeprowadzonych przeze mnie badaniach natrafiłem jedynie na opracowania, w których problemy konkursowe są omawiane w szerszym kontekście, na przykład w perspektywie rozwoju filozofii Immanuela Kanta. Wśród najważniejszych przesłanek, które skłoniły mnie do napisania rozprawy habilitacyjnej należy wskazać: a) ukończone prace przygotowawcze, w których starałem się w analityczny sposób rozpoznać skomplikowany charakter filozofii niemieckiego Oświecenia; b) ukończone prace badawcze nad konkursem Akademii Berlińskiej z 1763 roku, które przeprowadziłem w ciągu ostatnich czterech lat (przetłumaczona i opracowana rozprawa konkursowa M. Mendelssohna, oraz przetłumaczona i opracowana *Rozprawa o Criterium veritatis* J. H. Lamberta); c) chęć uzupełnienia luki w polskich badaniach nad filozofią niemieckiego oświecenia, a zwłaszcza nad dokonującą się reformą metafizyki.

Celem rozprawy było przedstawienie najważniejszych problemów z zakresu badań nad metafizyką, które próbowano rozwiązać podczas konkursu Królewskiej Akademii Berlińskiej w latach 1761-1763. Rozpoczyna on reformę metafizyki w filozofii niemieckiego Oświecenia w drugiej połowie osiemnastego wieku. Przebiega ona w trzech zależnych od siebie fazach. Pierwsza związana jest z ustaleniami, które w rozprawach konkursowych zaprezentowali Moses Mendelssohn, Immanuel Kant, Thomas Abbt i Johann Heinrich Lambert. Druga odnosi się do systemowych prób reformatorskich Lamberta i Kanta, w efekcie których powstają *Neues Organon* (1764) i *Krytyka czystego rozumu* (1781). O trzeciej fazie tej reformy stanowią zaś reakcje ówczesnego środowiska filozoficznego na Kantowską *Krytykę czystego rozumu*. Pierwsze recenzje tej pracy ukazywały się we "Frankfurter gelehrte Anzeigen", "Gothaische gelehrte Zeitungen" i w "Zugabe zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen". Dodajmy, że reforma metafizyki w filozofii niemieckiego Oświecenia kończy się wraz z ostatnim w osiemnastym wieku konkursem Akademii Berlińskiej z 1792 roku, w którym przedstawiono rezultaty badań nad metafizyką od czasów Gottfrieda Wilhelma Leibniza i Christiana Wolffa.

Przedmiotem moich analiz był spór o oczywistość nauk metafizycznych, który wyłonił się w trakcie trwania konkursu Królewskiej Akademii Berlińskiej w latach 1761-1763. Bezpośrednio do wspomnianego konkursu dopuszczono rozważania M. Mendelssohna *Über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften* (M. Mendelssohn, *Über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften*, w: *Moses Mendelssohn's Schriften zur Metaphysik und Ethik sowie zur Religionsphilosophie*, hrsg. v. M. Brasch, Leipzig, Verlag von Leopold Voss 1881, s. 49-105. Rozprawa ta została przeze mnie wspólnie

z Tomaszem Małyszkiem przetłumaczona oraz poprzedzona obszernym wstępem, s. 7-38, i komentarzem, s. 97-119. Zob. M. Mendelssohn: *O oczywistości w naukach metafizycznych*, Wrocław 1999, s. 39-96) i I. Kanta: *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (I. Kant: *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, w: *Immanuel Kants Werke. Vorkritische Schriften von Immanuel Kant*, hrsg. von A. Buchenau, Berlin 1922, Bd. 2, s. 173-203. Ukazały się również dwa tłumaczenia polskie tej rozprawy: I. Kant: *Rozprawa o wyraźności zasad naczelnych teologii naturalnej i filozofii moralnej*, tłum. polskie K. Rak na podstawie *Kants Werke*: Akademie-Textausgabe, Berlin 1968, Bd. 2, s. 273-302, „Edukacja Filozoficzna”, nr 7/1989, s. 441-468. Przedruk tej pracy znajduje się w *Pismach przekrytycznych Kanta*, red. M. Żelazny, Toruń 1999, s. 55-83. Zob. także tłumaczenie rozprawy Kanta, które M. J. Siemek bez uwzględnienia wstępu zamieszcza w wyborze tekstów z *Filozofii niemieckiego Oświecenia*, s. 158-173). We wstępnej zaś selekcji odrzucono prace: T. Abbta: *Von der Gewiheit in sinnlichen, theoretischen und moralischen Wahrheiten* (T. Abbt: *Von der Gewiheit in sinnlichen, theoretischen und moralischen Wahrheiten*, w: *Vermischte Werke*, 6 Bde, Berlin-Stettin 1772-1781, Nachdruck, 3 Bde: Hildesheim - New York 1978, Vierter Theil, Berlin - Stettin 1780, Bd. 2 des Nachdrucks: Hildesheim - New York 1978, s. 59-134. Rozprawa ta została przetłumaczona przeze mnie wraz z T. Małyszkiem. Obecnie trwają prace nad jej szczegółowym opracowaniem), anonimowe *De evidentia in metaphysices et theologiae religionsique naturalis principiis*, oraz F. D. Behna *Gedanken über die Gewiheit der menschlichen Erkenntniss von geometrischen und metaphysischen Wahrheiten*. Ogółem w przeprowadzonej w latach 1761-1762 selekcji odsunięto dwadzieścia obszernych manuskryptów. W archiwum Berlińskiej Akademii Nauk znajduje się dwadzieścia obszernych manuskryptów odpowiadających na pytanie konkursowe, których ostatecznie nie dopuszczono do konkursu. Nie zostały one jeszcze zbadane. Informację o nich podaję za Dietrichem Heinrichem z *Kants Denken 1762/63. Über den Ursprung der Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile*, w: *Studien zu Kants philosophischer Entwicklung* (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, hrsg. v. H. Heimsoeth u.a.), Bd. 6, Hildesheim 1967, s. 12.

Podczas wspomnianego konkursu spróbowano po raz pierwszy w filozofii niemieckiego Oświecenia kompleksowo zbadać nauki metafizyczne pod względem podobieństwa do nauk matematycznych. Badania te dotyczyły przede wszystkim zakresu i stopnia oczywistości podstaw nauk metafizycznych. Ujawniły, że metafizyka i należące do niej nauki nie mają tak oczywistych ani pewnych podstaw, jak geometria, arytmetyka, czy też algebra.

Pokazały również, że wszelkie próby wskazania stopnia oczywistości podstaw tych nauk muszą być wzorowane na pewności uzyskanej matematyce, a zwłaszcza geometrii. Tym samym metafizyka nie może rościć sobie prawa do bycia jedyną oczywistą i pewną nauką. Wspiera się tylko na przekonaniu, że jest w stanie uzyskać podobny do geometrii stopień pewności. U większości filozofów niemieckiego Oświecenia pojawia się ono w kontekście badań metodologicznych przeprowadzonych przez Wolffa nad zakresem i stopniem pewności metafizyki. Filozof ten zauważył, że metafizyka, w przeciwieństwie do matematyki, nie jest nauką o bycie szczególnym, lecz bada byt jako byt. Od Wolffa wyłania się zatem w filozofii niemieckiego Oświecenia wielka szansa na zdecydowany postęp w badaniach nad metafizyką. Co więcej, w interesującym nas konkursie spróbowano zastosować Wolffiańskie ustalenia metodologiczne nie tylko do obszaru samej metafizyki, lecz także do jej nauk. Wśród nich wymienia się teologię naturalną i etykę. Starano się podnieść w ten sposób należące do metafizyki nauki do miana dyscyplin o wyraźnie wyznaczonym stopniu pewności. Podkreślmy jednak, że zaprezentowane rozważania konkursowe są w tym względzie dość pobieżne. Nie uwzględniają w pełni osiągnięć Wolffa, kierując się w stronę łatwiejszych, choć tylko pozornie rozwiązań Kartezjusza. Jak zauważa Gilson w *Byt i istota*, dzieje się tak dlatego, że Wolff „nie zadowala się jedynie powierzchowną łatwością, z jaką Kartezjusz - uchylwszy się od wyjaśnienia podstawowych pojęć filozofii pierwszej - pozostawia troskę o rozumienie ich jedynie naturalnym zdolnościom rozumu. Wolff analizował jeden po drugim terminy «Szkoły» i przekonał się, że na ogół mają one sens. Co więcej, powrócił on do pojęcia właściwej nauki o przedmiocie, który oznaczają te terminy, tak że wraz z nim odradza się naprawdę filozofia pierwsza Arystotelesa i scholastyków, pod inną postacią i przy zastosowaniu nowej techniki. Pytanie, co to jest byt, które już Arystoteles uważał za nienowe, zostaje postawione na nowo w połowie XVIII wieku i wówczas właśnie nauka o bycie jako bycie stara się po raz pierwszy osiągnąć doskonałą ścisłość”. Tym samym ważny dla Wolffa problem bytu uzyskuje u jego następców dodatkowe znaczenie. Na przykład w pracy konkursowej Kanta byt nie jest orzeczeniem rzeczy, lecz zajmuje pozycję absolutną. Z kolei Mendelssohn za byt uznaje konkretną i jednostkową rzecz. Bada jasne i wyraźne cechy, ustalając na ich podstawie wyczerpujące pojęcie i definicję rzeczy. W rozważaniach Abbta ujawnia się natomiast próba określenia fenomenalnej struktury rzeczy. Lambert zaś poszukuje kryterium oczywistości podstaw metafizyki, a zwłaszcza cech jasnych i wyraźnych, a następnie pojęć i definicji, w odniesieniu do konkretnej i jednostkowej rzeczy. Podkreślmy, że we wszystkich tych przypadkach wspólnym polem odniesień są ustalenia Wolffa, a w szczególności przyjęte

przez niego za Leibnizem metodologiczne perspektywy rozwoju nauk metafizycznych.

PAWEŁ MAZANKA:
ŹRÓDŁA SEKULARYZACJI I SEKULARYZMU
W KULTURZE EUROPEJSKIEJ

(Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)

Tematem rozprawy jest charakterystyka sekularyzacji i sekularyzmu zachodzących w obrębie kultury Europy Zachodniej, oraz wskazanie na niektóre ich źródła. Tak postawiony temat wydaje się być bardzo aktualny, podkreśla się bowiem często, że żyjemy obecnie w epoce sekularyzacji i sekularyzmu. Mówią o tym zarówno filozofowie, teologowie, socjologowie, a także przedstawiciele innych dziedzin humanistyki. Można jednakże zauważyć, że autorzy koncentrują się często na negatywnych funkcjach sekularyzacji i sekularyzmu w życiu społecznym, natomiast w mniejszym zakresie podejmują problem źródeł tychże zjawisk. Również pewne braki zauważa się w głębszej charakterystyce samej sekularyzacji i sekularyzmu, który przedstawia się zbyt ogólnikowo. Ten właśnie „nie zagospodarowany jeszcze obszar”, stara się w pewnej mierze uzupełnić niniejsza praca. Sformułowany powyżej temat próbuje się rozwiązać w czterech rozdziałach (I: *Rozumienie sekularyzacji i sekularyzmu*, II: *Źródła sekularyzacji w okresie starożytności i w średniowieczu*, III: *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w okresie Renesansu*, IV: *Niektóre źródła sekularyzacji i sekularyzmu w okresie nowożytnym*).

W pracy zaproponowano określenie sekularyzacji kultury jako procesu, w którym religia, tzn. wartości religijne, religijna świadomość oraz instytucje religijne, są wypierane zarówno z życia społecznego, jak i indywidualnego. Jest więc ona procesem uwalniania się spod kontroli religii: w sferze teoretycznej jest to uwalnianie się spod wpływu treści religijnych (np. prawd objawionych), a w sferze praktycznej - spod opieki instytucji religijnych. Innymi słowy w sekularyzacji sfera *sacrum* - rozumiana jako przedmiot przeżyć religijnych oraz jako to, w którym uobecnia się rzeczywistość boska, a więc pewne miejsca, jak np. kościoły; pewne okresy, jak np. religijne święta i pewne działania, jak np. sprawowanie sakramentów - zostaje spychana na margines życia społecznego i indywidualnego.

Sekularyzacji posiada zarówno pozytywne jak i negatywne strony. Do cech pozytywnych zaliczono m.in. wpływ sekularyzacji na racjonalizację koncepcji filozofii, teologii i nauk przyrodniczych, głównie w aspekcie wypracowania ich prawidłowych metodologii. Sekularyzacja wpłynęła również, w pewnych okresach kultury europejskiej, na racjonalizację koncepcji *sacrum* oraz na racjonalizację społeczno-politycznych struktur wielu naro-

dów. Sekularyzacja nie jest jednakże samym tylko dobrodziejstwem. Sekularyzacja może przyczyniać się do zaniku naturalnej, jak się uważa, skłonności człowieka do religijnej interpretacji codziennego doświadczenia. Towarzyszy temu nowy typ wiary, już nie religijnej, ale wiary w poznanie naukowe, uznawane za ostateczne kryterium oceny rzeczywistości, oraz wiary w technikę, dającą człowiekowi niemal nieograniczone możliwości. Przy czym za niepotrzebne uznaje się inne formy ludzkiej działalności inspirowane np. filozofią czy religią. Można wtedy mówić już nie o sekularyzacji, ale o sekularyzmie. Przejście jednego zjawiska w drugie, nie zawsze jest łatwo dostrzegalne.

W pracy zaproponowano, aby sekularyzm rozumieć jako pewną filozofię życia, postawę życiową, uznającą, że wszystko cokolwiek jest realne, może być tylko naturalne, tzn. określane w terminach przyjętych w obrębie metod stosowanych w naukach przyrodniczych. W postawie tej znika perspektywa pozamaterialna, i nadprzyrodzona. Zarówno w naukach szczegółowych, jak i w filozofii, moralności, polityce, sztuce - człowiek ze swoją wolnością i ze swoimi ziemskimi planami, staje się jedynym punktem odniesienia. Dlatego też sekularyzm może być określany również jako pewna ideologia będąca z jednej strony rezultatem procesu sekularyzacji, a z drugiej - próbą usprawiedliwienia samego faktu sekularyzacji jako źródła i normy ludzkiego postępu, domagającej się całkowitej autonomii człowieka w kreowaniu swojego losu. Nic dziwnego, że sekularyzm negatywnie nastawiony jest do religii, a czasami może przechodzić na pozycję zdecydowanego ateizmu, czy nawet antyteizmu. Zwykle jednak sekularyzm bliższy jest agnostycyzmowi, bądź też świeckiemu (laickiemu) humanizmowi, z którym czasami jest utożsamiany.

Zasadniczą część pracy stanowi próba określenia niektórych źródeł sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej. Pokazano, że początki procesu sekularyzacji sięgają czasów starożytnych, natomiast o pierwszych oznakach skularyzmu można mówić począwszy od okresu Renesansu i narodzin kultury nowożytnej. Za pierwsze źródło sekularyzacji uznano narodziny filozofii greckiej i przejście od praktyczno-mitologicznego sposobu myślenia, do myślenia teoretycznego, empirystyczno-racjonalistycznego. To „odczarowanie” starożytnego świata weszło w nową fazę po zderzeniu się kultury greckiej z religią chrześcijańską, która przyniosła systematyzację i racjonalizację koncepcji *sacrum* i otaczającego świata. Załamanie się tego pozytywnego procesu sekularyzacji nastąpiło w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, gdy do greckiego racjonalizmu dołączyło się przesadnie sakralne pojmowanie przyrody jako symbolu prawd duchowych. Doszło do niewłaściwej sakralizacji filozofii, nauki i konsekwentnie całej rzeczywistości. Stan ten musiał doprowadzić do kolejnej sekularyzacji, co miało miejsce już

w okresie średniowiecza. Znaczącą rolę w tym procesie odegrała szkoła w Chartres, kładąca nacisk na niezależność nauki od teologii, oraz filozofia św. Tomasza z Akwinu, który przyczynił się do właściwego ustawienia relacji pomiędzy wiarą a nauką; filozofią a teologią, a przez to do oczyszczenia koncepcji *sacrum*.

Okres Renesansu przyniósł kolejne źródła sekularyzacji, która zaczęła przechodzić w tym czasie w sekularyzm. Renesansowe źródła sekularyzacji i sekularyzmu, to m.in. nowe rozumienie człowieka oraz nowe podejście do filozofii, nauki i sztuki. Ta nowość wyrażała się w przejściu od postawy teocentrycznej właściwej średniowieczu, do postawy antropocentrycznej i przyrodocentrycznej. Takie podejście do świata zaowocowało wielkimi odkryciami naukowymi, które niekiedy stały się w opozycji do głoszonych prawd religijnych. Wielu naukowców musiało zmierzyć się z dramatycznym wyborem: albo zmienić znaczenie *Biblii* i Tradycji w celu ich uzgodnienia z wynikami naukowymi, albo też wprost przeciwstawić się niektórym teologom głoszącym tradycyjne rozstrzygnięcia. Jeżeli obierano tę drugą możliwość, a przy tym dołączano do tego panteizm, a później deizm - wtedy mamy do czynienia z przejściem od sekularyzacji do skularyzmu.

Zjawisko sekularyzacji i skularyzmu posiada nie tylko źródła natury naukowej, szczególnie filozoficzno-teologicznej, ale również źródła społeczno-polityczne i wewnętrzno-kościelne. Od XI wieku władza kościelna zaczęła sięgać coraz częściej po władzę świecką, czyli sama zaczęła się sekularyzować. Na reakcję tej ostatniej nie trzeba było długo czekać. Marsyliusz z Padwy i Wilhelm Ockham dosyć szybko sformułowali program emancypacji władzy świeckiej, która, stając się coraz silniejsza, zaczęła spychać na margines władzę polityczno-kościelną. Było to ważnym źródłem sekularyzacji ogólnego wyglądu kultury europejskiej. Kolejnymi źródłami sekularyzacji i skularyzmu, przyczyniającymi się do osłabienia religii, zarówno od strony treściowej jak i organizacyjnej, były: schizma zachodnia; nowe religijne nurty myślowe (wyklifizm i husytyzm), a szczególnie reformacja protestancka, która przyczyniła się do utraty jedności chrześcijaństwa w XVI wieku.

Poszukiwanie źródeł sekularyzacji i sekularyzmu w okresie nowożytnym ograniczono w niniejszej pracy do filozofii Kartezjusza i Marksa, które w znaczący, choć odmienny sposób, przyczyniły się do wzmocnienia omawianych procesów.

W filozofii Kartezjusza można znaleźć kilka źródeł sekularyzacji i sekularyzmu. Jedno ze źródeł wypływa z Kartezjańskiej teorii poznania. W jej ramach spotykamy nową koncepcję prawdy i związaną z nią nową koncepcję racjonalności. Ważnym źródłem sekularyzmu jest Kartezjańska metafizyka, a szczególnie - jej ostry dualizm bytowy wyodrębniający *res cogitans* i *res*

extenso, oraz zbyt krucha jedność pomiędzy metafizyką a fizyką. W Kartezjańskiej koncepcji - metafizyka zajmuje się Bogiem poprzez badanie umysłu; fizyka zaś penetruje świat poprzez matematyczne badanie materii. W ten sposób Kartezjusz przyczynił się do „usunięcia” Boga ze świata realnego, świat stał się bez Boga, utracił wszelkie podobieństwo do Boga. Chociaż świat zależy od Boga w swym istnieniu i w swym trwaniu, to jednak świat ten zdaje się już nie potwierdzać istnienia Boga. To umysł, zdaniem Kartezjusza, a nie otaczająca człowieka rzeczywistość, dostarcza dowodów na istnienie Boga.

Zasadnicze jednak źródło sekularyzmu w filozofii Kartezjusza tkwi, jak się wydaje, w jego argumentacji za istnieniem Boga i w koncepcji natury wynikającej z tejże argumentacji. Sam sposób dowodzenia istnienia Boga nasuwał podejrzenie, że twórcą idei Boga jest umysł człowieka. Kartezjusz więc mimowolnie otworzył możliwość zaatakowania religii u samego jej korzenia, co też w sposób zdecydowany wykorzystał m.in. L. Feuerbach, nauczyciel K. Marksa. Jeżeli chodzi o naturę Kartezjańskiego Boga, to została ona zredukowana do roli najwyższej przyczyny świata. Odtąd imię Boga miało brzmieć nie „Ten, który jest”, lecz tylko: „Sprawca Natury”; nie interweniujący już w świat, chociaż podtrzymujący go w istnieniu. Bóg po obmyśleniu mechanizmu świata, w oczywisty sposób wycofał się z niego. Nie trudno zauważyć związek powyższej koncepcji Boga z rodzącym się nowożytnym sekularyzmem. Kartezjusz osłabił zainteresowanie prawdami Objawienia, a przez to przyczynił się do stopniowego zaniku sfery *sacrum*.

Poszukując źródeł sekularyzacji i sekularyzmu w okresie nowożytnym trudno nie nawiązać do filozofii Karola Marksa. Zalicza się go przecież, obok Freuda i Nietzschego, do trzech wielkich sekularyzatorów okresu nowożytnego. W pracy wskazano na dwa zasadnicze źródła sekularyzmu tkwiące w filozofii Marksa, a są to: zdecydowana i wielostronna krytyka religii oraz zaproponowanie świata nowego humanizmu, w którym zabrakło miejsca dla religii.

Pierwsze źródło, zaprezentowano poprzez odtworzenie ważniejszych etapów Marksowskiej krytyki religii. Zdaniem K. Marksa filozofa, religia tworzy niebezpieczną alienację człowieka, umacniając przy tym alienację polityczną i ekonomiczną. Jednym z najpoważniejszych skutków alienacji religijnej jest nadprzyrodzone, a nawet boskie usprawiedliwianie społecznego zła. Religia przesłania rozumność człowieka; religia jest opium ludu (okazało się, że jest to wyrażenie bardzo wieloznaczne). Religia jest świętym płaszczem zakrywającym robienie świeckich interesów, jest ideologią służącą do usypiania sumień, nie tylko tych, którzy są uciskani i pocieszają się nadzieją nagrody wiecznej, ale również burżuazji czerpiącej największe korzyści z niesprawiedliwych stosunków społecznych.

Drugim źródłem marksowskiego skularyzmu była jego koncepcja człowieka. Filozof proponował pewną formę humanizmu (mówi się o humanizmie Marksowskim, czy też w szerszym sensie humanizmie marksistowskim), stanowiący ważny element humanizmu świeckiego. Marksowski humanizm miał postać materializmu, był obaleniem, zniesieniem idei Boga. Dla Marksa krytyka religii kończyła się tezą, że człowiek jest istotą najwyższą dla siebie (*höchstes Wesen*), stąd jego kategoryczny nakaz obalenia wszelkich stosunków, w których człowiek jest istotą poniżoną, ujarzmioną, opuszczoną i godną pogardy. Filozof proponował więc humanizm całkowicie skoncentrowany na człowieku, zazdrośnie strzegący jego absolutnej wolności przed jakimkolwiek wpływem religii. Sferę *sacrum* starano się usunąć zarówno z życia społecznego jak i indywidualnego.

Niniejsza praca jest niewielkim fragmentem analizy źródeł sekularyzacji i skularyzmu w kulturze europejskiej. Analizę tę uważa się za pożyteczną, bowiem pozwala ona w nieco pełniejszy sposób zrozumieć wygląd współczesnej kultury, szczególnie w aspekcie relacji rozumu i wiary; „Aten” i „Jerozolimę”, jak mówił Tertulian. Analizy pokazały, że współczesna nieufność wielu ludzi do wszystkiego, co łączy się z religią posiada swoje podstawy w długiej i czasami dramatycznej historii obecności i rozwoju sfery *sacrum* w kulturze europejskiej.

RYSZARD MIREK:

FILOZOFICZNE PODSTAWY LOGIK WOLNYCH

(Uniwersytet Jagielloński w Krakowie)

Nazwa *logika wolna* stanowi skrót od „logika wolna od założeń egzystencjalnych” lub, inaczej mówiąc, „zobowiązań ontologicznych”. Dość powszechnie przyjmuje się, że w obrębie węższego (klasycznego) rachunku predykatów są formułowane tezy, które wprowadzają do systemu zobowiązania ontologiczne. Oto przykład. Za następujące dwie tezy:

(1) $\forall x Px \supset Pa$.

(2) $Pa \supset \exists x Px$.

możemy odpowiednio podstawić następujące zdania:

1a) Jeśli wszystko istnieje, to Pegaz istnieje.

2a) Jeśli Pegaz jest skrzydlatym koniem, to istnieje coś, co jest skrzydlatym koniem.

Przyczyną powstawania tego typu zdań jest fakt, że rachunek predykatów węższego rzędu interpretuje kwantyfikatory w sposób referencjalny albo egzystencjalny. Inaczej mówiąc, wartościami zmiennych indywidualnych (tutaj symbolizowanych przez litery x, y, z) związanych przez kwantyfikatory jest zbiór przedmiotów istniejących. Jeśli zatem wprowadzamy do języka formalnego rachunku predykatów stałe indywidualne (tutaj symbolizowane

przez litery *a*, *b*, *c*), to tym samym te stałe symbolizują nazwy, które posiadają odniesienia do przedmiotów istniejących. Czy jednak nazwa *Pegaz* rzeczywiście odnosi się do jakiegoś przedmiotu? Jak można zaradzić temu i podobnym problemom?

Jednym z rozwiązań jest ograniczenie możliwości podstawiania za stałe indywidualne tylko nazw posiadających odniesienie (referencję) do przedmiotów istniejących. Od razu jednak pojawia się problem odróżnienia przedmiotów istniejących od przedmiotów posiadających tylko pozorne odniesienie. Jak wiadomo system Russella, który próbował rozwiązać problem istnienia z punktu widzenia logiki albo raczej filozofii języka, wprowadził podział na nazwy w *sensie logicznym* (imiona własne) i *deskrypcje*, zabrnął w nierozwiązywalne aporie. Przykład Russella pokazuje, że logika nie powinna rozstrzygać kwestii rzeczywistego istnienia czy nieistnienia konkretnych przedmiotów. Natomiast powinna dostarczać narzędzi dla formalizacji jak najszerszych fragmentów języka naturalnego. Gdyby bowiem zachować bez zmian rachunek predykatów w klasycznym sformułowaniu, to poza formalizacją logiczną znalazłoby się wiele wyrażen języka potocznego, w których występują nazwy referencjalnie puste.

Termin *logika wolna* należy rozumieć jako system formalny rachunku predykatów węższego rzędu, z lub bez identyczności, w obrębie którego (i) występują stałe indywidualne, które nie muszą posiadać odniesienia do realnie istniejących przedmiotów i w którym (ii) kwantyfikatory są interpretowane egzystencjalnie. Pobieźna analiza niektórych systemów, na przykład systemu Leśniewskiego, może wskazywać że mamy do czynienia z logiką wolną. W *ontologii* Leśniewskiego mogą występować nazwy, które nie posiadają referencji. Spełniony jest zatem jeden z warunków bycia logiką wolną. Pojawia się jednak pytanie, czy kwantyfikatory mają tam charakter egzystencjalny? Odpowiedź jest negatywna. Okazuje się bowiem, że teza (1) jest twierdzeniem w *ontologii*. Nie jest to zatem system, który jest logiką wolną. Logiką wolną nic jest również system Mostowskiego [1951], w którym występują *formuły otwarte*, które są tezami w dziedzinie pustej. (Formułę nazywamy *otwartą* wtedy i tylko wtedy, gdy przynajmniej jedna zmienna w danej formule jest zmienną wolną nie pozostającą w zasięgu żadnego kwantyfikatora ją wiążącego. Logiki, których twierdzenia obowiązują również w dziedzinie pustej nazywamy *logikami inkluzywnymi*. Określenie to wprowadził W. V. Quine). Wydaje się, że taka logika stanowi doskonały punkt wyjścia dla skonstruowania logiki wolnej, ponieważ za zmienne wolne można z łatwością podstawiać nazwy, czyli stałe indywidualne. Okazuje się jednak, że Mostowski traktuje formuły otwarte w dziedzinie pustej analogicznie do *formuł ogólnie domkniętych*, a więc do formuł, w których wszystkie zmienne wolne zostają związane kwantyfikatorem ogólnym. Chociaż w sys-

temie Mostowskiego kwantyfikatory interpretowane są egzystencjalnie, to formuła (1) jest spełniona w dziedzinie pustej z tą jedynie różnicą, że zamiast stałej a wprowadza się zmienną x . Nie jest spełniony zatem warunek (i) bycia logiką wolną, ponieważ w języku formalnym tego systemu nie pojawiają się stałe indywidualne. Warto w tym miejscu nadmienić, że w systemie tym nie jest wyprowadzalna następująca formuła:

$$(3) \forall x Px \supset \exists x Px.$$

Świadczy to o tym, że mamy do czynienia z logiką inkluzywną, a więc z logiką, która obowiązuje również w dziedzinie pustej. Wniosek jest oczywisty: nic każda logika inkluzywną jest logiką wolną.

Można odwrócić problem i zadać pytanie, czy każda logika wolna jest inkluzywną? Z punktu widzenia intuicyjnego logika obowiązująca w dziedzinie pustej czyni założenie o nieistnieniu ani jednego przedmiotu. Stąd w wymiarze semantycznym mówi się o pustości dziedziny w strukturze teoriomodelowej, która stanowi formalny odpowiednik możliwego świata. Założenie o pustości możliwego świata nie stanowi większego problemu, ponieważ z punktu widzenia logicznego nie ma powodu twierdzić, że istnienie czegokolwiek jest bardziej uzasadnione od nie istnienia niczego. Logika wolna nie musi jednak czynić takiego założenia, bowiem przyjęcie do języka formalnego nazw pozbawionych referencji wcale nie wyklucza istnienia nazw, które taką referencję posiadają. Tak więc obok nazw typu *Pegaz* czy *Kmicic*, które traktujemy jako puste w odniesieniu do zbioru przedmiotów istniejących, występują nazwy takie, jak *Juliusz Cezar* czy *Aleksander Macedoński*, których odniesienie do istniejących przedmiotów nie budzi wątpliwości. Tym sposobem logiki wolne mogą obowiązywać tylko w dziedzinach niepustych i wtedy po prostu nazywają się logikami wolnymi, ale mogą również obowiązywać w dziedzinie pustej, a wówczas nazywają się uniwersalnymi logikami wolnymi.

Skonstruowanie systemu logiki wolnej z punktu widzenia syntaktycznego wymaga wprowadzenia oprócz zwyczajowo przyjmowanych tez również pewnych modyfikacji do zbioru aksjomatów. Dodawana jest następująca formuła:

$$(4) \forall x E!x,$$

która stanowi eksplikację warunku (ii), a mianowicie stwierdzenia, że kwantyfikatory mają egzystencjalny (referencjalny) charakter, tak jak to ma miejsce w klasycznym rachunku predykatów. Symbol $E!$, podobnie jak u Russella, mówi o istnieniu przedmiotu (przedmiotów). Przyjęcie (4) nie może jednak prowadzić do akceptacji tezy (1). Stąd wprowadza się jej następującą modyfikację:

$$(5) \forall x Px \supset (\exists x (E!a \supset P(a/x))).$$

Warto zauważyć, że (5) jest zawsze prawdziwa, ponieważ jeśli a nie istnieje,

to $E!a$ jest fałszywe, a zatem następnik (5) jest prawdziwy i cała implikacja musi być prawdziwa.

Zmiany z punktu widzenia syntaktycznego nic stanowią dużego problemu. Prawdziwe wyzwanie stanowi natomiast skonstruowanie adekwatnej semantyki. Efektem takich poszukiwań są różnorodne systemy semantyczne w obrębie logik wolnych. Punktem wyjścia dla tych systemów jest znalezienie modelu, w obrębie którego pewne intuicje filozoficzne znalazłyby pełne rozwinięcie. Nie wchodząc w zbytne szczegóły można powiedzieć, że logiki wolne odwołują się do dwóch tradycji: Meinonga i Russella. Tradycja Meinongowska odróżnia przedmioty istniejące od nieistniejących. W tym sensie przedmiot o nazwie *Zagłoba*, choć pozbawiony realnego istnienia (*sein*), jest możliwym przedmiotem, który jest czymś (*sosein*). Zatem posiadanie pewnych własności nie musi zakładać istnienia, a zatem możliwa jest referencja do przedmiotów nieistniejących. Z drugiej strony tradycja Russellowska mówi tylko o przedmiotach istniejących. Kategoria bycia przedmiotem pozbawionym istnienia jest explicite wykluczona. Właśnie do tej drugiej tradycji odwołuje się system logiki wolnej zaproponowany przez van Fraassena i uzupełniony przez Bencivenge.

System *Bencivengi-Fraassena* oparty jest na pomysłe van Fraassena (porównaj: van Fraassen [1966]) i polega na zastąpieniu klasycznego wartościowania superwartościowaniem. O ile klasyczne wartościowanie operuje dwoma wartościami (prawdy i fałszu), to superwartościowanie odchodzi od zasady biwalencji. W ten sposób na poziomie superwartościowania pojawia się rodzaj trzeciej wartości: *nieokreśloności*. Superwartościowanie nie jest jednak logiką wielowartościową, ponieważ superwartość jest wyznaczona przez odwołanie się do klasycznych wartości. Oprócz modelu M , który jest intuicyjnym odpowiednikiem świata przedmiotów istniejących wprowadza się również model M' (porównaj: Bencivenga [1980], [1991]). Model M jest zbiorem wyznaczonym przez dziedzinę przedmiotów istniejących D i funkcję f , która w przypadku stałych indywidualnych przydziela im referencję, a w przypadku predykatów wyznacza ich ekstensję. Natomiast model M' stanowi rozszerzenie modelu M w tym sensie, że każda nazwa nie posiadająca referencji w M uzyskuje ją w M' . Jest to jednak zabieg warunkowy, zakładający hipotetycznie taką sytuację i badający konsekwencje stąd wynikające. Przyjęcie warunkowej referencji nie wprowadza żadnej nowej kategorii ontologicznej przedmiotów. Nadal mamy do czynienia tylko z przedmiotami istniejącymi, a model M' pozwala jedynie oszacować wartość niektórych formuł.

Semantyka superwartościowania stwarza pewne problemy na poziomie metalogicznym, a mianowicie nie zachodzi mocna pełność (w sensie Henkina), jak również nie jest możliwa zwartość systemu. W celu uniknięcia tego

typu problemów można w zgodzie z tradycją związaną z Meinongiem przyjąć oprócz dziedziny przedmiotów istniejących również dziedzinę przedmiotów możliwych. Tego typu semantyki są określane jako semantyki dziedziny zewnętrznej. Na ogół przyjmowane jest założenie, że wszystkie nazwy posiadają referencję albo do przedmiotów istniejących, albo nieistniejących. Semantyka dziedziny zewnętrznej jest z technicznego punktu widzenia znacznie prostsza od semantyki superwartościowania. Zastrzeżenia mogą mieć podłoże filozoficzne związane z przyjęciem przedmiotów nieistniejących. Jak jednak pokazuje Meyer i Lambert [1968] dziedzinę zewnętrzną można zinterpretować nie jako zbiór przedmiotów nieistniejących, ale jako zbiór nazw tych przedmiotów. Tym sposobem zostaje usunięty problem akceptacji tego typu semantyki przez filozofów o orientacji realistycznej.

E. Bencivenga: [1980] *Free Semantics*. "Boston Studies in the Philosophy of Science" 47: s. 31-48; przedruk w: Lambert K. (red.): [1991] *Philosophical Applications of Free Logics*, s. 98-110.

E. Bencivenga, K. Lambert, B. C. van Fraassen: [1991] *Logic Bivalence and Denotation*. Ridgeview Publishing Company, Atascadero.

B. C. van Fraassen: [1966] *Singular terms, truthvalue gaps and free logic*. "Journal of Philosophy" 67: s. 481-95; przedruk w: Lambert K. (red.): [1991] *Philosophical Applications of Free Logic*, s. 82-97.

R. Meyer, K. Lambert: [1968] *Universally Free Logic and Standard Quantification Theory*. "The Journal of Symbolic Logic", 11: s. 229-231.

A. Mostowski: [1951] *On the Rules of Proof in the Pure Functional Calculus of the First Order*. "The Journal of Symbolic Logic", 16: s. 107-111.

RENATA ZIEMIŃSKA:
EKSTERNALIZM WE WSPÓŁCZESNEJ EPISTEMOLOGII
(Katolicki Uniwersytet Lubelski)

Internalizm epistemiczny i eksternalizm epistemiczny są konkurencyjnymi teoriami uzasadniania. Eksternalizm jest negacją internalizmu. Teoria uzasadniania jest internalistyczna w typowym sensie, jeżeli wymaga, aby czynniki uzasadniające były introspekcyjnie dostępne podmiotowi przekonania. Teoria uzasadniania jest eksternalistyczna w typowym sensie, jeśli dopuszcza, aby czynniki uzasadniające nie były introspekcyjnie dostępne podmiotowi przekonania.

Główni przedstawiciele eksternalizmu epistemicznego to David Armstrong, Fred Dretske, Robert Nozick, Alvin Goldman, Alvin Plantinga i Ernest Sosa. Goldman, Armstrong i Dretske dostarczyli pierwszych eksternalistycznych teorii wiedzy. Goldman (1967) proponuje dodać do standardowej definicji wiedzy warunek związku kauzalnego pomiędzy przekonaniem a fak-

tern, którego to przekonanie dotyczy. Definicja kauzalna nie pasuje jednak do wiedzy matematycznej, wiedzy ogólnej i wiedzy o przyszłości. Związek kauzalny nie jest wystarczający nawet dla wiedzy percepcyjnej, ponieważ łańcuch przyczynowy może być przypadkowy. W tej sytuacji naturalne było dodanie warunku o reliabilności związku kauzalnego (Armstrong, Dretske), czyli przejście na pozycje reliabilizmu. Reliabilizm wskaźnikowy Armstronga to teza, że przekonanie jest wiedzą, gdy jego prawdziwość gwarantowana jest przez związek prawo-podobny między jego podmiotem i przedmiotem. Warunek ten jest z jednej strony za mocny, a z drugiej - za słaby. Internaliści krytykują brak uwzględnienia racji dostępnych podmiotowi (podmiot wiedzy nie jest termometrem wskazującym prawdę), a eksternaliści (reliabiliści procesualni) wskazują na fakt, iż przekonanie będące reliabilnym wskaźnikiem prawdy może nie stanowić wiedzy (jeśli powstało w wyniku procesu, który jest niereliabilny). Goldman (1976) proponuje teorię kauzalno-reliabilistyczną: prawdziwe przekonanie jest wiedzą, gdy pochodzi z reliabilnych procesów, tj. procesów, które wytwarzają przekonania prawdziwe w świecie faktycznym i wytwarzałyby je w relewantnych sytuacjach kontryfaktycznych (wchodzi tu w grę pojęcie relewantnych alternatyw oraz wiedzy jako zdolności do odróżniania). W ostatnich pracach, na podstawie danych psychologii poznawczej, Goldman porzuca problem Gettier'a: jeśli wiedza jest pojęciem prototypowym, traci sens jej analiza za pomocą warunków koniecznych i wystarczających.

Nozick przedstawia analizę wiedzy, w której tradycyjne pojęcie uzasadnienia sprowadzone jest do dwu okresów warunkowych. Warunki te wymagają, aby podmiot wiedzy był czuły na prawdziwość uznawanego przezeń sądu i odporny na zmianę okoliczności. Podmiot wiedzy, że p , musi mieć prawdziwe przekonanie, że p , a ponadto w tych światach możliwych, które są najbliższe faktycznego, musi uznawać to, że p , ilekroć to, że p jest prawdziwe, i nie uznawać tego, że p , ilekroć to, że p jest fałszywe. Na podstawie tej analizy wiedzy, Nozick broni istnienia wiedzy potocznej, lecz jednocześnie przyznaje, że nie wiemy, czy nie zachodzi globalna sytuacja sceptyczna. Sposobem na uzgodnienie tych dwu tez jest budzące wiele wątpliwości odrzucenie zasady implikacyjnego domknięcia wiedzy. Nozick powiada: nie wiem, czy nie jestem mózgiem w pojemniku, nawet jeśli wiem, że siedzę teraz i czytam oraz wiem, że jeśli teraz siedzę i czytam, to nie jestem mózgiem w pojemniku. Zdaniem Nozicka wiedza nie jest implikacyjnie domknięta.

Goldman (obok Swaina i Alstona) włącza do eksternalistycznej epistemologii tradycyjne pojęcie uzasadniania. Uzasadnienie przekonania, według Goldmana, jest funkcją globalnej reliabilności procesu, który je wytworzył, gdy reliabilność jest tendencją procesu do wytwarzania prawdziwych przekonań, przynajmniej w 50 %. Reliabilizm Goldmana boryka się: (1) z pro-

blemem ogólności tj. z problemem, jak szeroko określić typy procesów, które mają być reliabilne; (2) z problemem świata demona tj. z problemem, że choć ofiary złośliwego demona mają takie same podstawy dla swoich przekonań jak my, to jednak ich przekonania w świetle reliabilizmu są nieuzasadnione, ponieważ pochodzą z niereliabilnych procesów); (3) z problemem jasnowidztwa (reliabilny jasnowidz spełnia warunki reliabilistycznej teorii uzasadnienia, a przecież jego przekonania są irracjonalne); (4) z problemem zakresu reliabilności (które światy możliwe są relewantne dla uzasadnienia). Goldman, starając się rozwiązać te problemy, najpierw (1988) odróżnia uzasadnienie mocne i słabe, a następnie, przechodząc na pozycje reliabilizmu aretycznego, zastępuje reliabilność tym, co jest uważane za reliabilne (1992b). Tym samym zgadza się na tezę internalistów, że reliabilność ma o tyle znaczenie dla uzasadnienia, o ile jest poznawczo dostępna. Goldman mówi tu jednak nie o dostępie pojedynczego podmiotu lecz wspólnoty podmiotów i to jest ostoją jego eksternalizmu. Nie godzi się na subiektywizm pojedynczego podmiotu i nie zmienia podstawowej idei, że epistemologia winna być bliska nauk kognitywnych.

Do nurtu eksternalizmu należy też wyodrębniająca się w osobną grupę stanowisk epistemologia aretyczna, w której reliabilność określana jest przez odwołanie się do pojęcia sprawności. Zdaniem Plantingi, brak dysfunkcji lub właściwe (sprawne, poprawne) funkcjonowanie władz poznawczych (w odpowiednim dla nich środowisku i zgodnie z ich przeznaczeniem) winno być uważane za podstawę pozytywnego statusu epistemicznego, a w konsekwencji podstawę wiedzy.

Osobnym typem eksternalizmu, który mieści się w szeroko pojętej epistemologii lub ma dla niej znaczenie, jest eksternalizm semantyczny. Eksternalizm semantyczny jest tezą, że znaczenie wyrażań językowych i treść stanów umysłu częściowo zależy od czynników eksternalnych względem umysłu i ciała osoby mówiącej czy myślącej. Wchodzi tu w grę pojęcie internalności biologicznej jako bycia wewnątrz organizmu. Podstawą do tezy eksternalizmu treściowego są eksperymenty myślowe Putnama i Burge'a. „Ziemia Bliźniacza” Putnama pokazuje zależność znaczenia słów od środowiska życia ich użytkownika, „artretyzm” Burge'a - od wspólnoty językowej. Eksternalizm semantyczny stał się wyzwaniem dla stanowiska, że dwa podmioty znajdujące się w takich samych stanach neuronalnych muszą być także w stanach psychicznych tego samego typu. W świetle tezy eksternalizmu możliwe jest istnienie cieleśnie identycznych podmiotów, które z powodu różnicy w środowisku życia, znajdują się w różnych stanach umysłowych.

Davidson ogłosił nawiązujący do Quine'a program epistemologii zeks-temalizowanej opierający się na eksternalizmie semantycznym (nie epistemicznym). Teza eksternalizmu semantycznego skłania Davidsona do porzu-

cenia epistemologii w pierwszej osobie na rzecz epistemologii w trzeciej osobie. Jego zdaniem samo pojęcie prawdy obiektywnej zakłada już wiedzę o drugich i o świecie, i dostępne jest tylko w komunikacji z innymi. Ponieważ każda myśl zakłada pojęcie prawdy, każdy rodzaj wiedzy ma charakter interpersonalny. Posługując się pojęciem prawdy w odniesieniu do własnych doznań, zakładamy już wiedzę w drugiej i trzeciej osobie. W ten sposób eksternalizm semantyczny prowadzi do odrzucenia epistemologii kartezjańskiej rozumianej jako epistemologia w pierwszej osobie. Epistemologia zeksternalizowana Davidsona nie jest jednak prostą kontynuacją epistemologii znaturalizowanej. Z jednej strony jako pomyłkę traktuje włączenie związków kauzalnych do racji uzasadniających, z drugiej, pogłębia trzecioosobowe podejście do epistemologii. Inaczej mówiąc, z jednej strony sprzeciwia się typowemu eksternalizmowi epistemicznemu, a z drugiej, aprobuje eksternalizm dotyczący wiedzy i uzasadnienia na podstawie eksternalizmu semantycznego. Eksternalizm w epistemologii jest dla Davidsona epistemologią w trzeciej osobie, uprawianą z punktu widzenia komunikacji społecznej.

Trzeba zgodzić się z eksternalistami, że czynniki niedostępne introspekcyjnie (eksternalne) mają znaczenie dla oceny wartości przekonań (ich uzasadnienia, gwarancji, trafności czy pretensji do wiedzy). Pochodzenie przekonania z rzetelnego i sprawdzonego źródła przemawia za jego prawdziwością (jest czynnikiem uzasadniającym), nawet jeśli podmiot tego przekonania nic o tym nie wie. Osoby trzecie obserwujące jego procesy poznawcze mają też prawo dokonać oceny epistemicznej jego przekonań i ten zewnętrzny osąd bywa niekiedy trafniejszy niż „subiektywna” ocena podmiotu przekonania. Mówimy tutaj o ocenie w perspektywie prawdziwości czy raczej ewentualnej weryfikacji przez dalszy bieg wypadków. Internaliści twierdzą, że uzasadnienie epistemiczne jest oceną w innej perspektywie, mianowicie, istotne jest dla nich to, czy podmiot miał prawo posiadać dane przekonanie, zakładając dostępne mu dane i czy zrobił wszystko, aby uniknąć błędu. Przy takiej perspektywie oceny, liczą się istotnie tylko czynniki, do których podmiot ma introspekcyjny dostęp, czyli czynniki internalne. Nie można się jednak zgodzić z tym, że jest to jedyna możliwa perspektywa oceny przekonań. Wydaje się, że obie wymienione perspektywy oceny przekonań (internalistyczna i eksternalistyczna) są prawomocne i że potoczne pojęcie przekonania obie te perspektywy oceny dopuszcza.

LECH SZYNDLER

RACJE ODREBNOŚCI INTELEKTU OD CZŁOWIEKA NA PODSTAWIE

Commentarium magnum in Aristotelis de Anima Libros Awerroesa

1. Wprowadzenie. Ibn Roszd¹, nazywany przez łacińskich scholastyków Awerroesem, należy do grupy tych filozofów, którzy w znaczący sposób wpłynęli na ukształtowanie się w średniowieczu koncepcji struktury i działania intelektu ludzkiego. Wypracowana przez Arystotelesa i zawarta w dziele *O duszy* teoria intelektu, skomentowana i rozwinięta z kolei przez Awerroesa w jego komentarzu do pracy Filozofa², stała się przedmiotem dyskusji i polemik między scholastykami, przyczyniając się zresztą do wyznaczenia w dziejach filozofii średniowiecznej osobnego nurtu, nazywanego awerroizmem łacińskim³.

Wartość filozoficznych rozważań Awerroesa dla kultury europejskiej wynika z kilku racji. Jedną z nich jest specyficzna forma jego tekstów, będących komentarzami do dzieł Arystotelesa. Ibn Roszd dzieli tekst Arystotelesa na mniejsze części, które opatruje swoimi uwagami. Istotna dla niego jest nie tyle strona językowa, ile zawarte w tekście Stagiryty zagadnienia i problemy, które próbuje wyjaśnić i ewentualnie rozwinąć. Taka metoda pracy sprawiła, że Awerroes został przez scholastyków łacińskich nazwany Komentatorem, a wypracowany przez niego schemat komentarzy stał się ogólnie przyjętym w średniowiecznej Europie sposobem prezentowania własnych przemyśleń i poglądów na kanwie *corpus Aristotelicum*⁴.

Ważniejszy od wpływu na samą strukturę tekstów średniowiecznych jest jednak fakt, iż teksty Awerroesa, zwłaszcza zaś wielki komentarz do *de Anima*⁵, docierają do Europy wcześniej, zanim zaczęły funkcjonować przekłady

¹ Abu al Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rusd, najwybitniejszy arabski filozof, lekarz i prawnik, ur. 1126 w Kordowie, zm. 1198 w Marrakeszu. Podstawowe informacje biograficzne, omówienie dorobku i przedstawienie doktryny można znaleźć w: Awerroes, *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000.

² *Averrois Cordubensis Commentarium magnum in Aristotelis de Anima libros*, recensait F. Stuart Crawford. The Mediaeval Academy of America. Cambridge, Massachusetts 1953. Dalej cytowane *In de Anima*, numer księgi, fragmentu oraz wierszy.

Problem wpływu filozofii Awerroesa i awerroizmu łacińskiego podejmują m.in. E. Renan: *Averroes et l'Averroisme*. Paris 1861; P. Mandonnet: *Siger de Brabant et averroisme latine*. Louvain 1911; F. Van Steenberghen: *Maitre Siger de Brabant*. Louvain-Paris 1977; J. Jolivet *Multiple Averroes*. Paris 1978; Z. Kuksewicz: *Awerroizm łaciński trzynastego wieku*. Warszawa 1971.

⁴ Por. M. D. Chenu: *Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*. Warszawa 1974, 225-251.

⁵ W dorobku Awerroesa znajdują się trzy rodzaje komentarzy: tzw. wielkie, zawierające tekst tłumaczeń wraz z ich pogłębionym wyjaśnieniem; średnie, w których myśl Awerroesa jest wymieszana z myślą Arystotelesa; małe, mające charakter streszczeń (por. Abdurrahman Badawi: *Averroes (Ibn Rushd)*. Paris 1998, 15-16.

tekstów Arystotelesa sporządzone bezpośrednio z języka greckiego⁶. Oznacza to w konsekwencji, że interpretacja awerroistyczna nie tylko poprzedzała chronologicznie recepcję pism samego Arystotelesa, lecz przede wszystkim, że wpływała na samo zrozumienie myśli Arystotelesa. Można powiedzieć, że arystotelizm w średniowieczu był w dużym stopniu „naznaczony” awerroizmem, tym bardziej, że myśl Filozofa była w wielu miejscach niejasna i nieczytelna, Ibn Roszd zaś zdawał się być tym uczonym, który nie tylko dobrze poznał teksty Arystotelesa, ale i jednocześnie poprawnie uchwycił istotę jego przemyśleń metafizycznych⁷.

Wprawdzie sam Awerroes określił swe zadanie tylko jako wyjaśnienie trudności pojawiających się podczas lektury dzieł Arystotelesa⁸, to jednak jego komentarze idą niejednokrotnie dalej, co z kolei pozwala potraktować jego rozważania nie tylko jako interpretację filozofii arystotelesowskiej, lecz właśnie jako osobną teorię filozoficzną, określoną nie tylko przez pewne szczegółowe tematy, ale i przez charakterystyczne wątki czy sposoby budowania wyjaśnień. Modelowym wręcz przykładem jest zaproponowana przez Ibn Roszda teoria intelektu i jego sposobu powiązania z człowiekiem. Istota jego rozstrzygnięć filozoficznych sprowadza się do stwierdzenia, że intelekt nie jest częścią człowieka, nie należy do jego substancji, a jego powiązanie z człowiekiem jest związane z działaniem oddzielonego intelektu.

Wydaje się zatem w pełni uzasadnione poszukiwanie racji, jakimi kierował się Awerroes, dokonując tak radykalnego oddzielenia intelektu od człowieka. Nie chodzi jednak tylko o zreferowanie czy streszczenie poglądów Ibn Roszda, lecz o próbę ukazania podstaw takiego właśnie określenia intelektu, wynikających z przyjętej przez Komentatora filozofii bytu. Inaczej mówiąc, zawarta w tekście *Komentarza* teoria intelektu jest potraktowana jako konsekwencja wyjaśnień dotyczących struktury bytu oraz jego genezy.

Jest oczywiste, że tekst komentarza Awerroesa do *de Anima* Arystotelesa nie jest kompletnym wykładem jego metafizyki. Niemniej to właśnie ten tekst i zawarta w nim teoria intelektu najmocniej przyczyniły się do upowszechnienia Awerroesowej teorii intelektu, co pozwala niejako zawęzić obszar badań do jednego tekstu, istotnego w dziejach filozofii. Można też sądzić, że

⁶ Por. L. Minio-Paluello: *Le texte du „De anima” d’Aristote: la tradition latine avant 1500*, w: *Autor d’Aristote: Recueil d’etudes de philosophie ancienne et médiévale offert a monseigneur A. Mansion*. Louvain 1955, s. 218-218, 237-242.

⁷ Por. uwagi E. Gilsona: *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Warszawa 1987, s. 349-349, 465-469.

⁸ Op. cit., III, 5, 362-369: „*Et cum omnia ista sini, ideo visum est michi scribere quod videtur michi in hoc. Et si hoc quod apparet michi non erit completum, erit principium complementi. Et tunc rogo fratres videntes hoc scriptum scribere suas dubitationes, et forte per illud invenietur verum in hoc, si nondum invent. Et si inveni, ut fingo, tunc declarabitur per illas questiones. Veritas enim, ut dicit Aristoteles, convenit et testatur sibi omni modo*”.

pozwole on także zrozumieć racje, dzięki którym Awerroesowa teoria intelektu cieszyła tak dużą popularnością wśród scholastyków, niezależnie od innych historycznych okoliczności.

2. Intelekt i byt rozumiany jako *aliquid hoc*. Charakterystyczne dla myśli Awerroesa traktowanie intelektu jako osobnego od wszystkich ludzi bytu jest związane najpierw ze sposobem, w jaki Komentator określa właściwości bytu jednostkowego. Zwraca on bowiem uwagę, że bytom poznawalnym zmysłowo (*entia sensibilia*), mającym więc w swej strukturze materię, można przypisać dwojakie bytowanie (*esse*). Mogą być one ujmowane jako coś poszczególnego i wówczas są nazywane *hoc singulare*, lub ujmowane są ze względu na swoją formę⁹. Z powodu materii określonej przez formę, dany byt jest pewną samodzielną całością, ujmowaną jako jednostka, jako właśnie *aliquid hoc*¹⁰.

Dalej, Ibn Roszd podkreśla, że byty materialne podlegają powstawaniu i zniszczeniu. Powstawanie i giniecie odnosi się zawsze do jednostek, a następstwem twgo jest ich zwielokrotnienie i związana z tym szczególność¹¹. Dlatego też Arystoteles, według Awerroesa, określa intelekt jako coś zupełnie innego, zarówno od samej materii, jak też i formy oraz bytu, będącego kompozycją tych pryncypiów¹². W ten sposób można uzasadnić twierdzenie, że intelekt jest niematerialny, a ponadto nie należy on do elementów wyznaczających jednostkowy byt materialny.

Awerroes wyraźnie stwierdza, że intelekt nie jest bytem jednostkowym, rozumianym jako *aliquid hoc*. Nie tylko oznacza to, że intelekt jest niematerialny, lecz przede wszystkim jest podkreśleniem, że intelektowi nie przysługują takie zwielokrotnienie, jakie jest właściwe bytom zmysłowo poznawalnym ze względu na materię¹³.

Konsekwencją takiego wyjaśnienia problemu uszczegółowienia bytów i jednocześnie ich wielości, będzie ponadto stwierdzenie, że intelekt jest nie

⁹ Op.cit., III, 9, 34-36: "*Id est, et cum fuerit declaratum quod entia sensibilia dividuntur in duplex esse, scilicet in hoc singulare et suant formom*".

¹⁰ Op.cit., III, 9, 19-23: "*Id est, et quia hoc Individuum est aliquid, et intentio per quant hoc individuum est ens, scilicet quiditas et forma eius, est aliud; v. g. quod hec aqua est aliquid, et intentio, idest forma, per quant hec aqua est ens aliud est ab aqua*".

¹¹ Op.cit., III, 5, 60: „*Omne enim generabile et corruptibile est hoc*".

¹² Op.cit., III, 5, 54-56: "*Hoc igitur movit Aristotelem ad imponendum hanc naturam que est alia a natura materie et a natura forme et a natura congregare*".

¹³ Op.cit., III, 5, 432-434: „*Si enim posuerintus quod iste intellectus materialis est numerates per numerationem individuum hominum, continget ut sit aliquid hoc, aut corpus aut virtus in corpore*"; 444-448: „*Hec enim materia individualis non recipit formas nisi has et individuales. Et hoc est unum eorum que attestantur Aristotelem opinari quod iste inlellectus non est intentio individualis*".

tylko odrębny od bytów materialnych, ale i jednocześnie jest tylko jeden¹⁴. Wielość bytów materialnych jest w jakimś sensie przeciwstawiona jedności i jedyności oddzielonego od nich intelektu. Inaczej jeszcze mówiąc, konsekwencją pochodności bytów materialnych jest ich wielość, zaś następstwem nie-pochodności intelektu jest jego jedność. Wydaje się zatem, że Komentator zwraca przede wszystkim uwagę na problem jedności, która staje się dla niego najważniejszą właściwością bytu. Wielość jest kojarzona z pochodnością bytów materialnych, jedność natomiast jest właściwością substancji wiecznej.

Takie rozumienie właściwości intelektu można ponadto uzasadnić zawartym w tekście *Komentarza* porównaniem intelektu i materii pierwszej (*materia prima*). Jako zagadnienie filozoficzne materia pierwsza została wprowadzona przez Arystotelesa, który dzięki niej wyjaśniał powstawanie bytów materialnych jako przejście ze stanu czystej możności (będącej określeniem tego, czym jest materia pierwsza) do aktu, jako stanu faktycznego, rzeczywistego. Materia pierwsza, jako swego rodzaju stan pozbawiony wszelkiej determinacji, swoje określenie zawdzięczała wpływowi formy, nazywanej także aktem. Charakterystycznym stwierdzeniem Ibn Roszda, dotyczącym materii pierwszej, jest podkreślenie, że podlega ona determinacjom ze strony jednostkowych form, działanie intelektu natomiast jest związane z wpływem form powszechnych¹⁵. Niezależnie jednak od wątpliwości jakie może budzić rozpatrywanie na tej samej płaszczyźnie problemu genezy bytów materialnych i działania intelektu¹⁶, trzeba stwierdzić, że materia pierwsza podlega

¹⁴ Op.cit., III, 5, 473-482: "*Et ideo opinandum est quod, si sini aliqua animata quorum prima perfectio est substantia separata a suis subiectis, ut existimatur de corporibus celestibus, quod impossibile est ut inveniatur ex una specie eorum plus uno individuo. Quoniam, si ex eis, scilicet ex eadem specie, inveniretur plusquam unum individuum, v. g. de corpore moto ab eodem motore, tunc esse eorum esset ociosum et superfluum, cum motus esset propter eandem intentionem in numero, v. g. quod esse plus una navi in numero uni naute in eadem hora est ociosum*".

¹⁵ Op.cit., III, 5, 27- 38: "*Et cum ista est diffinitio intellectus materialis, manifestum est quod differt apud ipsum a prima materia in hoc quod isle est in potentia omnes intentiões formarum universalium materialium, prima autem materia est in potentia omnes iste forme sensibiles non cognoscens neque comprehendens. Et causa propter quam ista natura est distinguens et cognoscens, prima autem materia neque cognoscens neque distinguens, est quia prima materia recipit formas diversas, scilicet individuales et istas, ista autem recipit formas universales*".

¹⁶ Warto zwrócić także uwagę, że zestawiając ze sobą intelekt oraz materię pierwszą, Awerroes pragnie wyjaśnić możliwie najdokładniej w jakim sensie intelekt jest nazywany władzą bierną. Poznanie intelektualne dotyczy przede wszystkim formy (czyli pryncypium określającego całą strukturę bytu jednostkowego), z pominięciem materii, będącego zasadą jednostkowania bytów. W tym sensie można mówić o swoistym pomijaniu wielości bytów na rzecz tych elementów, które można ująć jako coś jednego, jak o tym świadczy Op.cit., III, 5, 38-49: "*Et ex hoc apparet quod ista natura non est aliquid hoc, neque corpus neque virtus in corpore; quoniam, si ita esset, tunc reciperet formas secundum quod sunt diversa et ista, et si ita esset, tunc forme existentes in ipsa essent intellecte in potentia, et sic non distingueret naturam formarum secundum quod sunt forme, sicut est dispositio in formis individualibus, sive spiritualibus sive corporalibus. Et ideo necesse est, si ista natura que dicitur intellectus recipit formas, ut recipiat formas modo alio receptionis ab eo secundum quern iste materie recipiunt formas quorum conclusio a materia est terminatio prime materie in eis*".

działaniom ze strony form, w wyniku czego powstają byty jednostkowe, mające jednocześnie charakter pochodny. Wykluczenie identyczności intelektu oraz materii pierwszej prowadzi do wniosku, iż intelekt nie jest w żaden sposób strukturalnie związany z bytami materialnymi.

3. Intelekt i dusza rozumiana jako *prima perfectio*. Problem relacji między intelektem a duszą zasługuje na osobne rozważenie, ponieważ głównym przedmiotem rozważań zawartych w *Komentarzu* jest właśnie ukazanie i wyjaśnienie arystotelesowskiego rozumienia duszy. Awerroes, choć pragnie być jedynie komentatorem Arystotelesa, wiernie wyjaśniającym jego naukę, nieco inaczej jednak przedstawia niektóre wątki myśli perypatetyckiej, szczególnie te związane z określeniem roli duszy w strukturze człowieka.

Pierwszą różnicą jest już sama definicja duszy, używana przez Awerroesa. W *Komentarzu* Ibn Roszd określa duszę jako „pierwszą doskonałość ciała naturalnego organicznego” (*prima perfectio corporis naturalis organici*)¹⁷. Brak w tej definicji tak charakterystycznego dla filozofii Arystotelesa określenia duszy jako aktu ciała, a więc jako pryncypium czynnego, które wyznacza jednocześnie substancjalny charakter bytu. Wprawdzie Awerroes stosuje inne określenie - doskonałość (*perfectio*), które można potraktować jako synonim aktu, to jednak wzięwszy pod uwagę wszystkie jego rozważania można powiedzieć, że w mniejszym stopniu zależy mu na podkreśleniu pierwszeństwa duszy jako aktu przed innymi pryncypiami bytu, a zależy mu raczej na pokazaniu pewnych skutków wywołanych przez duszę w materii. Termin doskonałość (*perfectio*) jest używany w odniesieniu zarówno do duszy jak i do władz człowieka, a przedmiotem wszystkich wyjaśnień Ibn Roszda, zasygnalizowanym zaraz na początku III księgi *Komentarza*, jest określenie specyfiki działań intelektu, określanego właśnie jako *prima perfectio* i *ultima perfectio*¹⁸. Pozwala to zatem sformułować wniosek, że problem duszy jest dla Komentatora przede wszystkim kwestią zbadania władz przez nią wyznaczanych, niekiedy zresztą wprost utożsamianych z duszą¹⁹.

Oddzielenie intelektu od człowieka, dokonane przez Awerroesa, nie tylko wynika z właściwości bytu materialnego, któremu przysługuje powstawanie i ginięcie, lecz także jest uzasadniane koncepcją duszy. Problem nie polega na tym, że dusza jest określona jako zasada wyznaczająca władze, lecz na swoistym zawężeniu duszy do władz i to dodajmy, do władz materialnych (skoro dusza jest doskonałością ciała organicznego). Ibn Roszd zdaje sobie

¹⁷ Op.cit., III, 5, 531-533: „*Et ideo dixit Aristoteles in diffinitione anime quod est perfectio prima corporis naturalis organici*”.

¹⁸ Op.cit., III, 1, 8-13: „*incept [Aristoteles] perscrutari de rationabili, et querere in quo differt ab aliis virtutibus comprehensivis, scilicet virtute sensus et ymaginationis; et hoc in prima et ultima perfectione*”.

¹⁹ Op.cit., III, 30, 7: „*Et in anima sensibili, idest in sensu communi*”.

sprawę z tego i dlatego właśnie najistotniejszym problemem przed którym stoi, jest wyjaśnienie relacji między niematerialnym intelektem a duszą, która wyznacza materialne władze²⁰. Rozwiązanie zaproponowane przez Komentatora jest połowiczne i raczej ma charakter pewnego uniku. Z jednej bowiem strony mówi on, że definicja duszy jako pierwszej doskonałości ciała może być także zastosowana w wypadku intelektu²¹, z drugiej natomiast wyraźnie stwierdza, że *prima perfectio* jest określeniem wieloznacznym w wypadku duszy, co szczególnie jasno widać w wypadku duszy intelektualnej²², a czego konsekwencją będzie różnica między intelektem a innymi władzami, różnica nie sprowadzająca się tylko do innej struktury²³.

Można potraktować to jako podkreślenie, że intelekt nie jest zasadą określającą władze cielesne, nie jest zatem tym samym co dusza. Wydaje się jednak, że ów brak jednoznaczności wynika z faktu, że problem duszy jest niejako utożsamiony z problemem władz, przez co zostaje niejako zaniedbane rozumienie duszy jako aktu całej substancji, jako pryncypium określającego byt jako swoisty „obszar”, w którym znajdują się pozostałe elementy. Inaczej jeszcze mówiąc, Awerroes zbyt wyakcentował problem władz, a ponadto potraktował różnicę między nimi jako zasadę odrębności bytów. Słusznie dostrzegając różnicę między władzami cielesnymi, związanymi z materią, a niematerialnym intelektem, nie potrafi zarazem ukazać duszy jako aktu substancjalnego, uzasadniającego obecność w bycie zarówno sfery materialnej jak i niematerialnej.

4. Intelekt i materia. Innym argumentem uzasadniającym oddzielenie intelektu od człowieka jest porównanie go z materią, wyznaczoną i określoną przez duszę. Ibn Roszd zwraca wprawdzie uwagę, że różnica między intelektem a zmysłami jest oczywista, że nie trzeba jej specjalnie uzasadniać²⁴, niemniej jednak przytacza on argumenty Arystotelesa, które uzasadniają niematerialny charakter tej władzy²⁵. Intelekt jest bowiem władzą, dzięki

²⁰ Op.cit., III, 5, 533-536: „*quod nondum est manifestum utrum per omnes virtutes perficitur corpus eodem modo, aut est ex eis aliqua per quam corpus non perficitur, et si perficitur, erit alio modo*”.

²¹ Op.cit., III, 5, 158-164: „*Et est secundo questio difficilis valde. Et est quod, si intellectus materialis est prima perfectio hominis, ut declaratur de definitione anime, et intellectus speculativus est postrema perfectio, homo autem est generabilis et corruptibilis et unus in numero per suam postremam perfectionem ab intellectu, necesse est ut ita sit per suam primam perfectionem*”.

²² Op.cit., III, 5, 296-298: „*dicere enim formant et primant perfectionem est dicere equivoce de anima rationali et de aliis partibus anime*”.

²³ Op.cit., III, 5, 528-531: „*Declaratum est igitur quod prima perfectio intellectus differt a primis perfectionibus aliarum virtutum anime, et quod hoc nomen perfectio dicitur de eis modo equivoco*”.

²⁴ Op.cit., III, 1, 18-22: „*Et quia intentio eius est talis, incepit primo demonstrare quod esse istius virtutis [sc. intellectus], scilicet ipsam esse diversam ab aliis virtutibus anime, manifestum est per se, cum per hanc virtutem differt homo ab aliis animalibus*”.

²⁵ Op.cit., III, 4, 1-10: „*Oportet igitur, si intelligit omnia, ut sit non mixtum, sicut dixit Anaxagoras,*

której możliwe jest poznawcze ujęcie wszystkich jednostkowych form materialnych. Aby było to jednak możliwe, sam intelekt musi być wolny od tego rodzaju form, musi być w pewnym sensie w stanie możliwości wobec nich. Gwarantem receptywności wszystkich form bytów materialnych jest właśnie niematerialność intelektu²⁶. Dzięki niematerialnemu charakterowi intelektu można o nim powiedzieć, że przekracza on wszystkie byty materialne, niejako stoi ponad nimi. Konsekwencją tego przeciwieństwa intelektu i bytów materialnych, skomponowanych z rozmaitych elementów, jest ponadto stwierdzenie, że intelekt jest jeden, nie podlega przemianom właściwym dla władz materialnych, ponadto jest oddzielony oraz prosty²⁷.

Wśród cech intelektu wymienionych przez Arystotelesa, sam Komentator jako zasadniczą cechę intelektu wymienia niepodleganie przemianie. Stwierdza on bowiem, że punktem wyjścia wszystkich rozważań dotyczących intelektu jest właśnie zwrócenie uwagi na jego receptywny sposób działania oraz niepodleganie przemianie²⁸. Wprawdzie działanie intelektu jest do pewnego stopnia podobne do działania zmysłów, jednak ogranicza się ono tylko do receptywnego przejmowania form poznawczych²⁹, a samo doznanie (*passio*) ma różne znaczenia w odniesieniu do intelektu i zmysłów³⁰. Niemniej

ul imperet. scilicet ut cognoscat. Si enim in eo apparuerit, apparens impediat alienum, quia est aliud". Cum posuit quod intellectus materialis recipiens debet esse de genere virtutum passivarum, et quod cum hoc non transmutatur apud receptionem. quia neque est corpus neque virtus in corpore, dedit [Aristoteles] *demonstrationem super hoc*"; 6, 10-11: "*Hec est alia demonstratio quod intellectus materialis non est aliquid hoc, neque corpus neque virtus in corpore*".

²⁶ Op.cit., III, 4, 62-69, 74-80: „*Quoniam autem substantia recipiens has formas necesse est ut non sit corpus neque virtus in corpore manifestum est ex propositionibus quibus Aristoteles usus est in hoc sermone. Quarum una est quod ista substantia recipit omnes formas materiales; et hoc notum est de hoc intellectu. Secunda autem est quod omne recipiens aliquid necesse est ut sit denudatum a natura recepti, et ut sua substantia non sit substantia recepti in specie (...) Et ex hiis duabus sequitur quod ista substantia que dicitur intellectus materialis nullam habet in sui natura deformis materialibus istis. Et quia forme materiales sunt aut corpus aut forme in corpore, manifestum est quod ista substantia que dicitur intellectus materialis neque est corpus neque forma in corpore; est igitur non mixtum cum materia omnino*".

²⁷ Op.cit., III, 4, 99-105: "*Et cum talis sit dispositio intellectus materialis, scilicet quod est unum entium, et quod potentia est abstracta, et non habet formam materialem, manifestum est ipsum esse non passivum, cum passiva, scilicet transmutabilia, sunt sicut forme materiales, et quod est simplex, sicut dicit Aristoteles, et separabilis. Et sic intelligitur natura intellectus materialis apud Aristotelem*".

²⁸ Op.cit., III, 4, 26-31 : „(...) Aristoteles declaravit hec duo de intellectu, scilicet ipsum esse in genere virtutum passivarum, et ipsum esse non transmutabile, quia neque est corpus neque virtus in corpore. Nam hec duo sunt principium omnium que dicuntur de intellectu".

²⁹ Op.cit., III, 2, 27-32: "*Id est, aut non patitur passioni equali passioni sensus; scilicet, non accidit ei transmutatio similis transmutationi que accidit sensui, sed solum assimilatur sensui in receptione, quia non est virtus in corpore*".

³⁰ Op.cit., III, 14, 44-48: „*Et cum notificavit [Aristoteles] modum passionis in intellectu, et quod equivoce dicitur in intellectu et in rebus materialibus, incepit dare ex rebus sensibilibus exemplum per quod intelligitur ista intentio in intellectu materiali*".

jednak to właśnie receptywność zarówno intelektu jak i władz zmysłowych jest racją podobieństwa między tymi władzami, czego wyrazem będzie odróżnienie intelektu w sensie ścisłym, który obejmuje niematerialną zasadę działań poznawczych, i intelekt w sensie szerszym, który obejmuje także władze zmysłowe³¹, biorące udział bądź to w recepcji poznawczej bądź to w tworzeniu wiedzy³².

O ile racją różnicy intelektu i duszy jest wyakcentowanie przez Awerroesa władz wyznaczonych przez duszę jako pierwszą doskonałość, to z kolei racją różnicy między intelektem a materią jest sam sposób działania władz zmysłowych i intelektualnych, przede wszystkim zaś właściwa władzom zmysłom przemiana samego organu podczas wykonywania aktu. Argumenty przywołane przez Komentatora nie są oryginalne, są właściwie powtórzeniem głównych racji przedstawionych przez Arystotelesa.

5. Podsumowanie. Zawarte w tekście *Komentarza* wyjaśnienia dotyczące intelektu, powiązane z ujęciami na temat struktury bytu, skłaniają do sformułowania kilku uwag podsumowujących.

Pierwszym akcentem, niemal od razu zauważalnym, jest traktowanie filozofii Arystotelesa jako punktu odniesienia. Nie tylko wyraża się to w samej strukturze analizowanego tekstu, będącego przecież komentarzem, ale przede wszystkim w sposobie rozumienia bytu, wyjaśniania jego struktury. W tym sensie myśl Awerroesa jest bardzo mocno osadzona w arystotelizmie. Oryginalność ujęć Ibn Roszda polega natomiast na wprowadzeniu lub wyakcentowaniu zagadnień nieobecnych lub ledwo wspomnianych w myśli samego Arystotelesa. Te własne rozwinięcia Komentatora są związane z dwoma zasadniczymi tematami, to znaczy problemem jednostkowości bytu materialnego oraz natury jako zasady działań, które determinują Awerroesową teorię intelektu.

Awerroes określa byt materialny jako *aliquid hoc*, jako byt ujęty w swej konkretności, szczegółowości. Tak określony byt jest tym, co Arystoteles nazywał substancją, czyli samodzielną strukturą, podmiotującą inne elementy. *Aliquid hoc* jest zatem bytem rozumianym jako swego rodzaju podmiot, swoisty „obszar”, w którym znajdują wszystkie stanowiące byt tworzywa. Z tak rozumianym bytem zostaje niejako zestawiony, porównany intelekt. Zasadniczym problemem dla Awerroesa nie jest wykazanie niematerialnego charakteru intelektu (bo w tej sprawie powtarza on praktycznie bez większych zmian argumentację samego Arystotelesa), lecz problem jednostkowania

³¹ Op.cit., III, 5, 17-22: "Id est, et intendo per intellectum hic virtutem anime que dicitur intellectus vere, non virtutem que dicitur intellectus large, scilicet virtutem ymaginativam, in lingua Greca, sed virtutem qua distinguimus res speculativas et cogitamus in rebus operativis futuris".

³² Op.cit., III, 33, 66-67: „Et oportet scire hoc, quoniam consuetudo est attribuere intellectui virtutem cogitativam”, 81 -82: „et sine hac virtute et virtute ymaginationis nichil intelligit intellectus materialis”.

bytów materialnych, związany przez Komentatora z kwestią powstania bytów. Wydaje się bowiem, że istotą rozważań Ibn Roszda jest swego rodzaju opozycja między wielością, właściwą bytom materialnym, które podlegają powstaniu i zniszczeniu, i intelektem, który nie powstaje i dlatego jest jeden. Problemem nie jest tyle sam fakt powstania i ginięcia bytów materialnych, przeciwstawionych wiecznemu i nieginącemu intelektowi, lecz właśnie fakt wielości bytów materialnych, będącej następstwem powstawania. Intelekt, jako niematerialny, nie podlega zwielokrotnieniu, jest jeden i jednocześnie odrębny od wszystkich bytów materialnych.

Wydaje się, że rozwiązanie zaproponowane przez Ibn Roszda wynika z wyakcentowania przez niego zagadnienia jedności, jako głównej właściwości bytu. Niezależnie bowiem od skomplikowanej historycznej kwestii wpływu na myśl Awerroesa, i szerzej, na całą filozofię arabską, wątków właściwych dla idealizmu metafizycznego, z charakterystycznym dla tego nurtu problemem jedności, to właśnie swego rodzaju „przewycięzenie” wielości bytów materialnych, stwierdzanej w poznaniu, przez podkreślenie jedności intelektu i związanej z tym jego odrębności od substancji materialnych, jest, jak się wydaje, kluczem do zrozumienia wyjaśnień Komentatora.

Źródłem tego napięcia między wielością a jednością zdaje się być sama metafizyka Arystotelesa, której ujęcia przyjmuje Awerroes. Jest ona skupiona wprawdzie na identyfikowaniu substancji jako bytów jednostkowych, ale zarazem ogranicza się tylko do ukazania istoty bytu. To esencjalistyczne ujęcie bytu zostaje wzbogacone o nowe tematy, które nie mieszczą się jednak w takiej formule filozoficznej. Mimo deklarowanej przez Komentatora wierności metafizyce Filozofa, to właśnie te nowe zagadnienia prowadzą w konsekwencji do jej destrukcji. Oddzielenie intelektu od człowieka jawi się w tej perspektywie jako następstwo rozwiązania problemu jedności i wielości bytów tylko w ramach samej istoty.

Wniosek taki zdaje się być ponadto potwierdzony przez drugi charakterystyczny element filozoficznych ujęć Ibn Roszda, jakim jest rozumienie istoty bytu. Awerroes przejmując dokonane przez Arystotelesa opisanie istoty jako kompozycji formy i materii. Niemniej, Awerroes w żadnym miejscu swego komentarza nie nazywa formy aktem substancjalnym, lecz stale określa ją jako „doskonałość” (*perfectio*), co jest również terminem używanym przez Komentatora jako określenie władz. Określenie duszy jako *perfectio* pozwala sformułować wniosek, że dla Awerroesa dusza jest określana przede wszystkim jako zasada władz, jako powód określający specyfikę działań człowieka. Do pewnego stopnia więc Ibn Roszd dopuszcza utożsamienie duszy z jej władzami, a skoro dusza jako pryncypium istoty określa zarazem sam byt, to utożsamienie władz z duszą staje się jednocześnie utożsamieniem władzy lub całego rodzaju władz, na przykład wegetatyw-

nych czy zmysłowych, z całym bytem. W ten sposób różnica między władzami, np. zmysłowymi i intelektualnymi, staje się nie tylko racją ich wyróżnienia od siebie nawzajem, lecz także racją odrębności bytów.

Wydaje się ponadto, że źródłem tych pomyłek jest pomijanie przez Ibn Roszda zagadnienia możności jako pryncypium istoty. Z jednej bowiem strony, możność jako pryncypium dotyczy całego bytu rozumianego jako podmiot określany przez formę. Możliwością może wobec tego być zarówno materia jak i intelekt (niezależnie od tego, że nazwanie intelektu możliwością czy wręcz materialnym odnosi się do jego sposobu działania³³), które są niejako zapodmiotowane w jednym „obszarze”, wyznaczonym i określonym przez duszę. Konsekwencją byłoby więc rozróżnienie kilku perspektyw badawczych dotyczących problemu istoty, jak chociażby istoty jako jednej zasady tożsamości bytu czy istoty ujmowanej ze względu na wyznaczone przez nią władze, traktowane jako jej swoiste części. Z drugiej zaś strony, problem możności związanej z formą i należącej do istoty bytu sugerowałby, aby zagadnienia jedności i wielości bytów, kojarzone ponadto przez Ibn Roszda z kwestią powstawania, nie wiązać bezpośrednio z istotą, nie utożsamiać z jej elementami, lecz potraktować jako ślady mogące wskazać na inne pryncypium bytu, które uzasadni zarówno powstawanie jak i jedność oraz wielość, związaną z odrębnością. To także wymagałoby innego ujęcia istoty, uwzględniającego jednocześnie problem jedności, realności czy odrębności.

³³ Op.cit., III. 4. 6-9: „Cum posuit quo intellectus materialis recipiens debet esse de genere virtutum passivarum, et quod cum hoc non transmutatur apud receptionem, quia neque est corpus neque virtus in corpore”; 26-31: „Aristoteles declaravit hec duo de intellectu, scilicet ipsum esse in genere virtutum passivarum, et ipsum esse non transmutabile, quia neque est corpus neque virtus in corpore. Nam hec duo sunt principium omnium que dicuntur de intellectu”.

ROMANA PATYK

Uniwersytet Śląski w Katowicach

SOKRATES WISZĄCY

Właśnie ukończyli szkołę. Świątują na dachu wieżowca w Houston, piją piwo i odpowiadają na pytania Lelainy, która kręci o nich film. Czy ich ideały wygryają w konfrontacji z rzeczywistością - ze światem ludzi dorosłych? A rzeczywistość ta potrafi być bardzo bolesna. Wkrótce się o tym przekonają. Wkrótce też staną przed dylematem: czy wybrać karierę czy wierność sobie? Jaką postawę przyjmą bohaterowie filmu Bena Stillera *Reality bites* (*Rzeczywistość boli*) Lelaina Pierce i Troy Dyer, by, rozdzieleni tymi wyborami, mogli przełamać rodzące się sprzeczności i „skłócone dążenia”?

Być może odpowiedź tkwi właśnie tutaj, w czterdziestej trzeciej minucie filmu, gdy Troy podaje definicję, której nie potrafiła przytoczyć ubiegająca się o pracę Lelaina. „Prawdziwe znaczenie jest zaprzeczeniem dosłownego” - to definicja ironii rzucona przez Troya. „Boże, gdzie byłeś, kiedy cię potrzebowałam?!” - to reakcja Lelainy. Był i będzie blisko, tak jak blisko bywają te najlepsze rozwiązania.

Troy nie ma problemów ze zdefiniowaniem ironii, gdyż jest urodzonym ironistą. Co więcej, świadomie tę postawę przyjmuje, by chronić i nie sprzedać siebie, swojego „ja”, w świecie rzeczywistości lat 90. ubiegłego wieku. To trochę taki współczesny Sokrates.

Czy świadome „operowanie” ironią jest jedynym, co łączy go z Sokratesem - ironistą przełomu V i IV wieku p.n.e.?

W siódmej tezie dysertacji *O pojęciu ironii* Søren Kierkegaard napisał, że „Arystofanes w swym portrecie Sokratesa był najbliższy prawdy”¹. Czy słusznie? Jako bohater *Chmur* Sokrates na scenę „wchodzi”... wisząc wysoko w koszu. „Depce” w nim „powietrzne szlaki i słońce obziera”²; nie mógłby bowiem zbadać nadziemskich spraw, gdyby umysłu nie zawiesił wysoko nad ziemią. Jest niechlujem i krętaczem. Jako nauczyciel i przywódca szkoły bluźni ze swymi uczniami bogom, czcząc jedynie Chmury - boginie próżniaków, dające mądrość i sztukę obalania tez przeciwników. Pustka w górze, chmury i język to jedyna trójca boska, jaką uznają³. Sokrates, przedkładaający sprawność języka i uczący jej za pieniądze, jak sofista?! Gdzie tu prawda portretu? Jak ma się do tego Platoński obraz mistrza i mędrca oraz rewelacyjne - co prawda, aż do przesady - świadectwo Ksenofonta?

¹ S. Kierkegaard: *O pojęciu ironii*, tłum. i posłowie A. Dąkowska. Warszawa 1999, s. 9.

² Arystofanes: *Chmury*, w: Idem: *Komedie*, tłum. i oprac. S. Srebrny. Warszawa 1962, s. 228.

³ Zob. Ibidem, s. 243.

Nie miejsce tu jednak, by podważać czy bronić któregośkolwiek ze świadectw - to zadanie biografów. Nieodosobnionym będzie stwierdzenie, że w postawie ironisty mieści się zarówno Sokrates Platona - człowiek poszukujący, który „wie, że nic nie wie” i chce dotrzeć do wiedzy prawdziwej, jak i piniacz Arystofanesa oraz mentor Ksenofonta. Nie tylko dlatego, że, jak zauważa Izaak Passi w swej *Powadze śmieszności*, każdy z autorów wskazuje na „dwoistość osobowości i myśli Sokratesa - osobowości poważnej i drwiącej zarazem, otwartej i skrytej, oraz myśli biegnącej równolegle ścieżką prawdy i zwątpienia”⁴, ale i ze względu na dwoistość tkwiącą w istocie samej ironii: „Natura Sokratesa ujawnia się wówczas, gdy ukazuje on przeciwieństwo między tym, jaki człowiek jest, a jakim się jawi. Ma to związek z istotą prawdziwej ironii - jej dwoistym charakterem, w którym komiczność łączy się z powagą”⁵. Jak pokazywał w swych książkach Pierre Hadot, dla starożytnych filozofów ich życie, myśl, dzieła stanowiły jedność, nierozrwalną całość. Sposób życia był związany z dyskursem filozoficznym tak bardzo, że warunkował jego treść⁶.

Ową wielo- (a przynajmniej „dwu-”) aspektowość ironii ujmują autorzy definicji ironii sokratejskiej - od tych, „nieformalnych”, które, wywodząc ją ze starożytnej Grecji, określają jako: „ironię dobrotliwą, będącą rezultatem ignorancji podmiotu biorącego udział w dyspucie świadomego swej niewiedzy, wyrażającą się w zadawaniu naiwnych pytań (Sokrates pytał np. polityków o definicję... polityki), prowadzących do ujawnienia powierzchowności racji przeciwnika i w konsekwencji docieranie do prawdy”⁷, do tych poważnych i naukowych, jak ta ze *Słownika terminów literackich*. Jego autorzy definiują ironię sokratyczną jako: „zasadę przeprowadzania dysputy charakterystyczną dla postawy filozoficznej i nauczycielskiej Sokratesa, który udając naiwność i prostotę, pozornie poszukiwał u swego rozmówcy wiedzy, a w istocie, poprzez kolejne pytania, uprzytamniał mu jego niewiedzę, tym samym umożliwiając dotarcie do prawdy”⁸.

Czym jest ironia sokratejska? Wiele o niej napisano, wiele razy definowano, ale nie ma zgodności ani co do jej klasyfikacji, ani do określenia choćby jej charakteru (np. klasycyzm angielski traktował ją wyłącznie jako chwyt retoryczny polegający na przyganie przez pochwałę). Wiele z tych prób

⁴ I. Passi: *Powaga śmieszności*, tłum. K. Minczewska-Gospodarek. Warszawa 1980, s. 270.

⁵ J. A. Thomson: *Irony. An Historical Introduction*. London 1926, s. 166. Cyt. za: Ibidem, s. 270-271.

⁶ Zob. P. Hadot: *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański. Warszawa 1992 i *Filozofia jako sposób życia*, w: Idem: *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański. Warszawa 2000.

⁷ A. Grzegorzczak: *Kochanek prawdy. Rzecz o twórczości Alberta Camusa*. Katowice 1999, s. 237.

⁸ M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński: *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński. Wrocław - Warszawa - Kraków 1998, s. 222-223.

przypomina działania akrobaty lub ślepcy, usiłującego znaleźć pewność i oparcie na niepewnym gruncie. Na przykład D. S. Muecke, podejmując (nie pierwszą zresztą) próbę klasyfikacji ironii, nie wystarczają „stopnie”, tworzy też dodatkową typologię jej „odmian”. Ironię Sokratesa umieszcza na stopniu, który nazywa „ironią prywatną”⁹. Ironia prywatna stanowi trzeci stopień (obok ironii ukrytej i jawnej) klasyfikacji według kryterium jawności prawdy, która została ukryta. Ironia ta jest niedostrzegalna zarówno dla jej „ofiary”, jak i innych osób. Cztery odmiany ironii autorka wyróżnia, rozpatrując rodzaje związków łączących ironistę i ironię, co daje: ironię bezosobową, autoironię, ironię naiwną i ironię udratyzowaną. I choć o Sokratesie badaczka wspomina tylko przy okazji drugiej z nich („samouważająca”, w której ironista wprowadza na scenę samego siebie pod postacią osoby niedouczonej, wierzącej, że interlokutor może go czegoś nauczyć), spełnia ona także warunki pierwszej z odmian - bezosobowej, w której osoba ironisty usuwa się niejako w cień; ważny jest tu przedmiot rozmowy, a nie osoba, persona mówiącego.

Źródło ironii Sokratesa można widzieć w jego racjonalizmie (tak jak czynił to np. Ortega y Gasset); można też interpretować ironię sokratejską jako reakcję na działalność sofistów i wywodzić ze sprzeciwu wobec ich twierdzeń. Sokrates widział zagrożenie, tkwiące w głoszonym przez nich relatywizmie i konwencjonalizmie. Obawiał się ich przyjęcia przez system rządowy. Gdy nie istnieje obiektywne dobro, człowiek może wszak czynić wszystko. Uważał, że wielkość państwa zależy od wielkości jego obywateli. Przede wszystkim zwrócił uwagę na paradoks tkwiący w tym, że w większości przypadków ludzie, decydujący o kształcie Aten nie wiedzą, czym jest to, co stanowi przedmiot ich działań. Jako że dla Sokratesa „Wiedzieć, czym jest dana rzecz, to znaczy móc powiedzieć, czym ona jest”¹⁰, pytał zatem i żądał podania jego definicji. I tak, okazywało się na przykład, że sędzia, który mówi, że wie, czym jest sprawiedliwość, nie potrafi podołać próbie zdefiniowania tego pojęcia - próba ta prowadziła go do sprzeczności i absurdalnych treści. Podstawowe i wydawałoby się - elementarne pojęcia, które w swej przymiotnikowej formie nie sprawiały większego kłopotu (choćby z podaniem przykładu zachowania czy postawy określanych danym mianem), po wymianie formantu przyrostkowego na „-ość” (rzeczowniki odprzymiotnikowe) stawały się problemami „nie-do-pojęcia”...

Sokrates odkrywał tu wielkie „królestwo pozorów”, w którym najbardziej niebezpiecznym człowiekiem jest nie ten, który nie wie i ma tego świadomość, ale ten, który nie wie, lecz wydaje mu się, że wie (jego działa-

⁹ D. S. Muecke: *Ironia: podstawowe klasyfikacje*. „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 1, s. 260.

¹⁰ I. Krońska: *Sokrates*. Warszawa 1983, s. 79.

nie cechuje przypadkowość; nie próbuje dociekać, jak jest naprawdę): „Nie wiedząc czegoś, myśleć, że się wie. Bodaj że stąd się u nas wszystkich biorą wszelkie błędy naszego umysłu”¹¹. Sokrates zastanawiał się, jak zaradzić owemu paradoksowi. Ratunkiem miało być wspólne dochodzenia do możliwej prawdy. I choć rozmówcy, przyparci do muru, albo nie chcieli dalej rozmawiać, albo uciekali jak kapłan Eutyfron, nie ustawał w wysiłku realizacji swej misji - od boga danej - i nie rezygnował z postawy ironisty. Zaznaczymy jednak od razu, że, mimo pierwiastka „nadziemskiego”, który obecny jest w ironii Sokratesa, nie można ograniczać jej do interpretacji wyłącznie w kategoriach idei transcendentalnej (mimo, iż wskazaniami daimóniona najpierw Ksenofont, a potem za nim Diogenes Laertios, tłumaczą postępowanie Sokratesa). Dla naszych rozważań ironia istotna jest przede wszystkim jako postawa filozoficzna, ale i zarazem ściśle określona metoda (a na pewno: coś więcej niż retoryczny czy też erystyczny chwyt). To metoda w służbie nadrzędnego celu: Prawdy.

Pierwszym etapem Sokratesowego dochodzenia do prawdy było zbijanie wiedzy pozornej - przekonania, że się wie to, czego się nie wie (αμαθία). Etap ten wyznaczała tzw. metoda elenktyczna, metoda oczyszczania. Warunkiem wiedzy było uzyskanie „niezachwianej pewności”, że... „wiem, że nic nie wiem”. Po tej swoistej *katharsis* Sokrates stosował metodę maieutyką - akuszerską, rodzenia. Sokrates z dumą przyjmował rolę położnika pomagającego prawdzie rodzić się poprzez indukcję w dialogu.

Irena Krońska ograniczyła rolę ironii do pierwszego etapu dialogu. Maieutyka to już sztuka dla wybranych - „tych, w których drzemie jakiś skarb i którzy w równym stopniu jego uczą, jak sami się uczą od niego”¹² - wskazanych przez samego *daimóniona*. Wobec tych, którzy „żadnego skarbu w sobie nie mieli (...) nie stosował maieutyki, lecz ironię i metodę elenktyczną” - pisała w rozdziale o metodzie sokratycznej i „wiedzy o niewiedzy”¹³. Ironia Sokratesa nie jest jednak tylko „zasadą czystej negacji” czy też „czystą siłą burzącą”¹⁴, o co posądzano ją już w starożytności. W swym przejawie zewnętrznym, co prawda, bezsprzecznie negatywna, ma też głębszą, pozytywną stronę, jaką jest szukanie odpowiedzi, prawdy, sprawiedliwości, mądrości; jest realizacją pewnego ideału.

Nie sposób zatem nie dostrzegać roli ironii na każdym etapie metody sokratycznej. Podkreślał to również Giovanni Reale, pisząc, że ironia „stanowi istotę metody sokratejskiej i całą ją przenika, dlatego «ironią» można po prostu nazywać dialektykę sokratejską jako taką. Ponieważ zaś - wed-

¹¹ Platon: *Sofista*, 229C, w: Idem: *Sofista. Polityk*, tłum. W. Witwicki. Warszawa 1956, s. 27.

¹² 1. Krońska: *Sokrates.*, wyd. cyt., s. 85.

¹³ Ibidem.

¹⁴ I. Passi: *Powaga śmieszności*, wyd. cyt., s. 271.

ług Sokratesa - nie ma filozofii bez dialogu, można uznać, że *ironia stanowi sam rdzeń sokratejskiego filozofowania*"¹⁵.

Ironia jest od początku do końca obecna w dialogu. Już choćby tylko w rozumieniu Arystotelesowskim, który w *Etyce nikomachejskiej* definiuje ją jako postawę „udanej skromności”, zaprzeczającej posiadaniu zaszczytnych zalet i umniejszającej je oraz sytuuje ją na przeciwnym biegunie niż postawa blagiera, kłamcy, który „pragnie wzbudzić mniemanie, iż posiada właściwości zaszczyt mu przynoszące, chociaż ich nie posiada, lub że je posiada w większej mierze, aniżeli to rzeczywiście ma miejsce”¹⁶. Pośrodku jest człowiek prawdomówny - nie udający niczego i pozostający „w zgodzie z prawdą w życiu i słowach, przypisując sobie te właściwości, które istotnie posiada, i ani ich nie powiększa, ani nie umniejsza”¹⁷. Co ciekawe, tylko on nie zasługuje na nagane, tak jak zasługują na nią reprezentanci obu skrajnych postaw. Tak więc krytyka Sokratesowej ironii? Niecałkowicie, bo umniejszanie prawdy zdaje się stosowniejsze od ciężkiej do zniesienia przesady, zwłaszcza jeśli nie służy ono rzeczom i celom blahym. Arystoteles wymienia tu właśnie Sokratesa jako przykład osoby o takiej „postawie do zaakceptowania”: „Ludzie udający skromnych, którzy umniejszają swe zalety, objawiają wyższą kulturę, gdyż zdają się umniejszać je nie dla korzyści, lecz dla uniknięcia przesady; i oni również zapierają się najbardziej tego, co przynosi rozgłos, jak to było zwyczajem także Sokratesa⁸. Sokrates to chlubny wyjątek, ironię bowiem Arystoteles przedstawiał zwykle jako przykład negatywnej postawy, pisząc, że jest rodzajem pogardy¹⁹.

Mechanizm sokratycznej ironii prześledzić możemy na podstawie pism Platona. Brak zapisów własnych Sokratesa na ten temat zdaje się być nie tylko rezultatem programowego „niepisania”. Ironia jest czymś, co zdarza się w żywej rozmowie, w dialogu (διαλογος), w kontakcie z drugim człowiekiem²⁰. Podobnie jak w obszarze moralności i rozważań o dobru, także tu interesował Sokratesa akt działania, poznawania, zdobywania wiedzy. Nie

¹⁵ G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński. Lublin 1993, s. 376.

¹⁶ Arystoteles: *Etyka nikomachejska*, 1127a 27-29, tłum., wstęp i komentarz D. Gromska. Warszawa 1996, s. 163.

¹⁷ Ibidem, 1127a 31-33, s. 163-164.

¹⁸ Ibidem, 1127b 27-30. s. 164-165.

¹⁹ Arystoteles: *Retoryka*, 1379b 32-33, w: Idem: *Retoryka - Poetyka*, tłum., wstęp i komentarz H. Podbielski. Warszawa 1988, s. 151.

²⁰ Warto wspomnieć o ogromnej roli dialogu sokratycznego dla rozwoju dialogowości (podstawowa forma funkcjonowania języka), na którą wskazał M. Bachtin. Dialog sokratyczny wywodzono z tradycji ludowo-karnawałowych, gdzie „łączył powagę ze śmiechem i był swoistą formą dochodzenia do prawdy, znajdującej się zawsze «między ludźmi»” (S. Sławiński (red): *Słownik terminów literackich*, wyd. cyt., s. 100). Bachtin zwrócił też uwagę na duże znaczenie sytuacji fabularnej, w której osadzeni są uczestnicy dialogu sokratycznego (zob. M. Bachtin: *Problemy poetyki Dostojewskiego*, r. IV, 1970).

sposób zatrzymać na papierze czegoś, co jest dynamiczne, co rodzi się w tej swojej dramie²¹. Pismo zatrzymuje i ujednoznacznia²², ale i poprzez powszechność dostępu naraża na niewłaściwe odczytania, a gra ironii polega wszak na operowaniu wieloznacznością, a ponadto cechuje ją elitarność, gdyż nie każdy jest predysponowany do jej właściwego odczytania: „W pewnym stopniu bowiem, Faidrosie, pismo ma coś osobliwego i doprawdy podobnego do malarstwa. Albowiem jego płody przedstawiają się jakby żywe, jeżeli jednak zapytać je coś, one bardzo dostojnie milczą. Podobnie też i mowy. Myślałbyś, że one niby mówią coś mądrego, jeśli byś jednak - chcąc się nauczyć - zapytał o coś z tego, co zostało powiedziane, one zawsze wyrażają jedno i to samo. Gdy się je zaś raz napisało, cała mowa zwraca się wszędzie, zarówno do tych, którzy są z tym obeznani, jak - tak samo - do tych, którym nic nie pomoże, i ona nie wiem, do kogo warto przemawiać, do kogo zaś nie”²³. Nie sposób ironizować, nie znając lub też nie zakładając adresata ironicznych zabiegów. Zapisana, niekontrolowana ironia może zostać zaprzepaszczone, stracić swą nadrzędną rację i cel, jakim jest (co już wielokrotnie podkreślaliśmy) zrozumienie, poznanie, docieczenie prawdy.

Ironia zatem zdarza się w mowie. Myliłby się jednak ten, kto uznawałby ją za chwyt retoryczny. Sokrates daleki był od pochwał sztuki przekonywania. Nie tylko dlatego, że mowa retora stawiała na słusność, a nie na prawdę, piękno, dobro i sprawiedliwość, ale i dlatego, że... była zazwyczaj długa i rozwlekła. Sokrates lubił zwięzłe i jednoznaczne odpowiedzi na krótkie pytania. I takich wymagał od swoich rozmówców - tych, których udało mu się wciągnąć w dobrotliwe „szpony” swej ironii.

Przykład takiego dialogu znajdujemy w znanym fragmencie I księgi Platńskiego *Państwa*. Sokrates przyjmuje postawę ignoranta, który nie wie, czym jest sprawiedliwość, a sprawiedliwość to wszak rzecz ze wszech miar doniosła. Żąda od rozmówców podania jej definicji. Początkowo wydaje się to rzeczą prostą: „mówić prawdę i oddawać, co się wzięło”²⁴. Ale komu i czemu co oddaje? - pyta Sokrates. No i czy zawsze? „Zawsze” to charakterystyczny i ciągle powracający element Sokratesowej ironii. Podobnie jak, wskazywane przez Włodzimierza Szturca, ironiczne połączenie „tylko” i „ale”, które powoduje, że każde zdanie jest zarazem zamknięte i otwarte - do-

²¹ Być to w istocie uczestniczyć, czyli być w relacji do czegoś - to ujęcie Platona z czasów *Fileba*, ale to także charakterystyka ironii. Nie ma ironii bez relacji, bez: jej nadawcy, obiektu, odbiorcy (nawet, gdy założeniem jej jest programowa „skrytość”); bez jej odczytania i zrozumienia.

²² L. Nelsen, pisząc o zaletach metody sokratycznej jako formy uczenia, także większy walor przyznał „dialogowi żywych ludzi”: „Dialogi, które się zapisuje, tracą swe pierwotne życie jak kwiaty w błazanej puszczy botanika” (L. Nelsen: *O sztuce filozofowania*. wybór, tłum. i przedmowa T. Kononowicz i P. Waszczenko, Kraków 1994. s. 175.).

²³ Platon: *Faidros*, 275 D-E, tłum., wstęp, komentarz i skorowidz L. Regner. Warszawa 1993, s. 76.

²⁴ Platon: *Państwo*, tłum., wstęp i objaśnienia W. Witwicki. Warszawa 1994, tom 1, s. 25.

pomina się kolejnych zdań, uściślających jego treść. Nie tylko poszczególne zdania, ale i cała wypowiedź łączy się na zasadzie „tylko... ale”. Ważne jest zwłaszcza to pierwsze: „Owo «tylko» wydaje się zarazem najbardziej znaczące. Obejmuje przecież i nazwę właściwą postawie ironisty (tylko „udawana skromność”, chęć zabawy, umniejszenie własnych możliwości), i temat wypowiedzi (argumenty i tematy czerpał Sokrates ze świata dobrze znanego, niższego, konkretnego, a nawet prymitywnego, nie sięgając abstrakcji), i sposób wypowiedzi (niby mało znaczące, mimochodem wypowiedziane kwestie), i wreszcie wagę konkluzji (prawda Sokratesa jest „niczym” wobec obiektywnej prawdy, jeśli taka w ogóle istnieje)”²⁵.

Sprawiedliwość to sztuka, która „przyjaciółom i wrogom oddaje pożytki i szkody”²⁶ - odpowiada na pytania Sokratesa Polemarch, powołując się tu na greckiego poetę Simonidesa. Dalszy bieg dialogu już nie pozwala ludzić się, że Sokrates pozostawi na definicji pojęcia pochodzącej od poety choć jedną „suchą nitkę”.

Do wykazania jej mętności i pozornej prawdy służą kolejne pytania i uściślenia. Sprawiedliwość to praktyczna umiejętność - najbardziej przydatna podczas wojny, choć pożyteczna także i w czasie pokoju. Służy wówczas do osiągnięcia pomyślności interesów, a zwłaszcza do pilnowania pieniędzy, gdy... leżą niepotrzebne w depozycie. Sprawiedliwość okazuje się więc niczym tak poważnym, jak to się na początku zdawało. Jeżeli to jest właśnie coś potrzebnego do rzeczy niepotrzebnych”²⁷ - z ironią zauważa Sokrates i wnioskuje z tego dalej, że na miano sprawiedliwego zasługuje ten, kto zarówno najlepiej potrafi pieniądze pilnować, jak i je kraść (przypomnijmy: sprawiedliwy to ten, kto przynosi korzyść przyjaciółom, a szkodę - wrogom). Nie porzucając swej maski dobrotliwości, Sokrates prowadzi rozmówców dalej. Często mylimy się w ocenie przyjaciół i wrogów, dlatego możemy nieświadomie przynosić ludziom złym, a szkodzić - dobrym. Tym samym definicja sprawiedliwości jako pewnej praktycznej umiejętności się załamuje.

Uczestnicy dialogu próbują jeszcze ją ratować, szukając definicji przyjaciela i nieprzyjaciela. „Sprawiedliwie jest dobrze czynić przyjacielowi, dlatego że dobry, a nieprzyjacielowi - szkodzić dlatego że zły”²⁸ - powiada Polemarch. Ale i to jest nie satysfakcjonujące. I to twierdzenie jest nie do przyjęcia. Podobnie jak kolejne i kolejne, które Sokrates - znakomity heurysta, biegle operujący anakrezą - „wymusza” przez odpowiednio zadane pytania. I to tylko po to, by w następnych zdaniach je... obalić.

²⁵ W. Szturc: *Ironia romantyczna*. Warszawa 1992, s. 24.

²⁶ Platon: *Państwo*, wyd. cyt., s. 27.

²⁷ Ibidem, s. 30.

²⁸ Ibidem, s. 32.

Sokrates pyta: czy jest jednak rzeczą człowieka sprawiedliwego, żeby szkodził komukolwiek? Wydaje się, że złym tak, ale czy ktokolwiek robi się lepszy od wyrządzania mu szkody? Wydaje się, że przeciwnie - staje się gorszy. A więc sprawiedliwość sprawiedliwych sprawia, że ludzie stają się niesprawiedliwi jeszcze bardziej! A to wszak czynność człowieka niesprawiedliwego. Nigdy nikomu sprawiedliwość jako rzecz dobra i zaszczytna nie może szkody wyrządzać! Kolejny z wariantów definicji sprawiedliwości okazuje się zatem nieodpowiedni.

Przyląpany przez Trasymacha na ironizowaniu („O, Heraklesie! Oto jest ta zwyczajna ironia Sokratesa! Ja to już przedtem zapowiadałem tym tutaj, że ty z pewnością odpowiadać nie zechcesz, będziesz się bawił ironią i wszystko inne raczej będziesz robił, niżbyś odpowiadał, jeżeli cię ktoś o coś zapyta”²⁹) Sokrates pozornie wycofuje się z dyskusji, jednak jeszcze do niej powróci i będzie ironizował dalej, obalając w kolejnych etapach definicję tegoż Trasymacha i pokazując, że, wbrew zdaniu tego ostatniego, droga ironii nie jest „drogą łatwizny”, pustym i pozbawionym treści przeczeniem, po którym nie następuje żadne twierdzenie³⁰.

Słowa Trasymacha są pierwszymi wśród głosów krytyki, jakie później się odezwą. Zawierają też to, co stanowi sedno większości sporów, jakie narosły wokół ironii Sokratesa: z jednej strony - od czasów starożytnych począwszy - badaczy, zwłaszcza filozofów i teologów (doszukujących się znamion boskości w postaci Sokratesa) zachwycała jego postawa jako myśliciela prowadzącego dialog, a z drugiej - sprawiała trudności w ocenie jego postawa jako ironisty³¹. Czy „udane oszustwo” - pytano - nie jest w istocie zwykłym i zasługującym na naganę kłamstwem? Wątpliwości związane z etyczną oceną Sokratesowej ironii dostarczał także fakt łączenia przez niego w dialogu tego, co wzniosłe z tym, co pospolite: pojęć ogólnych i szczegółowych przypadków. „Poszukiwanie prawdy pomiędzy ludźmi wyrażającej się w jasnym języku”, demokratyzowanie prawdy i mówienie o sprawach ludzkich w ludzkim języku³² - nie wszystkim, a zwłaszcza tym, którzy pragnęli zachować elitarność i hermetyczność dyskursu filozoficznego, przypadło do gustu.

Oburzenie Trasymacha powoduje też błędne, moim zdaniem, interpretacje sokratejskiej ironii. Takie jak ta Heinricha Maiera, który opisuje ją w kategoriach żartu i kpiny: „Jej zasadniczy ton stanowi przeprowadzana z pozycji wyższości kpina z ludzi, żartobliwa igraszka, w której jednak można dostrzec pewne swoiste lekceważenie rozmówcy [lepiej byłoby powie-

²⁹ Ibidem, s. 36.

³⁰ Zob. I. Passi: *Powaga śmieszności*, wyd. cyt., s. 272.

³¹ O sporach wokół ironii Sokratesa zob. w: W. Szturc: *Ironia romantyczna*, wyd. cyt., s. 9-28.

³² Zob. Ibidem, s. 35-37.

dzie: tego, co rozmówca zakłada], albo przynajmniej chęć obniżenia wysokiego mniemania, jakie mógł on mieć o sobie i bawienia się jego kosztem. W żarcie Sokrates przywdziewa w słowach lub czynach jakąś maskę, udaje, że jest zapamiętałym przyjacielem rozmówcy, że podziwia jego zdolności i zasługi, że prosi go o radę lub pouczenie i tak dalej. Równocześnie jednak stara się o to, aby dla kogoś, kto obserwuje dokładniej, to udawanie dało się zauważyć. Nigdy też w tej grze nie brakuje wyciszonego tonu powagi, aczkolwiek często tę szczyptę powagi odkryć można jedynie w celu, któremu żart ma służyć. Cel ten jest jednak zawsze poważny. W istocie bowiem jest to ten sam cel, do którego zmierzało całe działanie Sokratesa: ironia Sokratesa jest istotnym środkiem dialektyki moralnej³³. Sokrates na pewno nie bawi się rozmówcą. Nieuzasadnionym jest twierdzenie, że stara się swą grą ujawnić (jego ironia nie chce wyjść na jaw; ma być „niedostrzegalna” - tak, jak zauważała to wspomniana wyżej D. S. Muecke). Sokrates „nie mruga okiem” do obserwatorów. A ton powagi nie jest wyciszony - głośno pobrzmiwa w dialogu i nie można przypisywać jej wyłącznie „wysokiemu” celowi.

Wróćmy jednak do naszego przykładu - do Platońskiego dialogu i podjętego na jego przykładzie „rozbioru” metody sokratycznej. Doniosłe pojęcie sprawiedliwości okazuje się przy próbie jego zanalizowania mętne. Choć każdy się nim posługuje, nikt nie wie, ani czym jest, ani na czym polega, ani jaki jest jego zakres. Jest zbyt ogólne, a twierdzenia, do jakich prowadzi się nie do przyjęcia. To pierwszy etap - zbijania pozoru wiedzy i przekonania o słuszności głoszonych tez. Znajdujemy w tym fragmencie *Państwa* wszystkie jej wyznaczniki.

Elenchos to metoda negatywna i krytyczna. Sokrates udaje niewiedzę. Stwierdzenie niewiedzy pełni tu funkcję ironiczną, zarówno wtedy, gdy dotyczy prawd wykraczających ponad wiedzę ludzką (np. związanych z transcendencją), jak i szczegółowych zagadnień, które Sokrates dobrze zna. W pierwszym przypadku ironia tkwi w sugestii, iż rozmówca dysponuje większą wiedzą w danej materii (choć w rzeczywistości co najwyżej równie wiele nie wie), w drugim - w „klasycznym” można by rzec - maskowaniu, ukrywaniu stanu faktycznego. I w jednym i w drugim przypadku efekt jest zawsze ten sam: krzesa iskrę rozpoczynającą dialog³⁴.

Tak więc Sokrates udaje ignoranta w danej kwestii i pozornie przyjmuje to, co mówi interlokutor, komplementuje odpowiedź, a następnie wypunktowuje - i to ustami swych rozmówców - jej słabości. Zmusza do wprowadzania poprawek, które wypaczają jej początkowy sens. Wytyka absurdalność każdej z prób ratowania kształtu definiowanego pojęcia,

³³ H. Maier: *Socrate*, II, s. 76 nn., cyt. za: G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*, wyd. cyt., s. 375.

³⁴ Zob. G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*, wyd. cyt., s. 374.

a zbijając każdy nowy argument, wykazuje pozorność wiedzy swego adwersarza. W ten sposób Sokrates odkrywa świat $\delta\omicron\zeta\alpha$. Stopniowo prowadzi rozmówcę do uświadomienia sobie własnej ignorancji; do owego „wiem, że nic nie wiem”, które jest zarazem „meta”, jak i „punktem startowym” - na drodze do królestwa *aletheia*. A wszystko to po to, by dokonało się przejście od rzemieślnika do mędrca - od umiejętności do wiedzy, która wszak jest nadrzędnym celem rozwoju człowieka. Metoda sokratyczna jest przeciwieństwem metody dogmatycznej - Sokrates nigdy nie podaje gotowych prawd, nie przyjmuje założeń i aksjomatów.

Postawiony pod „murem absurdu” rozmówca zazwyczaj nie chce iść dalej. Nierzadko jedyne wyjście widzi w ucieczce, ale i tu pomaga Sokratesowi ironia. Tak jak w *Eutyfronie*, gdy tytułowy wieszczek chce uciec, tłumacząc się brakiem czasu. Sokrates skarży się wówczas, z ironią (umniejszanie siebie - podnoszenie walorów innych) w te słowa: „Co ty robisz przyjacielu! Strąciłeś mnie ze szczytu nadziei i odchodzisz! Ja się tak spodziewałem od ciebie nauczyć, co zbożne, a co nie, i uwolnić się od skargi Meletosa; wykazać mu, żem się przez Eutyfrona zrobił mądry w rzeczach boskich i nigdy już nie będę strzelał głupstw w tych sprawach ani nowinek szerzył, i poza tym całe życie moje byłoby lepsze”³⁵. Sokrates w taki sposób, sprawnie posługując się protreptyką, dodaje otuchy i zachęca do dalszej rozmowy.

Jeśli rozmówca pozostaje, wkracza z Sokratesem w kolejny etap dialogu - etap narodzin wiedzy prawdziwej. Tb ostrze ironii może nie jest tak widoczne, ale wciąż „błyszczący w cieniu”. Metoda maieutyczna bowiem to metoda pozytywna, budująca. Ironistą używa tu na przemian synkrezy i anakrezy - synkrezy, zestawiając różne punkty widzenia w danej sprawie i anakrezy, prowokując do mówienia i wymuszając odpowiedni kierunek rozmowy³⁶.

I tak: chcąc określić, czym jest sprawiedliwość, rozmówcy wymieniają przykłady czynów sprawiedliwych i niesprawiedliwych (ironia jest tu więc także sposobem porządkowania tego, co chaotyczne i przypadkowe w posiadanej wiedzy). Rozmówcy szukają elementów wspólnych w czynach sprawiedliwych i tego, co jest w nich jednostkowe. Elementy wspólne mogą mianowicie wejść w obręb możliwej definicji, do której wystarczy już tylko dodać strukturę języka (gramatykę) i logikę. Właśnie: „możliwej”, bo sam Sokrates nigdy nie wyciąga ostatecznych konkluzji, nie daje odpowiedzi, nie formułuje prawd. I tu tkwi chyba największa ironia Sokratesa i istota jego gry z rozmówcą. Ironiczna polemika Sokratesa to w efekcie zawsze tylko

³⁵ Platon: *Eutyfron*, w: Idem: *Wybór dialogów. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton*, tłum. W. Witwicki. Warszawa 1995, s. 40.

³⁶ Zob. W. Sztur *Ironia romantyczna*, wyd. cyt., s. 33 i *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, wyd. cyt., s. 100.

dotykanie prawdy, balansowanie w jej pobliżu, zbliżanie się doń z różnych stron i perspektyw. We wczesnych dialogach Platona, przedstawiających ironizującego Sokratesa, rozmowa kończy się zawsze aporetycznie - „bezwysięcowo”³⁷. Może to wynikać z dwoistości ironii, która, jak pamiętamy, wyraża coś innego niż znaczą jej słowa, ale i z charakteru relacji człowiek - prawda oraz samej wiedzy.

Pobrzmiwa tu Platónskie spojrzenie na relację człowiek - prawda: Sokrates Platona jest świadomy tego, że jego wiedza jest tylko częścią prawdy, która może być odkryta w rozmowie⁸.

Wspólne dochodzenie do prawdy jest równocześnie dochodzeniem do samowiedzy, gdyż prawda w każdym z nas drzemie. Tak długo jednak, jak długo w naszej duszy pozostawać będą fałszywe zdania albo sądy, tak długo nie będziemy mogli uniknąć kłopotów na drodze do osiągnięcia prawdy, do jej w duszy poczęcia³⁹. Jest to samowiedza szczególna, bo dająca prawdę obiektywną, prawdę o powszechnej ważności⁴⁰. Pobrzmiwa tu znany Sokratesowi napis na frontonie świątyni delfickiej: *Poznaj samego siebie*, a poznasz „prawdziwe znaczenie” - które nierzadko jest zaprzeczeniem tego dosłownego (*sic!*). To nie tylko punkt wokół, którego obracają się Sokratejskie rozważania o dobru i cnocie, ale i poznaniu. Dla Sokratesa wszak cnota nie jest niczym innym jak wiedzą (tak jak wiedzy można się jej nauczyć). Ten, kto wie, jest dobry. Złe działanie wynika z niewiedzy, co jest dobre. Nikt świadomie nie czyni zła. To podstawowe i powszechnie znane tezy Sokratejskiego intelektualizmu etycznego.

Jak podkreśla Giovanni Reale, Sokrates, choć niewątpliwie stosował wnioskowanie indukcyjne, nie mógł pokusić się o definicje ogólne, gdyż nie dysponował zapleczem niezbędnych kategorii logicznych i metafizycznych, formujących się od *Państwa* Platona i nabierających kształtu dzięki Arystotelesowi. Ponadto metoda sokratyczna miała przede wszystkim cele etyczne i wychowawcze, Sokrates chciał „wprawić w ruch cały proces iro-

³⁷ Jak zauważyła H. Arendt, nie tylko aporetycznie, ale często powrotem do punktu wyjścia: „Rozumowanie albo prowadzi donikąd, albo też zatacza kręgi. Aby dowiedzieć się, czym jest sprawiedliwość, trzeba dowiedzieć się, czym jest poznanie, a aby to wiedzieć, trzeba mieć wcześniejszą, nie sprawdzoną ideę wiedzy. (...) Żaden z argumentów, *logoi*, nie jest trwały, zataczają one kręgi. A ponieważ Sokrates zadając pytania, na które nie zna odpowiedzi, wprawia je w ruch, więc kiedy twierdzenia wykonują pełny obrót, powracają do punktu wyjścia” (H. Arendt: *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, przedmowa M. Król. Warszawa 1991, s. 233-234).

³⁸ Owo rozdarcie wynika także z problemu, na który zwrócił uwagę Kierkegaard: z niemożności spotkania esencji z egzystencją. Myślimy zawsze „do tyłu” (*logos*, esencja - dotyczą przeszłości - pozytywiści również zgadzali się z tym), a żyjemy - „do przodu” (egzystencja).

³⁹ Zob. Platon: *Sofista*, 236E, wyd. cyt., s. 41.

⁴⁰ Z tym nie zgodziłby się przywoływany już przez nas Kierkegaard, który twierdził, że prawd jest tyle, ile ludzi (nie ma normy, *logosu*).

niczno-maieutyczny, nie zamierzał natomiast bynajmniej budować logicznych definicji⁴¹. Jedynie wtórnie jego metoda służyła logice i gnozeologii.

Ironia staje się natomiast istotnym elementem przejścia od filozofii przyrody do filozofii człowieka - człowieka-podmiotu szukającego sensu, wyrażającego wątpliwości i stawiającego pytania o zasadnicze kwestie dotyczące bytu, poznania, transcendencji etc. Staje się metodą „ćwiczenia duchowego” nie tylko w znaczeniu epikurejskim, jako narzędzie rozwiązywania problemów (a więc pogłębiające wiedzę teoretyczną), ale i terapią dla duszy.

Dlaczego Kierkegaard napisał, że „Arystofanes w swym portrecie Sokratesa był najbliższy prawdy”? Czy przekonały go o tym argumenty badaczy, widzących w postaci scenicznej rzeczywistego historycznego Sokratesa? Na pewno nie. Kierkegaard odkłada je na bok i zwraca się do samego dzieła. Istotniejsze jego zdaniem jest to, co dzieje się na scenie, a właściwie kilka metrów ponad nią. W „grze chmur”, które są niczym i wszystkim - mimo całej „nieskończonej możliwości bycia czymkolwiek”, są tylko przypadkowymi kształtami mgły. Sokrates Arystofanesa wie o tym. Nie oddaje czci kształtom (predykatom), jakie przybierają chmury; wie, że nie postać, ale idea, która się za nią kryje jest istotna. Dlatego Sokrates wznosi się nad ziemię, ponad rzeczywistość pozoru. „Osobliwe położenie Sokratesa współgra z ideą”⁴², ale i ze zwrotem do samego siebie, jaki musi się dokonać, by zaistniała ironia.

Kierkegaard widzi tu koherencję także w ujęciu postaci Sokratesa. Sokrates Arystofanesa to osobowość - potrafi więc sprowadzić to, co bada, do samego siebie: „(...) ironista jest zawsze jeden, ponieważ sofista podpada pod pojęcie gatunku, rodu itp., ironista zaś, przeciwnie, pod określenie osobowości. Sofista jest stale zaaferowany, stale próbuje uchwycić coś, co jest przed nim, natomiast ironista w każdej chwili sprowadza to do samego siebie, ale ten odwrót i wywołany nim odpływ jest właśnie określeniem osobowości. (...) Podczas gdy sofista biega w kółko jak zapracowany człowiek interesu, ironista dumnie spaceruje i, zamykając się sobie, delektuje się”⁴³. Patrzy z góry nie tylko po to, by zyskać właściwą dla ironii perspektywę. Jest zawieszony, bo ma poczucie wyższości i jest świadomy w swym „byciu ponad” (z postawą wyższości jest związana metoda elenktyczna, która jest wszak dowodzeniem niewiedzy notabli - spoglądających na maluczkich z wyżyn swej pozornej mądrości). To istny alazon, głupiek, który okazuje się mądrzejszy i sprytniejszy od komediowego mądrali.

⁴¹ G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*, wyd. cyt., s. 385.

⁴² S. Kierkegaard: *O pojęciu ironii*, wyd. cyt., s. 133.

⁴³ Ibidem, s. 142.

Jest zawieszony także w innym znaczeniu: bo nikt tak jak on nie jest świadomy tego, jak wiele pozostało mu do pełnego rozwoju - jak jeszcze wiele nie wie: „ironistą jest zapowiedzią lub streszczeniem pełnej osobowości”⁴⁴ - pisze Kierkegaard. Kosz staje się symbolem: „(...) aluzją do podłoża empirycznej rzeczywistości, której potrzebuje ironistą, natomiast subiektywność ciąży w swej nieskończoności ku samej sobie, czyli bez końca trwa w zawieszeniu”⁴⁵.

Zawieszenie to najistotniejszy punkt, który decyduje o prawdzie portretu ironisty. To wzlot, ale i uwięzienie „pomiędzy”: „Ironistą jest pewnie lżejszy od świata, ale jeszcze do świata należy, jak trumna Mahometa chwieje się między dwoma magnesami”⁴⁶. Uwięzienie, a może bardziej: balansowanie - ironistą Sokrates to sprawny nawigator, poddający się ruchom powietrza i ograniczeniom empirii, ale i ten, który potrafi aktywnie sterować lotem - pomiędzy skrajnościami i przeciwieństwami. A co więcej, to ten, który potrafi i chce do tego lotu zachęcić innych.

⁴⁴ Ibidem, s. 143.

⁴⁵ Ibidem, s. 147.

⁴⁶ Ibidem, s. 146.

WITOLD P. GLINKOWSKI
Uniwersytet Łódzki

LEVINAS A BUBER, czyli problem symetryczności relacji Ja-Ty

Pytanie o symetryczność. Problematyka korespondencji i różnicy między dwiema tak znaczącymi propozycjami współczesnej myśli dialogicznej, jak nakreślona z jednej strony przez Martina Bubera, a z drugiej przez młodszego odeń o pokolenie Levinasa, wydaje się wciąż intrygująca tym bardziej, jeśli uchwyci się ją w perspektywie nieco węższej niż zwykle¹. Oczywiście jest, że wskazywanie zarówno podobieństw i filiacji, jak rozbieżności ma sens jedynie wówczas, gdy mamy do czynienia z myślą wyrastającą z podobnego podłoża², stawiającą sobie podobne cele, wreszcie zdolnej do wzajemnego zwrócenia się ku sobie w uczciwej dyskusji³. Dla obu filozofów myślenie o człowieku nie powinno pomijać tego, co dla człowieczeństwa źródłowe - słowa, które zanim zostaje wprzęgnięte w dzieło tworzenia teorii czy systemu, musi zostać wypowiedziane przez Ty i usłyszane przez Ja; musi więc zaistnieć w międzyosobowej relacji, będącej pierwszym warunkiem i pierwszym aktem „rozumienia się” człowieka na swojej egzystencji. A jednak między obu filozofami doszło do sporu o to, co najważniejsze, o charakter relacji, o powody, dla których ma ona wymiar absolutny i dla których

1 Poza zapleczem źródłowym istnieje wiele tekstów poświęconych konfrontacji myśli obu autorów, by wymienić kilka, łatwiej dostępnych: K. Dzikowska: *Trzy dyskusje z Martinem Buberem - Franz Rosenzweig, Emmanuel Levinas, Józef Tischner*, w: *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak. Poznań 2002, s. 63-71; *Emmanuela Levinasa z Martinem Buberem dialog o dialogu*, w: *Teksty filozoficzne. Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne*. Kraków 1987, s. 125-144; ks. M. Jędraszewski: *Bubera i Levinasa spór o rozumienie dialogu*. „Przegląd Powszechny”, 1986, nr 7/8, s. 55-65; tenże: *Emmanuel Levinas - Drugi, który wzywa*, w: *W poszukiwaniu nowego humanizmu*. J.-P. Sartre E. Levinas. Kraków 1994, s. 105-174; tenże: *Ja i Inny. Levinas - Buber*, w: *Levinas i inni*, red. T. Gadacz, J. Migasiński. Warszawa 2002, s. 98-110; tenże: *Relacje międzypodmiotowe w świetle dyskusji między Martinem Buberem a Emmanuelem Levinasem*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, L VI, 1986, s. 463-482; tenże: *Rozmowy z Emmanuelem Levinasem* [wprowadzenie i przekład]. „Poznańskie Studia Teologiczne”, L VI, 1986, s. 483-510.

² Dostrzega to S. Strasser *Buber und Levinas. Philosophische Besinnung auf einen Gegensatz*. „Revue Internationale de Philosophie”, nr 126, 1978, s. 512-525. Również inni badacze zwracają uwagę na liczne paralele w koncepcjach obu myślicieli, np.: H.-J. Werner: *Martin Buber*. Frankfurt/M.-New York 1994 (zwłaszcza s. 164-170): „krytyka utracenia inności w filozofii i społeczeństwie, odniesienia do Innego, odwołanie się [Appell] do odpowiedzialności konkretnej osoby” (H.-J. Werner. *Martin Buber*, op. cit., s. 166).

³ Pomijam problem genezy i dojrzewania myśli Bubera i Levinasa. Zakładam, że moment kulminacyjny ich dyskusji dotyczącej relacji międzyosobowej (jej charakteru, źródła, symetryczności oraz statusu jej uczestników), przypadający na wczesne lata sześćdziesiąte, doprowadził do uwypuklenia istoty owego sporu.

przedstawia sobą imperatyw etyczny niewypowiadalny językiem żadnej teorii „tego-co-jest”.

Bywa tak, że słowa, zamiast zbliżać, oddalają (paradoksalnie, przydarza się to nawet dialogikom), i dlatego powinno się pamiętać o ich, często hermetycznej, przynależności do obszaru myślenia, ze względu na który zyskują swój sens. W niniejszym tekście pragnąłbym wykazać, że Emmanuel Levinas, jakkolwiek z wielu względów bliski dialogice Bubera, czytał teksty autora *Ja i Ty* w sposób nie zawsze zgodny z ich przesłaniem. Konfrontacja dwóch sposobów myślenia o człowieku, jako istocie dialogicznej będzie zatem podjęta z perspektywy Bubera odpierającego zarzuty Levinasa. Dla Bubera, przypomnijmy, człowiek uzyskuje dostęp do swej samoświadomości jako osoby, poprzez zapośredniczenie międzyosobową relacją, która otwiera się przed nim ilekroć wypowiada „fundamentalne słowo” Ja-Ty. W odczuciu Levinasa takie stawianie sprawy „człowieczeństwa” jest deklaracją ontologiczną: oto mówi się o bycie człowieka, o relacji jako warunku jego „urzeczywistniania się”, próbuje się ją opisać, uczynić obiektem filozoficznego namysłu. Levinas tymczasem odrzuca „tyranię bytu”, która jakoby już od czasów Sokratesa zawładnęła śródziemnomorskim i europejskim myśleniem; przeciwstawia jej własną „metafizykę” ufundowaną na etyce, na powinności płynącej nie z uniwersalnej normy, lecz od Innego, który staje przed ludzkim Ja niczym prawdziwy transcendens, Absolut. Inny przynosi bowiem z sobą zarówno ślad Nieskończonego, jak i swą „biedę”, bycie-w-potrzebie, i dlatego nigdy nie jest on, wedle Levinasa, sprowadzalny do Ja: ani transcendentalnego, ani wziętego z Buberowskiej filozofii dialogu uwzględniającej wzajemność relacji.

Przeprowadzona przez Levinasa krytyka Buberowskiej dialogiki niesie różne wątki⁴ i wynika nie tylko z rozbieżności terminologicznych. Właściwe zatem wydaje się zapytać o to, co w niej najbardziej żywotne i charakterystyczne z uwagi na dialogiczną wizję ludzkiej istoty - w jej genezie i funkcjonowaniu. Abstrahując od innych, pragnę się skupić na problemie symetryczności Buberowskiej zasady dialogicznej leżącej u podstaw relacji Ja-Ty. Zakładam, że uczynienie jej przez Levinasa przedmiotem krytyki stawia w ciekawym świetle kwestię możliwości zachowania fundamentu dialogiki w tej postaci, jakiej nadał jej Buber. Uznanie symetryczności za cechę Buberowskiej zasady dialogicznej, zatem również za cechę relacji międzyosobowej, jest autorstwa Levinasa. W jednej ze swych redakcji, podnoszącej aspekt genetyczny, a utrzymanej w tonie zarzutu, ma postać sformułowania: „Jeśli Ja staje się Ja, mówiąc Ty, to ową pozycję otrzymuję od

⁴ Sam Buber mimowolnie sprowokował swego adwersarza użyciem określenia „ontologia Pomiędzy”; Levinas upatruje w nim „strukturę myślenia wchłaniającego” prowadzącą do destrukcji Innego (por. H.-J. Werner: *Martin Buber*, op. cit., s. 166).

mojego korelatu, a relacja Ja-Ty jest taka jak wszystkie inne relacje”⁵, nie będąc owym, wskazywanym przez Levinasa, „źródłowym miejscem i źródłowym warunkiem pojawienia się etyki”⁶. Powyższa myśl kwestionuje wprowadzaną przez Bubera perspektywę dialogiczną - z właściwym jej dualizmem - i poddaje w wątpliwość szansę na odróżnienie ludzkiego Ty od innych „korelatów” doświadczającego i poznającego Ja. W myśl krytyki Levinasa relacja z jest u Bubera jedynie pretekstem, by Ja „powróciło do siebie”, wykorzystawszy partnera relacji dla uzyskania samowiedzy. Buberowskiej relacji, w której Ja „przybywszy połowę drogi dokonuje zwrotu i idzie z powrotem do punktu wyjścia”, Levinas przeciwstawia własną, gdzie Ty nie jest ani odbiciem Ja, ani tym bardziej jakimś To, lecz jest „śladem” jako „tamta strona” czymś niepojętym i nierozporządkalnym⁷. Inny nie jest wedle Levinasa obecny, jak u Bubera, lecz ma charakter bycia „przed-danym” [*vor-gegeben*], jest śladem transcendencji, która nigdy nie utworzy relacji z Ja: „Ja zbliża się do Nieskończoności, gdy wspaniałomyślnie podchodzi do Ty; Ty jest jeszcze moim współczesnym, ale w śladzie Oności [*Illeität*] przeciwstawia mi się z głębi przeszłego”⁸.

Z kolei w głośnej książce Levinasa *Totalité et Infini* pada stwierdzenie: „Można się wszelako zastanawiać, czy mówienie ty nie umieszcza Innego w relacji zwrotnej i czy ta relacja jest źródłowa”⁹. Dla Levinasa podstawowym warunkiem utrzymania etycznego charakteru relacji międzyludzkiej jest jej asymetria; uznanie siebie za nieskończenie zobowiązanego względem Drugiego i za powołanego do tego, by mu odpowiedzieć: „Fundamentalna intuicja moralności polega, być może, na spostrzeżeniu, że nie jestem równy drugiemu; [...] widzę, że jestem zobowiązany względem drugiego i w konsekwencji jestem nieskończenie bardziej wymagający względem siebie samego niż względem innych”¹⁰. Etyka Levinasa nie buduje na autonomii, lecz na heteronomii, wychodząc nie od prawa i obowiązku moralnego, lecz od „epifanii” twarzy drugiego człowieka, która niesie z sobą absolutne

⁵ E. Levinas: *Martin Buber*, w: *Imiona własne*, przeł. J. Margański. Warszawa 2000, s. 37.

⁶ Levinas: *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska. Kraków 1994, s. 230.

⁷ E. Levinas: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozial philosophie*. Freiburg Br. München 1992, s. 215, 229; por. *Martin Buber, Gabriel Marcel i filozofia*, w: J. Bloch, H. Gordon: *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*. Freiburg-Basel-Rom-Wien 1983, s. 334, n.; cyt. za: H.-J. Werner: *Martin Buber*, op. cit., s. 167.

⁸ E. Levinas: *Die Spur des Anderen*, op. cit., s. 258, cyt. za: H.-J. Werner: *Martin Buber*, op. cit., s. 170.

⁹ E. Levinas: *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska. Warszawa 1998, s. 66. Piszząc o „zwrotności” Levinas ma tu zapewne na uwadze symetryczność, której konsekwencją byłaby wzajemność.

¹⁰ E. Levinas: *Difficile libeté*. Paris 1963, s. 39, cyt. za: S. Decloux: *Braterstwo i sprawiedliwość w myśli Emmanuela Levinasa*, tłum. M. Jędraszewski. „Poznańskie Studia Teologiczne” 1992, t. VII, s. 341.

roszczenie¹¹. Sens rozstrzygnięć Levinasa nie budzi wątpliwości co do swej wymowy: „Inny człowiek nie tylko ukazuje się w twarzy [...] Jest nieskończenie odległy od samej relacji, w którą wchodzi, i uobecnia się w niej od razu w sposób absolutny”¹².

Warto przytoczyć za M. Jędraszewskim słowa Levinasa: „Oryginalność [*Eigenartigkeit*] relacji Ja-1\ wynika z faktu, że ta relacja nie jest znana z zewnątrz, lecz począwszy od Ja, które ją spełnia. Jego miejsce nie daje się zatem zamienić z tym, które zajmuje Ty. Jak powstaje ta pozycja sobości (*d'ipséité*)? Jeżeli Ja staje się Ja mówiąc Ty, ja otrzymuję miejsce od mojego korelatu i relacja Ja-Ty podobna jest do wszystkich innych relacji: jak gdyby jakiś zewnętrzny obserwator mówił o Ja i o Ty w trzeciej osobie. Spotkanie, które jest formalne, odwraca się i daje się czytać tak samo od lewej strony w prawo jak i od prawej w lewo. W etyce, w której drugi (*autrui*) jest jednocześnie kimś wyższym niż ja i biedniejszym niż ja, Ja różni się od Ty nie jakimiś «właściwościami», lecz poprzez wymiar wysokości, który zrywa z formalizmem Bubera”¹³. Według Levinasa, relacja zachodząca między spotykającymi się Ja i Ty nie powinna unieważniać absolutnego dystansu, który dzieli obu jej uczestników¹⁴.

A jednak wydaje się, że w podejmowanej przez Bubera perspektywie dialogicznej nie ma miejsca na problem „sobości”, gdyż trudno byłoby za pomocą dyskursu dialogicznego ująć go w sposób adekwatny, zważywszy, że mowa tu o obiekcie nie-dialogicznym, a w każdym razie przed-dialogicznym: Ja Bubera nie można ująć w separacji od jego Ty lub To, na które się otwiera. Skoro u Bubera Ja nie występuje samodzielnie, lecz zawsze pojawia się w relacyjnym sprzężeniu, Buber nie wypowiada się na temat „czystego Ja”, uznając, iż przekraczałoby to obszar myślenia dialogicznego¹⁵. Ponadto

¹¹ Por. R. M. Kühn: *Der Anspruch des Anderen*, w: tenże: *Un-humanistische Denkweisen*. Hohengehren 1999, s. 62-65.

¹² E. Levinas: *Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 255.

¹³ E. Levinas: *Martin Buber et la theorie de la connaissance*, w: *Noms propres*. Montpellier 1976, s. 47, cyt. za: ks. M. Jędraszewski: *Ja i Inny*, op. cit., s. 103. Zarzut „formalizmu”, niejednokrotnie wysuwany przez Levinasa pod adresem Bubera, był również imputowany myśli Levinasa, np. w rozmowie odbytej w 1975 r. z T. C. Frederikse'm: „Czytając *Totalite et Infini*, mam wrażenie, że twarz Innego wyłania się, by tak rzec, z nicości, co nadaje Pańskiej filozofii charakter widmowy” (E. Levinas: *O Bogu, który nawiedza myśl*, op. cit., s. 145).

¹⁴ Levinas, uzasadniając swoje żądania odrzucenia symetryczności stosunku Ja-Ty, często odwoływał się do etosu biblijnego: „*Biblia* to prymat Innego nade mną. To w Innym widzę zawsze wdowę i sierotę. Inny zawsze mnie poprzedza. To właśnie nazwałem, w języku greckim, niesymetrycznością relacji międzyludzkiej. Jeśli tego nie ma, nie ostoi się żadna napisana przeze mnie linijka tekstu” (E. Levinas: *O Bogu, który nawiedza myśl*, op. cit., s. 159).

¹⁵ Postulat rozbudowania dialogiki o teorię opisującą relację Ja-Ty w sposób analogiczny do teorii opisujących relację poznawczą Ja-To (której dostarcza np. transcendentalizm) najdobitniej sformułowany został przez M. Theunissena: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin-New York 1977 (II wyd.), ale wydaje się, że jego spełnienie kłóci się z założeniami Buberows-

zarzut Levinasa, że o relacji mówi się u Bubera „w trzeciej osobie”, wydaje się nie uwzględniać właściwości języka, który, jak wiadomo, daleki jest od doskonałości, co jednak nie powinno dezawuować podejmowania przez Bubera prób usytuowania tradycyjnych problemów antropologii filozoficznej w nowej perspektywie.

Czy słusznie Levinas odmawia Buberowskiej relacji Ja-Ty osadzenia jej w kontekście etycznym, odwołującym się do odpowiedzialności Ja za Ty? Czy zasadnie upatruje przyczyn owego w symetryczności relacji (i formalizmie)? Buber tak oto pojmuje podnoszony przez Levinasa postulat asymetrii:

„**Asymetria jest** tylko jedną z możliwości relacji Ja-Ty, nie jest natomiast zasadą [...]”¹⁶. I choć wzajemność nie jest w intencji Bubera zasadą relacji Ja-Ty¹⁷, to okoliczność, że niektóre relacje z góry skazane są na niemożność osiągnięcia pełnej postaci relacji (np. „między wychowawcą a **wychowankiem**, psychoterapeutą a pacjentem, duszpasterzem a wiernym”¹⁸) nie może przemawiać za oddaleniem zarzutu Levinasa, gdyż także w tym przypadku asymetria relacji jawi się jako „przypadkowa”, a w każdym razie nie przynależna ze swej istoty do zasady rządzącej wskazywanym przez Bubera stosunkiem Ja-Ty. Trudno zatem przywiązywać większą wagę do spostrzeżenia, iż „u późnego Bubera relacja Ja-Ty przyjmuje również postać asymetryczną”¹⁹. Wątpliwe, czy Buber dokonał znaczącej modyfikacji poglądów na relację Ja-Ty; wydaje się, że w późniejszych (wobec książki *Ja i Ty*) uzupełnieniach nie można upatrywać konsekwencji krytyki Levinasa – zwłaszcza tej, koncentrującej się na kwestii symetryczności stosunku Ja-Ty. Dla Francuza: „Drugi przybywa z wysokości określając mnie niejako poprzez swoje nawiedzenie”. Dla Austriaka: „stroną decydującą o kształcie relacji pozostaje Ja: i to zarówno Ja z fundamentalnego słowa Ja-Ty, jak i Ja z fundamentalnego słowa Ja-To”²⁰. A zatem sama asymetria jest inaczej pojmowana przez Levinasa i Bubera.

Pradystans i separacja. Rolę pradystansu i relacji w określaniu i samo-określaniu się człowieka ujmuje Buber następująco: "Fakty pradystansu dają

kiej dialogiki, która programowo nie jest i nie powinna stać się „wiedzą o poznaniu”.

¹⁶ *Philosophical Interrogations*, ed. S. C. Rome, B. K. Rome. New York 1964, s. 28, cyt. za: M. Jędraszewski: *Ja i Inny*, op. cit., s. 103.

¹⁷ Od wzajemności relacji Ja-Ty warto odróżnić problem jej trwałości: jest nietrwała, bo uwikłana w czasowość, podobnie jak ludzka egzystencja (M. Buber *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor. Warszawa 1992, s. 121).

¹⁸ M. Jędraszewski: *Ja i Inny*, op. cit., s. 104.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Zresztą sam Jędraszewski przyznaje, że Buber nie mógł modyfikować swego stanowiska na skutek krytyki Levinasa, skoro ta została ogłoszona drukiem dopiero rok później w stosunku do Buberowskiego *Posłowie*. Loc. cit.

nam zasadniczą odpowiedź na pytanie: jak możliwy jest człowiek?, zaś fakty relacji odpowiedź na pytanie: jak urzeczywistnia się ludzki byt?”²¹. Buber zatem uznaje pradystans za warunek konieczny człowieczeństwa, zaś relację za warunek dostateczny.

Stwierdzenie: „Buber, który tak przenikliwie objaśnił Pradystans i Relację, separacji nie wziął poważnie”²², wydaje się nie uwzględniać specyfiki myślenia Bubera, dla którego Ja-odseparowane jest albo iluzją, albo szczególnie przypadkiem perspektywy uprzedmiotawiającej, otwieranej drugim podstawowym słowem: Ja-To. Zarzut, że Buber nie dość wyraźnie akcentuje pradystans (ludzkiego Ja) i transcendencję (Innego), nie wydaje się zasadny, gdyż pradystans pojawia się u Bubera nie jako pozytywność przysługująca Ja i opisująca jego pierwotne położenie egzystencjalne, lecz jako sytuacja uchwytana wyłącznie przez jej negatywność, a otwierająca ludzkiemu Ja drogę do relacji, i tym samym, do człowieczeństwa²³. Dla Bubera pradystans, składający się na „podwójną zasadę ludzkiego bytu”, jest sytuacją, w której człowiek odsuwa od siebie element napotkany w świecie, afirmując tym jego realność i odrębność oraz czyniąc go narzędziem potencjalnie gotowym do użycia.

A zatem, jeśli Buber, jak zauważa Levinas „nie mówi niczego o tym ruchu, odseparowanym od Pradystansu i Relacji, poprzez który Ja wyłania się z siebie.”²⁴, to ma po temu powody, sięgające samego fundamentu zasady dialogicznej. Zresztą sam Levinas w późniejszym okresie (np. w swej książce *Autrement qu'être*, wydanej w 1974, czyli 9 lat po śmierci Bubera) zdaje się odstępować od wcześniejszej koncepcji: Ja nie jest już odseparowane i monadyczne, lecz jako zakładnik Drugiego okazuje się „od zawsze” nim naznaczone, zaś odpowiedzialne i przezeń zobowiązane³. Dowodem na to, że Ja nie jest „odpowiednikiem” Ty może być odczuwana przez Ja (w sferze etycznej) potrzeba reagowania na „biedę” Ty, na jego bycie w potrzebie. Wątpliwe jest, by istota Buberowskiej relacji Ja-Ty polegała na odsyłaniu do jakiejś wzajemności [*Reziprozität*] czy obopólności [*Mutualität*], co niesłusz-

²¹ M. Buber: *Ja i Ty*, op. ciL, s. 131.

²² E. Levinas: *Martin Buber und die Erkenntnistheorie*, w: *Martin Buber*, hrsg. P. A. Schilpp, M. Friedman. Stuttgart 1968, s. 133.

²³ Czytamy: „pradystans stwarza sytuację typowo ludzką, relacja stwarza w tej ostatniej człowieka” (M. Buber: *Ja i Ty*, op. ciL, s. 131).

²⁴ E. Levinas: *Martin Buber und die Erkenntnistheorie*, op. cit., s. 133.

²⁵ Por. Jędraszewski: *Ja i limy*, op. cit., s. 106-108, gdzie autor zwraca uwagę na zasadniczą ewolucję poglądów Levinasa, której konsekwencją było podważenie zasadności wcześniej formułowanych pod adresem Bubera zarzutów. W swej późnej książce Levinas stwierdza: „Bliźni obchodzi mnie, zanim mogę o tym zadecydować [...] Rozkazuje mi, zanim go uznaję. [...] Bliźni wyznacza mnie, zanim ja go wskażę”. a nawet: „Bliźni obchodzi mnie poza wszelkim a priori ale być może przed jakimkolwiek a priori, wcześniej a priori” (E. Levinas: *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński. Warszawa 2000, s. 145, 146).

nie sugeruje Levinas²⁶, próbując także kojarzyć wzajemność z czymś obmyślanym, wyedukowanym²⁷.

Samo dystansowanie się - od świata, a także od napotkanego w jego obszarze człowieka - ma nie tylko aspekt podmiotowy, ale także przedmiotowy, jako: „dystansowanie się człowieka od człowieka i użyczenie mu samodzielności: jako drugiemu człowiekowi”²⁸. Tak zdystansowany człowiek przestaje być częścią składową świata i staje się „podobnie jak ja, obecny jako byt samoistny”. Proces takiej przemiany dotyczy obu jej uczestników: „Nie tylko on jest zdystansowany ode mnie; nierozzerwalnie jest z tym związany fakt mojego zdystansowania się do niego”²⁹. Pisząc o pradystansie Buber ma na uwadze również inny jego wymiar - związany z użyciem mowy. Człowiek potrafi dystansować się wobec własnego wezwania: usamodzielnia je, czyni je narzędziem gotowym do ponownego użycia³⁰. W rozmowie dokonuje się afirmacja inności rozmówcy.

Pradystans u Bubera nie określa, jak u Levinasa, sytuacji indywidualnego ludzkiego Ja, odseparowanego od innych, z którymi dopiero może wejść w relacje. Przeciwnie, już sam pradystans jest zapośredniczony relacją z innymi ludźmi: „Pierwszy ruch ludzkiego bytu [pradystans - W. G.] daje otaczającym mnie ludziom status bytu naprzeciw mnie fundamentalnie i symetrycznie. Drugi ruch [relacja - W. G.] ustanawia między mną a nimi dwustronną relację, coraz bardziej niesymetryczną, w zależności od tego, jak jej dokonujemy. Relacja spełnia się w całkowitym uobecnieniu, kiedy nie tylko odnoszę się do drugiego człowieka jako właśnie niego, lecz w faktycznym przybliżeniu doświadczam przynależnego mu właśnie jako jemu doświadczenia”³¹. Pierwszy ruch usamodzielnia drugiego poprzez zdystansowanie go od mojego Ja. Drugi ruch, bazujący na pierwszym jako na swej przesłance, polega na tym, że drugi człowiek staje się „jaźnią-dla-mnie”, okazując się „jaźnią-wraz-ze-mną”. Ta „ontologiczna” sfera pojmowana jest jednak przez Bubera w sposób szczególny (bliższy Heideggerowskiemu niż tradycyjnemu) nie jest to bowiem ontologia bytu, lecz „ontologia sensu”, w dodatku (w odróżnieniu od Heideggera) - sensu dialogicznego, dopełniającego się

²⁶ Według Levinasa: „Chociaż Buber, zapewne niesłusznie, podkreśla «wzajemność» Relacji, jest w niej pewna nierówność, brak symetrii. Ja jako Ja, nie mogące się uchylić, jakby wybrane, jakby nie do zastąpienia i jedyne, jest w Dialogu na służbie u Ty” (por. S. Strassec *Buber und Levinas*, op. cit, s. 522).

²⁷ E. Levinas: *Martin Buber*, w: *Imiona własne*, op. cit., s. 31. Uzasadniony niepokój wywołuje nadmierna, jak się wydaje, swoboda w używaniu w literaturze przedmiotu kategorii: „zwrotność” i „wzajemność”, a w innych miejscach także: „symetryczność”. Wymienne stosowanie tych terminów - logicznie i językowo nietożsamy - musi prowadzić do nieporozumień.

²⁸ M. Buber: *Ja i Ty*, op. cit, s. 136.

²⁹ Ibidem, s. 137.

³⁰ Ibidem, s. 134-135.

³¹ Ibidem, s. 137.

mocą relacji: podejmowanej i uświadamianej przez obu uczestników. Relacja uzyskuje swą pełnię wówczas, „gdy ów drugi wie o uobecnienu przeze mnie jego jaźni i wiedza ta indukuje proces jego najbardziej wewnętrznego stawania się jaźni”. I tu Buber przywołuje swe dialogiczne *credo*-. „Najbardziej wewnętrzny rozwój jaźni nie płynie bowiem, jak się chętnie dzisiaj przyjmuje, ze stosunku człowieka do siebie samego, lecz [...] ze stosunku między ludźmi, zwłaszcza zaś z dwustronności uobecnienia: z uobecnienia innej jaźni i wiedzy o uobecnienu przez drugiego swojej własnej jaźni, a więc ze stosunku, w którym panuje dwustronna akceptacja i potwierdzenie”³². Takiego potwierdzenia potrzebuje człowiek, istota „wygnana z królestwa przyrody” i skutkiem tego - w odróżnieniu od istot funkcjonujących w swym naturalnym, przyrodniczym środowisku - pytająca o to, kim jest. Owa ludzka osoba „wygląda skrycie i lękliwie zgody na bycie, którą może otrzymać tylko od drugiego człowieka”. To właśnie na tym polega uczłowieczająca funkcja wzajemnej komunii Ja i Ty: „Ludzie podają sobie nawzajem niebiański chleb bycia jaźnią”³³.

Levinas, pisząc o transcendencji Drugiego, kładzie nacisk na jej absolutny charakter i w przeciwieństwie do Bubera, który również był świadom takiego jej charakteru, definiuje ją w kontekście tradycyjnej przeddialogicznej perspektywy, zdominowanej przez pojęcie bytu. „Konkretem jest absolutne oddalenie w dialogu, a zarazem relacja starsza niż jakiegokolwiek rozróżnienie członów w dowolnym powiązaniu. Oddalenie absolutne, nie poddające się syntezie, jaką między dwiema rozmawiającymi istotami ludzkimi chciałoby przeprowadzić synoptyczne spojrzenie trzeciego. Nie sposób obiektywnie objąć zarazem Ja i Ty, nie ma między nimi możliwego i, nie stanowią całości. Nie istnieje jedność, która mogłaby powstać w umyśle trzeciego «ponad ich głowami» albo «za ich plecami» i która pozwalałaby dokonać syntezy. Tak jak nie istnieje, między Ja a Ty, tematyzacja Ty lub doświadczenie Ty. «Ty» nie jest «obiektywizacją», poprzez którą unikalibyśmy tylko reifikacji drugiego człowieka. Spotkanie, czyli bliskość albo relacja społeczna, nie należy do tego samego porządku co doświadczenie”³⁴.

Świadomość wobec paradoksu. Kwestionowanie przez Levinasa wiarygodności Buberowskiej relacji Ja-Ty wiąże się z krytyką „udziału świadomości w spotkaniu”³⁵. Levinas zarzuca Buberowi, że relacja Ja-Ty, wraz z generowaną nią strukturą *Pomiędzy*, zostają sprowadzone do świadomości-

³² Ibidem.

³³ Ibidem.

³⁴ E. Levinas: *O Bogu, który nawiedza myśl*, op. cit. s. 227-228.

³⁵ Por. K. Dzikowska: *Trzy dyskusje...* op. cit., s. 68.

ci, która je poznawczo obejmuje, która zatem tworzy wiedzę o nich"³⁶. A przecież właśnie Buber chce „za pomocą filozofii wypowiedzieć więcej niż poznanie filozoficzne”³⁷.

Niesymetryczność relacji Ja-Ty znajduje potwierdzenie w wiedzy o niej; jest to wiedza „subiektywna”: tylko Ja może o niej cokolwiek wiedzieć jedynie wówczas, gdy ją spełnia. Z tego też powodu niepodobna, by Ty kiedykolwiek zajęło miejsce Ja³⁸. Rozumiejąc racje Levinasa trudno jednak nie zauważyć, że wchodzenie w relację - również w relację Ja-Ty, którą Buber uznaje za „właściwą”, bo angażującą całą ludzką istotę - ani nie dokonuje się poza świadomością, ani nie jest dostępna świadomością Ja oderwanego od relacji wzajemności. Dopiero bowiem świadomość międzyosobowego zapośredniczenia umożliwia Ja pełny dostęp do uczestnictwa w tym, co czyni je osobą nie dającą się zastąpić: tym-który-powinien-odpowiedzieć.

Dla Levinasa: „[...] dialog w przeciwieństwie do wiedzy i inaczej, niż wynikałoby to z niektórych opisów, proponowanych przez samych filozofów dialogu jest myśleniem nierówności, myśleniem myślącym ponad tym, co dane; chcieliśmy pokazać, w jaki sposób w dialogu, a ściślej mówiąc, w etyce dialogu - w mojej diakonii wobec Innego - myślę **więcej** niż mogę pojąć, w jaki sposób to, co niepojęte, nabiera sensu; czyli, jak można też powiedzieć, w jaki sposób myślę więcej niż myślę. Nie jest to żadna kpina ani zwykła porażka wiedzy; jest to coś, czego sens pojawia się już chyba w Kartezjańskim paradoksie idei Nieskończoności we mnie”³⁹. Jednak u Bubera owo „więcej” jest możliwe dzięki Drugiemu, który nie może być „całkiem inny”, skoro zwraca się do Ja, nazywając je Ty i wiedząc, że bez absolutnej wolności owego Ty jego Ja byłoby nierzeczywiste.

Tymczasem dla Levinasa filozofia dialogu opiera się na paradoksie, który również etyce winien zagwarantować pozycję wyróżnioną w stosunku do ontologii⁴⁰: „Właśnie dlatego, że Ty jest absolutnie inne od Ja, nawiązuje się między nimi dialog. Na tym chyba polega paradoksalne przesłanie całej filozofii dialogu, czyli definiowanie ducha przez transcendencję, to znaczy

³⁶ E. Levinas: *Martin Buber utul die Erkenntnistheorie*. op. cit., s. 132.

³⁷ G. Schaefer: *Martin Buber. Hebraischer Humanismus*. Göttingen 1966, s. 137.

³⁸ Por. S. Strasser *Buber und Levinas*, op. cit., s. 521.

³⁹ E. Levinas: *O Bogu, który...*, op. cit, s. 234. Gdzie indziej czytamy: „W jaki sposób można utrzymać specyfikę międzyludzkiej relacji Ja-Ty. [...] nie podważając zarazem wzajemności, na którą Buber niezmiennie kładzie nacisk? Czy etyczność nie wchodzi w grę dopiero wtedy, gdy Ja postrzega Typonad sobą?” (E. Levinas: *MartinBuber*, w: *Imiona własne*, op. cit.. s. 36).

⁴⁰ „Zauważmy najpierw, że filozofia dialogu zwraca się ku pojęciu etyki (*Begriff des Ethischeri*), które zrywa z tradycją wywodzącą etykę (*das Ethische*) z poznania i z Rozumu, czyli z władzy uniwersalności, dostrzegającą w niej warstwę wtórną w stosunku do bytu” (E. Levinas: *O Bogu, który...*, op. cit, s. 232-233).

przez relację społeczną, przez bezpośrednią relację z Innym⁴¹. Ta relacja różni się od wszystkich związków, zachodzących w świecie doświadczenia, gdzie myśl jako wiedza myśli na swoją miarę, gdzie percepcja i koncepcja chwytają to, co dane, i przywłaszczają je sobie, znajdując w nim zaspokojenie. Według Levinasa: „Dopiero w dialogu transcendencji, przez sam fakt, że w spotkaniu Inny liczy się ponad wszystko, powstaje idea dobra”⁴². Levinas dystansuje się od Bubera, choć bardziej w sferze deklaracji niż faktycznie; Buber nie kwestionuje przecież wartości spotkania, jako umożliwiającego „materialne” odczucie wyjątkowości obecnego w nim Ty, uzupełnia jednak ową sytuację relacji „formalnym” warunkiem pozwalającym na jej dostrzeżenie, a jest nim Ty „transcendentalne”, absolutne, uwrażliwiające człowieka na niepowtarzalną wartość, jaką uosabia Ty spotykanego Drugiego. Ponadto Levinas nie do końca tłumaczy, w jaki sposób materialny i formalny wymiar Ty zbiegają się w spotykanym przez nas Ty drugiego człowieka.

Lévinas poprzestaje na obraniu jednej perspektywy, z której „przygląda się” problemowi: optyki Ja. Tymczasem, wydaje się, że faktyczność relacji wymusza uznanie, jako równorzędnej i nie dającej się pominąć, perspektywy Ty. Ja, mające dzięki relacji nie tylko dostęp do Ty, ale także do własnej samowiedzy, powinno być traktowane inaczej niż wynikałoby to z perspektywy monologicznej. Ja, z wszystkimi swymi powinnościami odnajdywanymi ze względu na relację z Ty, ma w Ty swego odpowiednika, i błędem Levinasa jest odrzucanie wzajemnego generowania się, zachodzącego nie tylko w obszarze Ja, lecz właśnie pomiędzy Ja i Ty. Owocem tego interpersonalnego generowania etyczności, która rodzi się między Ja i Ty (i która nie jest wcale „bliżej” Ja niż Ty) jest wzajemność w rozumieniu transcendencji, jako absolutnego wymiaru przysługującego obu uczestników relacji, a nie tylko jednemu z nich. W przeciwnym razie absolutny wymiar Ty - na przekór trosce Levinasa - doznaje uszczerbku, będącego skutkiem zaszeregowania do rzędu „obiektów” absolutnej troski Ja.

Zdarza się, że Levinas uchybia tekstowi Bubera. Zakłada, że „Ja” nie jest dla Bubera, Jak i dla większości współczesnych, substancją, lecz jest relacją wyrażającą jego troskę o Ty lub aktywność poznawczą: „Jako Ja może istnieć tylko wtedy, gdy troszczy się o Ty lub jest Ja pojmującym To”⁴³, co sugeruje, iż Buber mówi o dwóch relacjach - Ja-To i Ja-Ty. Tymczasem już w pierwszych partiach *Ja i Ty* czytamy: „Świat jako doświadczenie należy do podstawowego słowa Ja-To. Podstawowe słowo Ja-Ty ustanawia świat relacji”⁴⁴. A zatem Levinas ignoruje dualizm wpisany w egzystencję Ja,

⁴¹ E. Levinas: *O Bogu, który...*, op. cit., s. 228.

⁴² Tamże, s. 230.

⁴³ E. Levinas: *Martin Buber*, w: *Imiona własne*, op. cit., s. 25, 30.

⁴⁴ M. Buber *Ja i Ty*, op. cit. s. 41. Por. M. Jędraszewski: *Relacje międzypodmiotowe...* wyd. cyt. s. 463-482.

pozwalający każdorazowo na wolny wybór jednego z dwóch otworzyć na świat. W tej kwestii nie budzi wątpliwości wymowa również innych miejsc z tekstów Bubera, eksplikujących to, czym jest relacja⁴⁵. Oczywiście jest, że niezgoda Lévinasa na Buberowskie pojmowanie relacji ma swe źródła w obawie przed „zracjonalizowaniem” obszaru etyki, sprowadzającym go do powinności, dających się uprzedmiotowić i opisać, co mogłoby go pozbawić absolutnej podstawy, ufundowanej na wolności, nieskończoności i na paradoksalnej, nieprzewidywalnej różnicy między Ja i Ty. Deklaracje Levinasa są tego wyraźnym dowodem⁴⁶. Jednak paradoks, tak chętnie eksploatowany przez Levinasa, czasem obraca się przeciw funkcji, której miał służyć⁴⁷.

Osobną kwestią, wykraczającą poza ramy niniejszych rozważań, jest rola związków emocjonalnych w kształtowaniu się lub utrwalaniu relacji Ja-Ty. Buber w pierwszym zdaniu swej odpowiedzi udzielonej Levinasowi w marcu 1963 r. zdementował sugestię, jakoby „czysto duchowa przyjaźń” między ludźmi była zwieńczeniem relacji Ja-Ty⁴⁸. Przeciwnie, przyjaźń może być raczej czynnikiem stanowiącym przeszkodę w zawiązaniu się takiej relacji, gdyż o jej autentyzmie decyduje zdolność do wzajemnego otwarcia się na siebie uczestników relacji. Jest to postawa akceptacji osobowej podmiotowości, która staje przed Ja jako Ty. Taka afirmacja nie wyklucza dyskusji, ani nawet ostrego sporu, bowiem Ja zwraca się do Ty nie tylko w sposób subiektywny, ale próbuje również zrozumieć sytuację swego partnera, „wczuć się” w to, jak on odbiera rzeczywistość, w jakiej się znalazł. Takie „współodczuwanie urzeczywistniającej się w pełni istoty ludzkiej” jest nie do pomylenia z eterycznością przyjaźni czy z sentymentem, jest to bowiem „twardy ludzki grunt - wspólny w nie-wspólności”⁴⁹.

⁴⁵ Np.: „Pojedyncze Ty, gdy skończy się proces relacji, musi stać się To. Pojedyncze To, przez wejście w proces relacji, może stać się Ty” (M. Buber. *Ja i Ty*, op. cit., s. 60).

⁴⁶ „Swą główną krytykę zwracamy przeciw wzajemności Ja-Ty [...] Pytamy, czy stosunek do inności Innego stosunek ukazujący się jak dialog, jak pytanie i odpowiedź można opisać bez wprowadzenia paradoksalnej różnicy poziomu pomiędzy Ja a Ty” (E. Levinas: *Martin Buber und die Erkenntnistheorie*, op. cit., s. 131).

⁴⁷ Zwracał na to uwagę P. Ricoeur „Paroksyzm hiperboli prowadzi do skrajnej nawet wręcz skandalicznej hipotezy, że Inny nie jest już mistrzem sprawiedliwości, jak to było w przypadku *Totalité et Infini*, lecz oskarżycielem, który jako oskarżyciel wcale nie domaga się gestu przeproszenia i zadośćuczynienia”. A zatem „czyż nie potrzeba, by dialogika przewyższała dystans rzekomo absolutny między mną odseparowanym a Innym nauczającym?” (P. Ricoeur: *Soi-même comme un autre*. Paris 1990, s. 389; cyt. za: J. Tischner: *Spór o istnienie człowieka*. Kraków 1998, s. 258-259).

⁴⁸ Sugestię tę zawarł Levinas już w *Totalité et Infini*. „Buber odróżnił relację z Przedmiotem, którą kieruje praktyka, od relacji dialogicznej, która ujmuje Innego jako Ty, jako partnera i przyjaciela. (E. Levinas: *Całość i nieskończoność*, op. cit., s. 65).

⁴⁹ Levinas zarzuca Buberowskiej wizji relacji z Drugim eteryczność i „pogardliwy spirytualizm”, co ma wyrażać brak zakorzenienia jej w rzeczywistym świecie (E. Levinas: *Martin Buber et la théorie de la connaissance*, op. cit., s. 47-48; por. M. Jędraszewski: *W poszukiwaniu nowego humanizmu*, op. cit., s. 209).

Również „troskliwość” (*Fürsorge*), po którą Lévinas prowokacyjnie sięga do Heideggera, nie gwarantuje, zdaniem Bubera, dostępu do inności Drugiego. Relacja Ja-Ty urzeczywistnia się bowiem nie w obszarze estetycznym, bądź jedynie duchowym, lecz „na ziemi twardych ludzi” [„*harte Menschen-Erde*”] i dlatego przystęp do „inności Innego” zawiera również postawę troszczenia się, podczas gdy z drugiej strony, ktoś mógłby cały dzień karmić głodnych, „nie mówiąc prawdziwego Ty”. Toteż „cały właściwy problem etyczny” uwidoczniłby się według Bubera dopiero wówczas, „gdy wszyscy byłiby w pełni odziani i nakarmieni”⁵⁰. A zatem nie troskliwość przesądza o autentyczności dostępu Ja do Ty: „ten, kto ma dostęp bez troski, także i w trosce go odnajdzie; ten, kto tego dostępu nie ma, na próżno będzie całymi dniami nagiego przyodziewał, a głodnego karmił - z trudem zdoła wypowiedzieć prawdziwe «Ty»”⁵¹.

Można wątpić, czy Levinasowi udało się przezwyciężyć określoną przez Bubera strukturę relacji, w której o wzajemności można mówić o tyle, że miejsca zajmowane zarówno przez Ty, jak i przez Ja odsyłają do struktury sensu, który wydarza się o tyle, o ile angażuje obu uczestników relacji⁵². Wydaje się, że Buber, zamiast uwypuklania „asymetrii” stosunku do Innego, czego żąda Lévinas, pragnie sprowadzić ów problem do Ja, które samo dokonując wyboru słowa, jakim zwraca się do Innego, musi raczej w sobie dostrzec ową „asymetrię”. Polega ona bowiem na konieczności wolnego od wszelkich determinizmów wypowiedzenia jednego z dwóch podstawowych słów: słowa Ja-Ty, uznającego w Innym osobę lub słowa Ja-To, które zapoznając apel transcendencji zapisany niczym ślad w Twarzy Innego, sprowadza go do przedmiotu doświadczenia.

Wydaje się, że obaj filozofowie niejako „mijają się” w swej refleksji na temat relacji dialogicznej, zarazem dopełniając i uzupełniając ujęcie relacji poprzez usytuowanie jej w dwóch perspektywach. Lévinasa interesują warunki możliwości relacji oraz jej geneza. Buber koncentruje się na funkcjonowaniu relacji, na przyczynach jej nietrwałości oraz na niemożliwości pominięcia zarówno któregośkolwiek z konstytuujących ją podmiotów, jak i prywatynego zaplecza, będącego (jako potencjalne Ja-To) nieodzowną płaszczyzną destruktywnego odniesienia dla tego, co w relacji Ja-Ty konstruktywne. Gdy Levinas z Buberowskiego stwierdzenia: „staję się Ja w zetknięciu z Ty”⁵³, wyprowadza wniosek, że Ja swoje miejsce zawdzięcza swemu partnerowi oraz, że relacja Ja-Ty jest odwracalna - prowokuje Bubera do

⁵⁰ M. Buber. *Antwort*. w: *Martin Buber und die Erkenntnistheorie*, op. cit., s. 620.

⁵¹ E. Levinas: *Martin Buber*. w: *Imiona własne*, op. cit., s. 42.

⁵² Por. H.-J. Werner *Martin Buber*. op. cit., s. 168-169; B. Taureck: *Levinas zur Einführung*. Hamburg 1991. s. 54.

⁵³ Buber: *Ja i Ty*, op. cit., s. 45.

riposty: To nie partner, nie Ty jest przyczyną mojego Ja, lecz **miejsce**, jakie mu przysługuje w obrębie relacji. A skoro tak, to trudno nie przyznać, iż sens owego miejsca jest potwierdzany obecnością zarówno jednego, jak i drugiego z uczestników. „Tylko w relacji jest on moim Ty, poza relacją między nami ten Ty nie istnieje”⁵⁴. Między Ja i Ty nie wolno stawiać znaku równości przestrzega Buber gdyż „moje Ty” nie jest tożsame z „Ja Innego”, podobnie, jak Jego Ja” z „moim Ty”. Ja i Ty nie mogą - wbrew temu, co zakłada Levinas - zamienić się miejscami, gdyż na gruncie myśli Bubera nieprawdą jest, jakoby „Ja stawiało się Ja mówiąc Ty”⁵⁵; przeciwnie, pierwszym wypowiadającym fundamentalne słowo jest Ty, nie będący projekcją Ja, bowiem ukazuje się Ja w sposób prezentujący źródłowo⁵⁶. Trudno powstrzymać się od uwagi, że Levinas, zarzucający Buberowi język ontologii, sam odwołuje się do ontologicznych wyobrażeń i argumentów. Tymczasem o „realności” Ja oraz Ty decyduje nie ich ontyczny status, bądź uposażanie, lecz miejsce zajmowane w relacji. Zarówno Ja, jak i Ty są urzeczywistniane przez dialog, przez mówienie, a nie przez empiryczną, bądź przeciwnie, abstrakcyjną konstatację jakiejś materialnej czy formalnej faktyczności. Wydaje się, że „egzamin z dialogiki” stawia Bubera w korzystniejszym świetle niż Levinasa, bowiem wiarygodność fundamentalnych słów (Ja-Ty i Ja-To) wynika - czego Levinas zdaje się nie dostrzegać - z ich dialogicznego, a nie ontycznego zakorzenienia.

⁵⁴ M. Buber: *Antwort*, w: *Martin Buber*, op. cit., s. 596; cyt. za Jędraszewski: *Ja i Inny*, s. 104. Por. K. Dzikowska: *Trzy dyskusje...*, op. cit., s. 69.

⁵⁵ E. Levinas: *Martin Buber und die Erkenntnistheorie*, op. cit., s. 131.

⁵⁶ Zgodzić się trzeba z opinią wyrażoną retorycznym pytaniem: „Czy oznacza to więc w kontekście Bubera, że to Ja stoi autonomicznie naprzeciwko Ty? Że «ustanawia» jakieś wyobrażenie Ty? Że wrodzone mu są zasady *a priori* ustanawiającej aktywności? Nic nie wskazuje na to, że Buber chce powiedzieć coś w tym rodzaju” (S. Strasser: *Buber und Lévinas*, op. cit., s. 517-518).



WOJCIECH TORZEWSKI
Akademia Bydgoska

POJĘCIE PRZEŻYCIA U PROGU FILOZOFII HERMENEUTYCZNEJ

Słowo „przeżycie” na tyle trwale weszło do naszego języka, że niejednokrotnie zapominamy, iż swoją karierę rozpoczyna ono właściwie dopiero w drugiej połowie XIX wieku. Zdążyliśmy już nawet nabrać do niego pewnej nieufności, szczególnie po antypsychologistycznych i antyrelatywistycznych krytykach z początku XX wieku. W niniejszym artykule chciałbym wskazać na istotną rolę tego pojęcia w kształtowaniu się filozofii hermeneutycznej, odwołując się przede wszystkim do refleksji Wilhelma Diltheya.

W potocznym użytku pojęcie „przeżycia” zachowuje jeszcze duże znaczenie. Traktuje się je jako niemal nieodzowne, szczególnie wówczas, kiedy chce się opisać „wewnętrzne stany” i podkreślić ich siłę, kiedy chce się dać do zrozumienia, że to, z czym się zetknęliśmy, wywarło na nas wielki wpływ bądź zaangażowało nas „całych” i „bez reszty”, tj. miało i ma dla nas istotne znaczenie.

Mówiąc o przeżyciu podkreśla się również „autentyczność”, wewnętrzną prawdę tego „zdarzenia”, jakie stało się czymś udziałem. To, co przeżyte jest na pewno prawdziwe. Nie da się tego podważyć żadnymi racjami. W tym, co przeżyte objawia się sama rzeczywistość. Jeśli więc chcemy oprzeć się w naszym życiu na trwałych fundamentach, mamy niejako do dyspozycji przeżycia i to, co one ze sobą wnoszą. Możemy im zaufać, bowiem są naszą własnością i żadna zewnętrzna instancja nie jest w stanie podważyć ich realności, a więc również i prawdy, jaką w sobie zawierają. Bezpośredniość jako cecha i niemal istota przeżycia nadaje im charakter źródła, a zarazem szczególną rangę, jaką przypisuje się im od końca ubiegłego stulecia.

Pozostaje jednak przynajmniej jedno ważne zastrzeżenie, które w pełni dostrzeżono na początku wieku XX. Przeżycia są własnością jednostki, a jako takie nie spełniają jednego z najważniejszych wymogów łączących się z teoretyczną ważnością, jakim jest wymóg intersubiektywności. Pozostają prywatną własnością indywiduum i ich waga ogranicza się do życia indywiduum. Te cechy, które stanowiły o szczególnym charakterze przeżycia, mianowicie bezpośrednie zaangażowanie całej osobowości, teraz powodują, iż dostrzega się, że są one niedostępne dla zewnętrznego obserwatora, że nie mogą być ujęte w pojęciach, które są przecież własnością „wielu”. Wydaje się, iż skonceptualizowane, tracą to, co dla nich istotne: ową zniwalałą siłę oddziaływania płynącą z osobistego doświadczenia rzeczywistości o wielkiej wadze. Można w tym miejscu zrozumieć, dlaczego pojęcie

przeżycia wiąże się tak mocno z teorią znaczenia sztuki. Sztuka przecież oddziałuje tak, że jest w stanie przełamać barierę indywiduum i przy odpowiedniej wrażliwości odbiorcy stworzyć warunki do zaistnienia tego, co wydaje się niemożliwe: przeżycia czegoś, co było (lub może być) przeżyciem kogoś innego. To właśnie sztuka, jak się wydawało, może stworzyć wspólnotę przeżyć, udostępnić najbardziej osobiste przeżycia i w ten sposób przekroczyć to, czego nie jest w stanie przekroczyć intelekt z jego kategoriami. A przecież w przeżyciach dochodzi do najbardziej bezpośredniego spotkania z rzeczywistością. Dlatego też nie jest przypadkiem, że pojęcie przeżycia pojawia się w XIX wieku w związku ze „sztuką przeżycia”, która obiecuje dotarcie do nowych źródeł. Czytając *Fausta* dostrzegamy przynajmniej jeden z istotnych motywów, który przyczynił się do popularyzacji tego słowa, a potem także do refleksji kształtującej pojęcie przeżycia. Odwołanie do twórczości Goethego nie jest zresztą w tym kontekście przypadkowe, zważywszy, że w twórczości Diltheya termin przeżycie pojawia się przy okazji biografii poety. Faust, intelektualista, buntuje się przeciwko skostnieniu i własnej powierzchowności, będącej wynikiem jego teoretycznych zamyślań. Wiedza, czerpana z drugiej ręki, z książek i spreparowanych eksperymentów, wydaje mu się więzieniem, które oddziela go od rzeczywistości:

„Biada! czyż jeszcze wciąż tkwię w tym więzieniu?
W przeklętym stęchłych murów zacieśnieniu, Gdzie słońca promień,
zanim ściany draśnie,
W barwionych szybach łamie się i gaśnie.
Gdzie od posadzić do samej powały
Piętrzą się w ścisku całe góry książek,
Gdzie zakopconych pergaminów zwały
Kurz warstwą kryje, mól i robak drąży?
Bezużytecznych szkieł i retort skład (...)
Oto twój świat!. A więc to ma być świat!”¹.

Intelektualista ów, zniewolony przez książki i ukształtowany przez ich lekturę, oczekuje teraz spełnienia w przeżyciu porywającym całą osobowość. Chce przyswoić w przeżyciu całą prawdziwą rzeczywistość. Przeżycie - owo pojęcie zawiera w sobie zarówno ideę dynamizmu, jak i całościowości. Ruch w nim zawarty zdąża do ogarnięcia jak największej przestrzeni, a w końcu do pocucia nieskończoności własnego przeżywającego jestestwa, które łączy się ze wszystkim i jest wszystkim: w przeżyciu wszystkiego doznaje i wszystko rozumie, nic mu nie umyka. Uświadomienie sobie, że świat nie

¹ J. W. Goethe: *Faust*, tłum. F. Konopka. Warszawa 1977, s. 48-49.

sprowadza się do praw i obserwowalnych procesów, które można by zrozumieć i pojęciowo opanować, zniechęcenie rolą zewnętrznego obserwatora i eksperymentatora żyjącego w składzie „szkieł i retort”, nakazuje Faustowi odwrócić się od studiów i poszukiwać spełnienia w przeżyciu.

W procesie kształtowania się pojęcia przeżycia niebagatelną więc rolę ma jego krytyczny charakter. Wyraża mianowicie krytykę, z jednej strony, oświeceniowego racjonalizmu, z drugiej, pozytywistycznej koncepcji doświadczenia i rzeczywistości, jak również przeakcentowania roli techniki w życiu człowieka. Gadamer mówi o „nieobecności przeżyć i głodzie przeżyć, płynących z choroby na skomplikowaną maszynę cywilizacji przeobrażonej przez cywilizację przemysłową”².

Zwrot ku przeżyciu ma zatem swą podstawę w dążeniu do pełniejszego uczestnictwa w życiu, do pełniejszego spotkania z rzeczywistością, w końcu do przekroczenia skończoności naszego doświadczenia. Oczywiście kariera pojęcia przeżycia nie mogłaby mieć miejsca, gdyby nie dowartościowanie tego, co jednostkowe i skończone, i gdyby nie wiara w to, że to właśnie może stać się miejscem objawienia się Całości. Ten panteistyczny charakter przeżycia będzie zresztą obecny również w refleksji Diltheya.

Na tle powyżej nakreślonego znaczenia pojęcia przeżycia możemy teraz podjąć próbę ukazania Diltheyowskiej refleksji z perspektywy znaczenia i roli owego pojęcia w ramach jego filozofii życia, a w szczególności w ramach, opierającego się na niej, ugruntowania wiedzy w naukach humanistycznych. Problemy, jakie wystąpiły w związku z zadaniem ugruntowania humanistyki (część I) i przykłady programowego odchodzenia od tego pojęcia w jego funkcjach epistemologicznych (część II) ukazują wewnętrzne napięcia i słabości tego pojęcia jako podstawowego dla nauk humanistycznych. Zarazem jednak spojrzenie na przemiany kontekstów, w jakich występuje ono u samego Diltheya pozwala uświadomić sobie jego rolę w początkach kształtowania się filozofii hermeneutycznej (część III).

Oprócz wspomnianych funkcji, odwołanie się do pojęcia przeżycia miało zapewne służyć temu, by zasypywać te przepaści, które stworzyła refleksja filozoficzna, w szczególności nowożytna: pomiędzy rzeczywistością a świadomością, bezpośredniością a pojęciem, czasem a wiecznością, pomiędzy jednostką a wspólnotą, tym, co subiektywne a tym, co obiektywne itd. W tym sensie pojęcie to stanowi świadectwo przełamywania charakterystycznych dla paradygmatu epistemologii nowożytnej opozycji. Zrazu dokonuje się to na gruncie ogólnego Diltheyowskiego projektu uzasadnienia obiektywności poznania humanistycznego, a zatem samo ma charakter epistemologiczny (w tym sensie można rozumieć jego pozytywistyczny jeszcze charakter, na

² H.-G. Gadamer *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran. Kraków 1993, s. 90.

który wskazuje Gadamer³). Nacisk położony zostaje na pojęcie przeżycia jako źródło, z którego powstaje wiedza humanistyczna i które ma być jej uprawomocnieniem⁴. W okresie późniejszym, w ramach szerzej zaprojektowanej koncepcji hermeneutycznej, pojęcie przeżycia włączone zostaje w jeden kontekst i wraz z pojęciami wyrazu i rozumienia reprezentuje życiowy związek leżący u podstaw wiedzy. Dostrzegamy, iż pojęcie to wiedzie wówczas Diltheya ku perspektywie takiego ujęcia sposobu ludzkiego bycia w świecie, dla którego najistotniejszym wyznacznikiem jest rozumienie. Dopiero w ramach owego kontekstu życiowego (przeżycie-wyraz-rozumienie) pojęcie przeżycia nabiera znaczenia, które w pełni uwidacznia jego funkcje w ramach całej filozofii Diltheya. Będziemy się starali pokazać, że Dilthey zachowuje walory pojęcia przeżycia włączając je właśnie w ten kontekst, a zatem, że nie można traktować owego pojęcia w izolacji od triady przeżycie-wyraz-rozumienie, przypisując mu np. funkcję ostatecznego fundamentu wiedzy na podobieństwo pozytywistycznych „danych”. „Znaczenie psychologii - pisze Paczkowska-Łagowska - ulegnie zdecydowanie pomniejszeniu, gdy nauki humanistyczne zostaną następnie określone przez Diltheya jako te, z którymi mamy do czynienia, gdy dochodzą do głosu ekspresje życiowe i o ile są one rozumiane. Psychologiczny punkt widzenia Einleitung straci na znaczeniu w rozprawie pt. *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych* (1910), w której analiza rozumienia wysunie na czoło hermeneutyczny punkt widzenia”⁵.

I. Dilthey - projekt ugruntowania nauk humanistycznych. Należy jeszcze raz podkreślić, że w Diltheya projekcie ugruntowania nauk humanistycznych przeżycie pełni szczególną, epistemologiczną rolę i tym samym wykracza poza użytek, jaki czyniła z niego niemiecka humanistyka XIX wieku.

Takie cechy przeżycia, jakimi są bezpośredniość i „całościowość”⁶ ujęcia rzeczywistości skłaniały niewątpliwie do tego, by przyjąć je za podstawę tworzenia się wiedzy, szczególnie wówczas, gdy krytycznie oceniano możliwości samego intelektu i doświadczenia zmysłowego, co na gruncie filozofii życia było powszechne. Ponadto pojęcie to właśnie z perspektywy filozofii życia zdawało się najlepiej odpowiadać sposobowi, w jaki człowiek

³ „Diltheya pojęcie przeżycia zawiera najwyraźniej oba momenty panteistyczny, a jeszcze bardziej pozytywistyczny, przeżycie, a jeszcze bardziej jego wynik” (tamże).

⁴ Trzeba jednakże od razu zaznaczyć, że „psychologia opisowa” Diltheya, w ramach której pojawia się pojęcie przeżycia, na tyle różni się od psychologii empirycznej, mogącej stanowić epistemologiczny fundament uprawomocnienia wiedzy humanistycznej, że nie można utożsamiać jego filozofii nauk humanistycznych z prostą kontynuacją klasycznego pozytywizmu angielskiego. Różnicę tę uwidacznia i analizuje E. Paczkowska-Łagowska w swej pracy *Filozofia nauk humanistycznych w ujęciu Wilhelma Diltheya*. Kraków 1981, zwł. s. 67-76.

⁵ E. Paczkowska-Łagowska: *Filozofia nauk humanistycznych...*, wyd. cyt., s. 62.

⁶ Tę cechę przeżycia wyjaśniam poniżej.

uczestniczy w rzeczywistości. Tak więc Dilthey dostrzega w przeżyciu coś, co zapewnia człowiekowi bezpośredni dostęp do rzeczywistości i stanowi o możliwości pełniejszego ujęcia teź. W przeżyciach „dane jest [...] królestwo bezpośredniej rzeczywistości; bramy rzeczywistości stoją tu otworem”⁷. Będąc „postrzeganiem od wewnątrz rzeczywistości”⁸, przeżycie nie jest jedynie uwewnętrznieniem tego, co dane jest w „obiektywnym” świecie przedmiotów. W dziele *Trzy epoki nowoczesnej estetyki* Dilthey, pisząc o naturalizmie i sztuce naśladowczej zapytuje: „Co tutaj jest daną rzeczywistością?”⁹. Okazuje się przecież, że nie jest nią czysta „faktyczność”, lecz coś więcej: artysta „odtworzący”, jeśli tylko jest artystą, przeżywa zawsze znaczenie tego, co ma „przed sobą”, przywołuje całość, w obrębie której pojawia się to, co przeżywane, a więc nie istnieje dla niego „nagi” fakt. Samo postrzeganie, będąc momentem przeżycia, jest już współkształtowane przez cały „kompleks psychiczny”. Nie oznacza to dla Diltheya niemożności „obiektywnego” ujęcia rzeczywistości. Zmienia się raczej pojęcie tego, co rzeczywiste. To właśnie możliwości doświadczenia, jakie daje przeżycie, będą decydować o tym, co rzeczywiste. Ostatecznie rzeczywistością, o którą tu chodzi jest rzeczywistość życia. Jest ona wcześniejsza od podziału na podmiot i przedmiot, a wyrażają pojęcie znaczenia¹⁰. *Bedeutung* nie jest tutaj jednak, tak jak np. dla Fregego, przedmiotem, stanowiącym desygnat wypowiedzi, ujmowanym poprzez myśl. Sposób ujmowania rzeczywistości u Diltheya jest nierozłączny z nią samą. Zgodnie z postulatami „immanencji” istnieje ona tylko w jej ujmowaniu. „Nigdy - pisze Dilthey - nie jest nam dane samo tylko życie wewnętrzne ani sam tylko świat zewnętrzny, oba momenty są zawsze razem, ale i w najwyższym odniesieniu do siebie”¹¹.

Przeżycie więc będzie stwarzało ramy możliwego doświadczenia. Dzięki swym własnościom będą one znacznie szersze niż te, które określa mu np. „naoczność zmysłowa”. Ogarną one w ten sposób cały obszar doświadczenia, którego wyrazem są poszczególne dziedziny kultury. Będąc rodzajem doświadczenia, przeżycie eliminuje możliwość wiedzy opartej na „czystej spekulacji”. Zawierając w sobie bezpośredniość, eliminuje ono rozdźwięk pomiędzy zewnętrznym zjawiskiem a istotą rzeczy.

Krytyka „intelektualizmu” (spekulacji) oraz „pozytywizmu” wyraźnie widoczna jest również w podkreślaniu innego aspektu przeżycia, mianowi-

⁷ W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*. t. XIX. Göttingen 1982, s. 55.

⁸ W. Dilthey: *G.S.I.* t. VII. Leipzig, Berlin 1927, s. 217.

⁹ W. Dilthey: *Trzy epoki nowoczesnej estetyki i jej dzisiejsze zadania*, w: tenże: *Pisma estetyczne*, tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1982, s. 281.

¹⁰ Na temat związku pojęcia przeżycia z pojęciem znaczenia por. E. Paczkowska-Łagowska: *Logos życia*. Gdańsk 2000, s. 121-123.

¹¹ W. Dilthey: *G.S.*, t. VIII. Leipzig, Berlin 1931, s. 16.

cie jego „całościowości”. Całościowość owa oznacza, że przeżycie realizuje się zawsze jako moment życiowej całości, a przez to osadzone jest w całym układzie przeżyć, który zarazem kształtuje, jak i przez który jest kształtowane. Całościowość przeżycia oznacza jednak także, że jest ono jednością, całościowym aktem angażującym wszystkie duchowe władze czy możliwości człowieka. Jest ono aktem „całego” człowieka jako istoty „przedstawiająco-chcąco-czującej”. Można co prawda mówić o dominacji pewnych stron ludzkiej psychiki w poszczególnych przeżyciach, lecz zawsze pozostają one w istotnych relacjach z całością osobowości¹². Tak jak w przeżyciu odtwórczym tak w każdym przeżyciu „współdziała życie psychiczne w swej totalności.”³. Życie w tym sensie Jest polem działalności totalności życia psychicznego w kolejno następujących po sobie stanach naszego umysłu (słowo umysł oznacza tu tę właśnie totalność)”¹⁴.

Oczywiście podkreślanie „całościowego” charakteru przeżycia implikuje również pewne trudności. Wspominaliśmy o nich już na wstępie. Chodzi mianowicie o zarzut irracjonalizmu wiążący się z przyjęciem za podstawę epistemologiczną czegoś, co samo wydaje się być „niezgłębialne” i nie poddające się kontroli. Z „całościowego” charakteru przeżyć może wynikać określenie ich jako aktów przedpojęciowych, a nawet całkowicie nieświadomych. „Dilthey - pisze G. Misch - o układzie psychicznym mówi: zostaje on 'przeżyty', w 'silnym' - czy inaczej 'mrocznym' - spostrzeganiu wewnętrznym”⁵. „Obserwacja niszczy przeżycie”¹⁶, a próbując je zreflektować umyka nam ono w swoim realnym charakterze. Poprzez uwagę i namysł „zatrzymujemy to, co samo w sobie płynące”¹⁷, co czasowe i historyczne. Czy wobec tego nie mamy tu do czynienia z ponownym wytworzeniem się przepaści pomiędzy rzeczywistością a wiedzą o niej, czy nie powracamy tym samym do teriopoznawczego dualizmu, który miał być przezwyciężony właśnie przez odwołanie się do pojęcia przeżycia? Jeśli określimy je przez pryzmat przedpojęciowości, nieświadomości, czasowości i całościowości, wówczas odznaczać się ono będzie nieredukowalną irracjonalnością. Wobec tego postulat Diltheya, by naukom humanistycznym towarzyszyła „filozoficzna świadomość tego, jak z przeżywania tego, co się wydarza, tworzy się

¹² „Znaczenie 'przeżycia' pokazuje się najlepiej nie wtedy, kiedy staramy się rozbijać je na części składowe, lecz gdy ujmujemy je całościowo [...]” (K. Sauerland: Od Diltheya do Adorna. *Studia z estetyki niemieckiej*. Warszawa 1986, s. 56. W części poświęconej Diltheyowi autor omawia historię pojawienia się i rozwoju pojęcia „przeżycia”).

¹¹ W. Dilthey: G. S. t. VII, wyd. cyt., s. 218.

¹⁴ W. Dilthey: G. S. t. VI. Leipzig, Berlin 1931. s. 304, tłum. za: G. Sowiński, w: G. Sowiński (red.): *Wokół rozumienia*. Kraków 1993, s. 62.

¹⁵ G. Misch: *Vorbericht des Herausgebers*, w: W. Dilthey: G. S., t. V, wyd. cyt., s. LXXXI.

¹⁶ W. Dilthey, G. S., t. VII, wyd. cyt., s. 194.

¹⁷ Tamże, s. 195.

naoczny pojęciowy układ ludzko-historyczno-społecznego świata”¹⁸ staje przed, wydawałoby się, nie dającą się przewyciężyć, trudnością. „Trudność, komentuje Diwald, wypełnienia tego postulatu tkwi w nieprzewyciężalnej irracjonalności życia, a więc także we wszelkiej historii, której podstawą jest 'irracjonalna faktyczność'. Dilthey w swoich analizach wciąż na nowo napotyka tę granicę”¹⁹.

Kolejną trudność, jaka wiąże się z pojęciem przeżycia jest jego czasowość. Jako „miejsce” ujawniania się rzeczywistości, przeżycie posiada specyficznie czasowy charakter. Specyficzność ta ujawnia się w pewnej antynomiczności, Jakie myślenie odkrywa w przeżyciu czasu”²⁰. Z jednej bowiem strony przeżycie jest jakby zatrzymaniem czasowego przepływu w teraźniejszości: „To wypełnienie realnością czyli teraźniejszość istnieje stale, podczas gdy wciąż zmienia się treść przeżywania. Przedstawienia, w których jesteśmy w posiadaniu przeszłości i przyszłości, istnieją tylko w teraźniejszości. Nie ma niczego poza realnością, pojawiającą się w stale istniejącej teraźniejszości. Statek naszego życia niejako nieustannie unosi przesuwały się nurt, a teraźniejszość jest stale i wszędzie tam, gdzie na tych falach jesteśmy, doznajemy, wspominamy, żywimy nadzieje, krótko mówiąc żyjemy pełnią naszej realności”²¹.

Z drugiej strony samo przeżycie okazuje się być „upływem w czasie”: „Przeżycie jest pewnym upływem w czasie, w którym każdy stan, zanim stanie się wyraźnym przedmiotem, zmienia się, ponieważ następująca po nim chwila zawsze nadbudowuje się na wcześniejszej, i w którym każdy moment - jeszcze nie ujęty - staje się przeszłością”²². Przeżycie jest więc pewnym kontinuum, w ruchu którego znika to, co teraźniejsze: „teraźniejszości nie ma nigdzie; to, co przeżywamy jako teraźniejszość, zawsze zamyka w sobie wspomnienie tego, co niegdyś również było teraźniejszością”²³.

Ta antynomiczność i nieprzejrzystość czasowego charakteru przeżycia skłania nas do określenia go jako zarazem czasowego i kondensującego czas. Ponieważ nie można traktować przeżycia jako czegoś odizolowanego od reszty życia i całego związku przeżyć występującego w nim, można powiedzieć za Diltheyem, że „przeżycie zawiera zarazem jako realność strukturalny związek życia; czasowo-przestrzenna lokalizacja, która rozprzestrze-

¹⁸ Tamże, s. 4.

¹⁹ H. Diwald: *Wilhelm Dilthey. Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte*. Göttingen 1963, s. 144.

²⁰ W. Dilthey: G. S. t. VII, wyd. cyt., s. 194.

²¹ Tamże, s. 193, tłum. za: G. Sowiński, dz. cyt. s. 78-9. Por. także: W. Dilthey: G. S. t. VII, wyd. cyt., s. 230.

²² Tamże, s. 194.

²³ Tamże.

nia się od teraźniejszości (...)"²⁴. Tym samym, określone jako czasowo-historyczne przeżycie, będące „najmniejszą jednostką życia”²⁵, stanowi źródło tego, że „życie tworzy czasowo-historycznie rozwijający się całościowy przebieg”²⁶.

Charakteryzując w ten sposób przeżycie należy jednak zapytać, czy coś tak nieuchwytnego, przemijającego i zmieniającego się może stanowić podstawę kształtowania się wiedzy humanistycznej. Czy jednak jego funkcja kondensowania czasu²⁷ (wyrażająca się w pojęciu znaczenia) nie wnosi w tym punkcie pozytywnej równowagi? Z drugiej strony, czy wewnętrzna dynamika przeżycia określająca życie w jego czasowości wystarcza, by określić czasowość przebiegu dziejów jako przedmiotu humanistyki?²⁸ Jak zatem przeżycie może być, mówiąc za Diltheyem „prakomórką świata historycznego”?²⁹.

Jak widzimy, pojęcie przeżycia jako epistemologiczna podstawa nauk humanistycznych rodzi wiele problemów i pytań³⁰. Choć zdaje się ono rozwiązywać niektóre, fundamentalne kwestie, przyczynia się do powstania następnych. Obok tych, które już wymieniliśmy, można jeszcze wskazać na nieredukowalny subiektywizm przeżywania. Przeżycie niesie w sobie całą „niezglębialność” życia, a przez to zdaje się zamykać we własnym kręgu subiektywności i nieprzejrzystości dla refleksji. Ujmując je tylko z tej strony, rodzą się zatem wszystkie postawione wyżej pytania i gdyby ono samo miało spełniać rolę punktu oparcia dla humanistyki musielibyśmy uznać Diltheya

²⁴ Tamże, s. 231.

²⁵ Por. tamże, s. 195: „Bieg życia składa się z części, z przeżyć, które pozostają do siebie w wewnętrznym układzie. Każde poszczególne przeżycie odnosi się do osoby, której jest częścią; dzięki strukturze jest ono powiązane innymi częściami w układ; układ jest rozległą kategorią, której źródło tkwi w życiu. Układ ujmujemy mocą jedności świadomości. Jedność świadomości jest warunkiem, któremu podlega wszelkie ujmowanie; jest jednak rzeczą jasną, iż wystąpienie układu nie wynikłoby z samego faktu, że jedności świadomości jest dana pewna mnogość przeżyć. Układ życia jest nam dany tylko dlatego, że samo życie jest strukturalnym układem, w którym przeżycia pozostają do siebie w przeżywalnych przez nas odniesieniach (...)" (tłum. za: G. Sowiński, dz. cyt., s. 80).

²⁶ Por. H. Diwald, dz. cyt., s. 134. Przytacza on w tym miejscu sformułowanie Bollnowa. Kontynuując: „Znajdujemy się tutaj w najważniejszym punkcie filozofii Diltheya. Czy z pojęć: przeżycia, działania, znaczenia, czasowości, układu itd. nie wynika nieuchronnie to, że musimy utożsamiać życie i dzieje?" (tamże, s. 134).

²⁷ Bollnow mówi o tym, że przeżycia nadają życiu „ziarnistość" (por. Tenże: *Die Lebensphilosophie*. Göttingen, 1958, s. 26).

²⁸ „To jednak, co wytwarza dziejowość w całym jej zakresie, nie daje się ostatecznie wyprowadzić z subiektywnego przeżywania i jego strukturalnych stosunków. (...). Wraz z tym ujawnia się, że życie i dzieje nie są dającymi się dowolnie wymieniać członami w sensie 'A' jest 'A'" (tamże, s. 135).

²⁹ Por. W. Dilthey: G. S., t. VII, wyd. cyt., s. 41-42.

³⁰ Należy w tym miejscu wskazać, że o trudnościach, jakie napotyka pojęcie przeżycia jako element fundujący prawomocność wiedzy humanistycznej pisze również Z. Kuderowicz w swej monografii o Diltheyu (zob. Z. Kuderowicz: *Dilthey*. Warszawa 1967, s. 88-91).

uzasadnienie nauk humanistycznych za fiasko psychologizycznej bądź irracjonalistycznej próby zbudowania epistemologii na gruncie filozofii życia.

II. Eduard Spranger - duch, a nie dusza. Filozofia nauk humanistycznych Sprangera stanowi wyraźny przykład dystansowania się wobec pojęcia przeżycia. Ponieważ Spranger jest uczniem Diltheya, jego stosunek do owego pojęcia będzie tu znamienity. Jego koncepcja ukazuje, jaki sens można było przypisywać „przeżyciu” i w jaki sposób próbowano ominąć trudności związane z tym pojęciem.

Podstawową konstatacją Sprangera, jest odróżnienie trzech sfer bytu: świata fizycznego, świata psychicznego i świata idealnego. Tylko sfera psychiczna jest ściśle subiektywną. Zawiera ona konkretne przeżycia psychiczne empirycznego podmiotu, które są całkowicie niedostępne bezpośrednio innym podmiotom³¹, a wobec tego ograniczają się do własnego, zamkniętego świata jednostki. Obie pozostałe sfery należą do obiektywnego i intersubiektywnego świata dostępnego każdemu poznającemu. Bardzo mocno podkreśla Spranger oddzielenie i odróżnienie subiektywnych przeżyć jednostki od obiektywnych treści duchowych przejawiających się w jej, najszerzej pojętych, zachowaniach. Píše on: „Sposób, w jaki ten subiekt duchowy zawarty jest w indywidualnym 'ja' jest ważnym problemem teorii rozumienia. Jej zadaniem w tym zakresie jest każdorazowe rozdzielenie tego, co należy do 'ja' lub inaczej, do podmiotu psychologicznego od obiektywnych treści duchowych”³². Autor *O teorii rozumienia...* uwyrażnia oddzielenie tego, co u Diltheya często się mocno splatało: sfery psychologicznej związanej z subiektywnym "ja" i jego przeżyciami oraz sfery duchowej, związanej z treściami idealnymi, wykraczającymi poza sferę przeżyć, jednak tylko poprzez nią dostępną.

Psychiczny świat jednostki - dusza, może być prawdziwie zrozumiana tylko dzięki duchowi - idealnym treściom, które tworzą intersubiektywną sferę, z jakiej działania ludzkie biorą swój sens. W rozumieniu działań nieodłączny element psychiczny może stanowić zaciemnienie i zafałszowanie, jeśli nie jest podporządkowany czy kierowany światem idei. Żyjąc w kulturze, pojętej jako przecięcie się i związek wszystkich trzech rejonów bytu (fizyczności, idealności i psychiczności) i tworząc naukę, możemy spróbować ją odnieść do różnych rejonów istnienia. W ten sposób powstają nauki o tym, co obiektywne i transsubiektywne. Przeżycia wszelako zostają wyjęte z tego kręgu, którym może zajmować się jakakolwiek nauka. Fakt ten w pełni ukazuje zawężenie znaczenia pojęcia przeżycia do sfery ściśle subiektywnej i zabsolutyzowanie jego indywidualnego aspektu, od czego da-

³¹ Por. E. Spranger: *Lebensformen*. Haale 1930, s. 414.

³² E. Spranger: *O teorii rozumienia i psychologii nauk o duchu*, tłum. U. Schrade. Warszawa 1985, s. 20.

leki był Dilthey: „Na pierwszym miejscu - pisze Spranger - znajdują się bezpośrednie przeżycia. O nich nie istnieje żadna nauka: życie w tym obszarze jest nieuchwytną, niekomunikowalną, bezkształtną mistyką, rozbłyskiem i zanikiem, rozplywającym się snem, daleką analogią stanu półsnu”³³.

Rozumienie nigdy więc nie osiąga pełnej obiektywności swoich wyników, wciąż jest skazane na balast subiektywnych, partykularnych treści, które zaciemniają wpływ idealnej rzeczywistości na ludzkie działania i ich wytwory. Życie jest nieuchwytnie w swej pełni. Nauka zajmuje się więc tylko jego stroną uchwytną, uchwytną w aktach rozumienia, tą, która jest podporządkowana sferze bytu idealnego. Jak widać, u Sprangera przeżycie stanowi element nieredukowalny, ale i negatywny: jest tym pojęciem, które wskazuje na nie dającą się przewyczyć niemoc rozumienia i zarazem na nieredukowalną „samotność” jednostki. Przeżycia są własnością izolowanego indywiduum i jako takie pozostają niedostępne poznaniu. Przeżycie zatem stanowi dla Sprangera już tylko moment zaciemniający i utrudniający rozumienie.

W przypadku problemu uprawnomocnienia nauk o duchu zauważamy istotną różnicę w sposobie jego rozwiązania: Dilthey mianowicie ugruntowuje obiektywność humanistyki (a przez to próbuje się uporać z zagrożeniem relatywizmem) w ontologicznym związku, jaki zachodzi w przeżyciu między rozumiejącym a tym, co rozumiane. Pierwotnie obiektywność nauk o duchu jest oparta na nieusuwalnej jedności podmiotu i przedmiotu w przeżyciu i rozumieniu, które poprzez wyraz (ekspresję) wynosi ową jedność na poziom powszechnie dostępny. Spranger natomiast dokonuje owego ugruntowania poprzez wskazanie na ponadindywidualną, idealną rzeczywistość ducha, której pierwszym walorem jest nie jej niezaprzeczalna rzeczywistość, lecz intersubiektywna przejrzystość.

U Diltheya przeżycia są „miejszem”, gdzie wyjawia się rzeczywistość; byt dla człowieka (byt nierozdzielnie z nim związany) jest jedynym, jakim zajmują się „nauki o duchu”. Przeżywający człowiek jest „punktem”, gdzie życie, a więc i rzeczywistość, pierwotnie się ujawnia. Subiektywność i obiektywność są wynikiem dalszych procesów. Ta pierwsza wykształca się poprzez ograniczanie własnych przeżyć tylko do nich, ta druga (obiektywność) poprzez wnoszenie ich w procesie rozumienia i wyrażania w konstelacje innych wyrażonych i rozumianych przeżyć. Dopiero tu człowiek, będący ontologicznie miejscem odsłaniania się rzeczywistości, może stać się obiektywny lub subiektywny w wygłaszaniu swoich sądów. O obiektywności rozumienia nie stanowi dystans, w jakim pozostaje ono do idealnej sfery ducha, ale rozległość kulturowej przestrzeni, jaką ogarnia sobą i jaką bierze pod uwagę. Po-

³³ Tamże, s. 25.

jęcie przeżycia u Sprangera zmienia więc swój sens, wyraża to, co partykularne, subiektywne, tylko psychiczne.

Spranger próbuje naszkicować taką teorię rozumienia dla nauk o duchu, by zadowolili wymagania, jakie się stawia nauce: intersubiektywną sprawdzalność i komunikowalność. Koszty, jakie ponosi jego teoria za zracjonalizowanie i ujaśnienie modelu rozumienia wyrażają się w usunięciu poza obręb zainteresowań wszystkiego, co nie podlega idealnej sferze wartości i w uznaniu tego za element zniekształcający proces rozumienia. Przez to na powrót wzmagają się nieufność wobec przeżyć, źródła ciemnego i niekontrolowanego, poprzez które i w którym ujawnia się życie - ostateczna totalność *Lebensphilosophie*.

Nieufność wobec pojęcia przeżycia znalazła, jak widzimy na przykładzie Sprangera, swój wyraz nie tylko w obozie zdeklarowanych przeciwników Diltheyowskiej filozofii życia (np. u przedstawicieli naokantyzmu bańskiego), ale i wśród kontynuatorów jego myśli.

III. Dilthey przeżycie jako element triady przeżycie - wyraz - rozumienie. Dilthey jednak nawet w okresie, kiedy, w związku z lekturą *Badan logicznych* większy nacisk niż na pojęcie przeżycia kładzie na pojęcie znaczenia, nie rezygnuje z tego pierwszego. Wynika to, jak się zdaje, z jego walorów, których nie dostrzegali krytycy, a które bezpośrednio wiążą się z perspektywą filozofii życia. Pojęcie przeżycia mianowicie, nie zredukowane bynajmniej do sfery „faktów psychicznych” (czym dystansuje się Dilthey wobec psychologii empirystycznej), oddaje sposób, w jaki życie realizuje się w ludzkim świecie. Świadczy też o tym, że dla Diltheya idea nauki miała wyrastać (i być interpretowana) z idei życia, a nie odwrotnie. „Przeżycie” zawiera co prawda całą „niezłębialność” życia, a przez to zdaje się zamykać we własnym kręgu subiektywności i całkowitej nieprzejrzystości dla refleksji. Ujmując je tylko od tej strony, jak już wspominaliśmy, trzeba by uznać Diltheya uzasadnienie nauk humanistycznych, które zakładałoby oparcie poznania na przeżyciach, za fiasko, którego efektem byłby irracjonalizm i psychologizm. Nie taki jest jednak ostateczny efekt refleksji autora *Der Aufbau*....

Podstawą humanistyki w ramach refleksji Diltheya nie może być przeżycie w jego izolacji, potraktowane jako ostateczna baza empiryczna. Podstawę tę stanowić musi właściwa historycznemu życiu hermeneutyczna triada przeżycie-wyraz-rozumienie. Samo pojęcie przeżycia wpłcone zostaje we właściwy dla niego i nierozzerwalny kontekst znaczeniowy³⁴. Pomiędzy prze-

³⁴ E. Paczkowska-Łagowska szczególnie podkreśla ten moment w cytowanej już monografii na temat diltheyowskiej filozofii nauk humanistycznych: „Wydaje się zatem, że pozycja opisowej, analitycznej i porównawczej psychologii w systemie Diltheya odpowiadała randze, którą przypisywał on indywidualizm, natomiast z przesunięciem uwagi na szersze obiektywności historyczne, na świat kultury i społeczeństwa, straciły na znaczeniu analizy przeżyć. Zyskały natomiast analizy rozumienia, gdyż Dilthey zdał sobie sprawę z Taktu, że w naukach humanistycznych nie idzie ostatecznie o badanie prze-

życiem a wiedzą realizującą się w humanistyce, operującą pojęciami i kategoriami, znajdujemy istotny człon pośredni: wyraz (*Ausdruck*). Jednakże, by był on możliwy i by możliwe było rozumienie polegające w dużej mierze na przeżyciu odtwórczym (*Nacherleben*) musimy nieco zmodyfikować, zgodnie z myślą Diltheya, nakreślone dotąd pojęcie przeżycia, bowiem nie wyczerpuje ono jeszcze jego charakterystyki. Pisaliśmy o tym, że obserwacja, inaczej mówiąc, świadomość, „niszczy przeżycie”. Zgodnie jednak z tym, co pisze Dilthey, przeżycie i świadomość mogą i często są rzeczywiście ze sobą powiązane. Niech za przykład posłuży nam poniższy cytat: „Treść - pisze Dilthey - taka jak 'czerwień' czy 'błękit' i zachowanie, takie jak ujmowanie czerwieni czy upodobanie w niej są dla mnie tu oto. To bycie-dla-mnie-tu-oto można określić jako bycie-świadomym albo jako przeżywanie - jeśli słowo to wzięte zostanie nie tyle w sensie samego procesu życiowego, ile w sensie sposobu, w jaki ono jest tu oto. Tu oto istnieją dla mnie zarówno występujące w przedstawieniu jakości zmysłowe, jak i uczucie bólu czy dążenie, zarówno stosunek matematyczny, jak i moja świadomość zobowiązana umową. Wyrażenie 'być-dla-mnie-tu-oto' jest już pewną refleksją na temat istniejącego stanu faktycznego, ponieważ został on tu określony jako należący do pewnego Ja”³⁵. Przeżycie zatem nie musi oznaczać całkowicie nieświadomego, wewnętrznego procesu, „zamkniętego” przed wszelką refleksją. Więcej nawet: „ślepe, absolutnie 'nieświadome' przeżywanie w ogóle nie istnieje dla człowieka”³⁶. Moment ten należy szczególnie podkreślić. Stanowi on o modyfikacji pojęcia przeżycia w kierunku odejścia od jego czysto irracjonalnego i nieświadomego charakteru. „Przeżycie nie jest nieme i mroczne”³⁷. W samym przeżyciu zawarta jest już praca myślenia: „Przeżywanie zawiera w sobie elementarne osiągnięcia myśli”³⁸. Owa praca myślenia doprowadza, poprzez szereg procesów pośrednich, do utworzenia się pojęć i kategorii nauk humanistycznych: „Wszystkie te kategorie życia i dziejów - pisze Dilthey - są formami wypowiedzi, które (...) osiągają ogólne zastosowanie na obszarze nauk o duchu. Pochodzą one z przeżywania”³⁹.

Trzeba więc podkreślić, że „przeżycie”, określone jako irracjonalne, nieświadome i zawierające wewnętrzne antynomie, może być jedynie po-

żyć. lecz o przeżywanie wtórne, czyli rozumienie uprzedmiotowionych wytworów przeżyć. Hermeneutyka jako 'zgodna z regułami sztuka utrwalonych wytworów duchowych' zajmuje miejsce psychologii" (E. Paczkowska-Łagowska: *Filozofia nauk humanistycznych*, wyd. cyt. s. 90).

³⁵ W. Dilthey: G. S., t. VII, wyd. cyt., s. 26.

³⁶ 11. Diwald, dz. cyt., s. 136. Ponadto: „Tylko o ile w przeżyciu biorą udział momenty świadomości, przedstawia ono pewną przed-formę poznania, a więc w tym wypadku rozumienia" (tamże, s. 145).

³⁷ Jest to zdanie Diltheya, które przytaczam za Mischem. Por. tenże, dz. cyt., s. LXXXVII.

³⁸ W. Dilthey: G. S., t. VII, wyd. cyt., s. 196.

³⁹ Tamże, s. 203.

jęciem granicznym. „Przeżycie”, które Dilthey sytuuje w triadzie fundującej humanistykę, zachowując swój czasowy i całościowy charakter, jest „przeżyciem czegoś” i zarazem „przeżyciem dla nas”, a ponadto, co wynika już z pojęcia ducha obiektywnego, jest „przeżyciem we wspólnocie”, którą jest właśnie duch obiektywny. Jako takie przeżycie uzyskuje zawsze swój wyraz i staje się podstawą rozumienia jako przeżywania odtwórczego. Pojęcie przeżycia, jeśli nie absolutyzujemy w jego ramach irracjonalności i nieświadomości, zachowuje swój pierwotny, krytyczny charakter oraz to, co stanowiło najistotniejszą jego rolę, tj. podkreślenie, że naszą wiedzę konstytuuje nieustanne spotkanie i uczestnictwo w rzeczywistości, które polega na zaangażowaniu „całego człowieka” w jego życiowych odniesieniach. W tej roli także utrzymuje ono swe znaczenie jako jeden z członów triady stanowiącej podstawę wiedzy właściwej naukom humanistycznym. Dopiero przyjąwszy konstytutywną funkcję całej owej triady, Dilthey dystansuje się od pozytywistycznego modelu wiedzy i liniowego jej uzasadniania. Analizując bowiem znaczenie wszystkich trzech pojęć wchodzących w jej skład (przeżycia, wyrazu i rozumienia) dostrzec można, iż triada ta określa proces poznania hermeneutycznie, tj. jako kołowy ruch dokonujący się pomiędzy przeżywaniem, wyrażaniem i rozumieniem, które z kolei kształtuje nasze przeżywanie itd.

Podsumowując, należy stwierdzić, że znaczenie pojęcia przeżycia oraz wysunięcie go przez Diltheya na plan pierwszy w ramach projektu uzasadnienia możliwości wiedzy humanistycznej, nie sprowadza się jedynie do jego zawartości krytycznej i negatywnej. Nie redukuje się ono również do bycia użytecznym (bądź nie) narzędziem w opracowywaniu podstaw humanistyki. Można mniemać, iż Dilthey musiał dostrzegać w nim coś więcej niż tylko pojęciowe narzędzie dla celów uzasadnienia epistemologicznych podstaw humanistyki. Zdając sobie sprawę z antypsychologistycznej krytyki tego pojęcia, zachowuje je w ramach triady przeżycie-wyraz-rozumienie jako istotny element opisujący tworzenie się wiedzy, ale zarazem również jako istotny element opisujący specyficzny charakter ludzkiego sposobu bycia w rzeczywistości czasowo-historycznej. Wychodząc z perspektywy filozofii życia dostrzega on w przeżyciu właściwy człowiekowi sposób uczestnictwa w świecie (ludzi, rzeczy, ale przede wszystkim znaczeń i sensów). Wraz z pojęciami wyrazu i rozumienia pojęcie przeżycia stanowi wykładnię bycia człowieka w świecie i podkreśla jego „całościowy” (w sensie, jaki określiliśmy powyżej), ale z tego powodu skończony charakter. Hermeneutyczna interpretacja pojęcia przeżycia u Diltheya dąży do eliminacji jego jednoznacznie irracjonalnego i psychologistycznego charakteru. Nie uchroniło to jednak „przeżycia” i „przeżywania” przed krytyką Heideggera i Gadamera, którzy eksponują przede wszystkim ich immanentny związek z nowożytną

filozofią podmiotu i kartezjanizmem⁴⁰, które, jak się wydaje, u samego Diltheya poddane zostają daleko idącym przemianom.

Wewnętrzne napięcia, które właściwe są pojęciu przeżycia w ujęciu Diltheya, odzwierciedlają również te, które właściwe są jego filozofii w ogóle. Dilthey jednakże jest myślicielem, który nie tyle dąży do zniesienia owych napięć, ile rozwija swe podstawowe intuicje dotyczące wiedzy i życia oraz wzajemnego ich stosunku.

Pojęcie przeżycia odegrało rolę niebagatelną w kształtowaniu się wczesnej filozofii hermeneutycznej. Problemy, jakie rodziło doprowadziły do uświadomienia istotnego znaczenia kwestii obiektywizacji (wyrazu przeżyć) i rozumienia. Tym samym, po części negatywnie, po części pozytywnie, spełniało ono funkcję stymulującą refleksję nad ludzkim sposobem bycia w świecie. Było ono punktem odniesienia dla tego sposobu myślenia, który wskazywał na granice filozofii refleksji, jak również stanowił konsekwencję uświadomienia istotnej roli dziejowego charakteru ludzkiej rzeczywistości.

Streszczenie

W artykule podjęto próbę ukazania roli i znaczenia pojęcia przeżycia w filozofii hermeneutycznej Wilhelma Diltheya. Problemy, jakie wystąpiły w związku z zadaniem ugruntowania humanistyki (część I) i przykłady programowego odchodzenia od pojęcia przeżycia w jego funkcjach epistemologicznych (część II) ukazują wewnętrzne napięcia i słabości tego pojęcia jako podstawowego dla nauk humanistycznych. Zarazem jednak spojrzenie na przemiany kontekstów, w jakich występuje ono u samego Diltheya, pozwala uświadomić sobie jego rolę w początkach kształtowania się filozofii hermeneutycznej (część III).

⁴⁰ Na temat krytycznego stosunku Gadamera do filozofii Diltheyowskiej zob. E. Paczkowska-Łagowska: *Hans-Georg Gadamer i spór o miejsce Wilhelma Diltheya w tradycji hermeneutycznej*, w: E. Paczkowska-Łagowska: *Logos tyca*, wyd. cyt., s. 213-242. Krytyczne uwagi na temat hermeneutyki Diltheya znaleźć też można u Habermasa, który traktuje jej główne pojęcia, między innymi pojęcie przeżycia, jako zdradzające „ślady epistemologicznego projektu relacji podmiot-przedmiot” (zob. J. Habermas: *Kłopoty z przygodnością: powrót historyzmu*, w: *Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej*, przekł. i oprac. J. Niżnik. Warszawa 1996, s. 27-28).

RAFAŁ MICHAŁSKI
UMK Toruń

POJĘCIE AURY W PÓŻNEJ TWÓRCZOŚCI WALTERA BENJAMINA

Wprowadzenie. Pojęcie aury posiada w naszej kulturze dość długą i zawiłą historię. Współcześnie zarezerwowane głównie dla tradycji ezoterycznej zachowało w sobie jej religijne piętno i pojęciową efemeryczność. W starożytnej Grecji i Rzymie aura oznaczała powietrze, oddech, ale również blask. W Kabale stała się „otaczającym człowieka eterem, w którym aż do Sądu Ostatecznego przechowywane są jego uczynki”¹. W chrześcijaństwie ukazywana w postaci nimbu wokół świętych stała się motywem wykorzystywanym w sztuce sakralnej. Jako halucynacyjna zapowiedź ataków epileptycznych i migreny znana była w medycynie od starożytności i w niedościgniony sposób opisana w *Idiocie* Dostojewskiego. Również romantyzm wykorzystywał to pojęcie w swoich mistycyzujących spekulacjach. Sztandarowym przykładem może być tutaj twórczość Franza von Baadera, niemieckiego filozofa przyrody, który ujmował ją jako *divina aura* - boski oddech. Na początku dwudziestego wieku pojęcie to było używane między innymi przez Rudolfa Steinera i Alfreda Schulera.

Benjamin zdecydowanie odżegnywał się od wszelkich filiacji z irracjonalnymi nurtami filozofii. Koniunktura rozmaitych *quasi*-religijnych ugrupowań oraz koncepcji filozoficznych, które usiłowały zintegrować w jednym systemie teologię, estetykę i antropologię była dla niego wyrazem rozkładu cywilizacyjnego wywołanego katastrofą pierwszej wojny światowej. W antyracjonalnej postawie licznych intelektualistów Republiki Weimarskiej dopatrywał się „pełnego namaszczenia bełkotu fałszywych proroków”². Ostrej krytyce poddawał szczególnie koncepcje R. Steinera stanowiące efekt „podziemnego współgrania nowoczesnej techniki reklamowej i wiedzy tajemnej (...), które dochodzą do głosu wraz z upadkiem ogólnego wykształcenia”³.

Nieostrość pojęcia aury, jego uwikłanie w pseudomistykę, a przede wszystkim wieloznaczność nie zraziły Benjamina do posłużenia się nim w teorii kultury i projekcie materialistycznej antropologii. Niniejszy artykuł, poza rekonstrukcją kolejnych ujęć zjawiska aury, będzie również próbą wy-

¹ R. Tiedemann: *Aura*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, s. 652.

² W. Benjamin: *Gesammelte Schriften*. Bd. I-VB, hrsg. von Rolf Tiedemann und Heimgang Schwepenhauser. Frankfurt a. Main 1972-1989. Niniejszy tekst znajduje się w trzecim tomie. Dalej w tekście będę używał skrótów analogicznie do niniejszego przypisu - GS BI, s. 358.

³ GS BI, s. 360.

kazania wewnętrznej spójności koncepcji Benjamina. Różne poziomy znaczenia, nawiązania do różnych tradycji filozoficznych nie prowadzą, moim zdaniem, do pojęciowego pomieszania, lecz w bardzo spójny sposób unaoczniają ruch myśli, która usiłuje, jak powiada Adorno, oddać sprawiedliwość samym rzeczom.

Filozof w 'sztucznych rajach'. Pojęcie aury można napotkać już we wczesnych pismach Benjamina, jednak jako swoisty *terminus technicus* jego słownika filozoficznego pojawiło się dopiero w protokołach sporządzonych na podstawie eksperymentów z narkotykami w latach 1927-1934. Nie znajdziemy tutaj wyraźnej definicji pojęcia, ani nawet spójnego opisu doświadczenia aury, mimo to niektóre charakterystyki obecne we wspomnianych protokołach powrócą w późniejszych pracach i już z tego powodu warto się nad nimi zatrzymać. Eksperymenty z haszyszem i meskaliną przeprowadzone w asyście dwóch berlińskich lekarzy Fränzla i Joëla⁴ miały dostarczyć materiału porównawczego do planowanej przez niego książki o haszyszu, której jednak nigdy nie napisał. Jednym z najważniejszych wątków, jakie przewijają się we fragmentarycznych i nie opracowanych raportach jest przekonanie o immanentnym pokrewieństwie narkotykowego transu i spekulatywnego myślenia. Pokrewieństwo przejawia się, według Benjamina, w tendencji do przekraczania społecznych i podmiotowych uwarunkowań. Transgresyjne działanie narkotyków znane było od początków naszej kultury. Chwilowa i iluzoryczna wolność od przymusów społecznych, od fizycznego bólu i cierpienia, jakiej dostarczały człowiekowi narkotyki znajduje swój analogon w filozoficznej idei pojednania człowieka i świata, podmiotu i przedmiotu, która realizuje się wyłącznie w sferze pojęciowej. Takie zestawienie nie dezawuuje bynajmniej wartości poznawczej spekulacji filozoficznej, ponieważ stanowi ona dla Benjamina jedno z ostatnich remediów na jednostronny rozwój instrumentalnej racjonalności. Trans sam w sobie nie posiada żadnej wartości, dopiero poddany refleksji staje się impulsem, który może zainicjować proces realnego pojednania człowieka z wewnętrzną i zewnętrzną naturą. Zjawisko aury funkcjonuje w tym kontekście jako zwiastun możliwości urzeczywistnienia takiego pojednania.

Pod wpływem narkotyku następuje wygaszenie mechanizmów obronnych Ja, co prowadzi do wyzwolenia spontanicznej komunikacji z otoczeniem. Rzeczy traktowane na co dzień jako martwe obiekty zaczynają niespodziewanie przemawiać. Odzyskują głos, ponieważ pod wpływem narkotyku „zanika wstręt przed tym, co materialne”⁵ - zanika głęboko zakodowana niechęć wobec tego, co uległo słumieniu w procesie cywilizacji.

⁴ H. Schweppenhauser: *Die Vorschule der profanen Erleuchtung, Einleitung*, w: W. Benjamin: *Über Haschisch*. Frankfurt/M. 1972, s. 9.

⁵ Op. cit, s. 14.

Benjamin nie odpowiada na pytanie, czy ów poświadczany przez człowieka język rzeczy jest obiektywny, czy też stanowi jedynie wyraz deformacji aparatu poznawczego. Istotny dla niego jest wyłącznie stosunek człowieka do natury, jaki wyłania się w trakcie eksperymentów. Aura opisywana w protokołach to nic innego jak rodzaj mimetycznego dialogu człowieka z zewnętrznym otoczeniem i własną cielesnością, który staje się zrozumiały dopiero we wspomnieniu, kiedy do głosu dochodzi refleksja.

Aura zjawisk byłaby w tym kontekście równoznaczna z mimowolnym wspomnieniem, stanowiłaby rodzaj zmysłowej anamnezy, która odsłania przed człowiekiem stłumione a zarazem nieurzeczywistnione obszary doświadczenia. W tym znaczeniu aura zdaje się posiadać wyłącznie subiektywny charakter. Benjamin wykorzystuje jednak to pojęcie, aby zobrazować doświadczenie, które wykracza poza tradycyjny, dualistyczny model poznania. Pojęcie aury w swojej najgłębszej warstwie znaczeniowej (aura definiowana jako rezerwuuar mimesis) odsyła bowiem do kabalistycznej wykładni świata, zgodnie z którą cały wszechświat - zarówno materialny jak i duchowy - jest artykulacją boskiego logosu. Interpretując Benjamina w świetle tej tradycji można powiedzieć, że postrzec aurę rzeczy znaczy tyle samo, co usłyszeć 'niemą mowę' natury, o której pisał on już we wczesnej filozofii języka. Podział na podmiot i przedmiot w takim modelu ontologicznym przestaje odgrywać wiodącą rolę. Rzeczy nie funkcjonują już jako pasywne obiekty poznania, pozbawione wyraźnych konturów stanowią raczej określone fazy strumienia komunikacji, litery bądź wyrazy boskiego logosu.

Pokrewieństwo filozofii Benjamina z tradycją kabały powoduje, że ontologia zawarta *implicite* w koncepcji aury nawiązuje do metaforyki akustycznej: byt jawi się tutaj jako strumień znaczącej ekspresji, którą człowiek może wyartykułować nie będąc w stanie jednak jej uchwycić. Rozróżnienie przedmiotu i podmiotu odwołujące się do zmysłu wzroku i dotyku nie znajduje w tym przypadku zastosowania. W odniesieniu do Benjamina nie jest to wyłącznie kwestia metaforycznej spójności bądź jej braku, lecz problem o konsekwencjach sięgających zagadnienia prawdy oraz celu samej filozofii. Prymat dźwięku, swoisty fonocentryzm koncepcji Benjamina wyraża się między innymi w tezie, że prawda nie polega na zgodności rzeczy i intelektu, lecz na artykulacji stłumionego w procesie cywilizacji głosu natury oraz na urzeczywistnieniu mimetycznego potencjału ludzkiej zmysłowości i języka⁶. Tra-

⁶ Wprawdzie Benjamin nie podaje nigdzie wprost takiego określenia prawdy, jednak założenia ontologiczne tkwiące u podstaw teorii mimesis prowadzą do wspomnianej definicji. Istnienie władzy mimetycznej zakłada system wzajemnych korespondencji pomiędzy człowiekiem i światem. Poznanie zmierzające do prawdy wywodzi się w takim ujęciu z mimetycznej komunikacji pomiędzy zmysłami i naturą. Prawda nie opiera się na relacji odzwierciedlania (metaforyka wizualna) lecz na swoistym rezonansie (metaforyka akustyczna) - ekspresja ludzkiej zmysłowości stanowi niejako echo ekspresji zewnętrznego świata (por. przyp. 7).

westując Wittgensteina Benjamin mógłby posłużyć się formułą, że należy mówić wyłącznie o tym, o czym nie można mówić - reszta to tylko komunikacja, która sprowadza język do narzędzia przekazywania informacji.

W przeciwieństwie do myślenia opartego na subiektywnej projekcji autentyczna, zmierzająca do prawdy refleksja usiłuje wyzwolić stłumiony w procesie racjonalizacji impuls mimetyczny, który leży u podstaw wszelkich form postrzegania i poznawania rzeczywistości⁷. Myślenie kierowane tym impulsem rezygnuje z absolutystycznych roszczeń intelektu i stara się wyartykułować 'niemą mowę' rzeczy, pozwala im niejako dojść do głosu. Efektem takiej refleksji stają się pojęcia, których nie można traktować jako narzędzi uprzednio sfinalizowanego poznania, lecz raczej jako bezpośredni wyraz mimetycznego doświadczenia rzeczywistości.

Relacjonując swoje eksperymenty z narkotykami Benjamin próbuje za wszelką cenę uniknąć ontologizacji aury tak charakterystycznej dla ujęć teozoficznych. „Wszystko, co wtedy powiedziałem miało polemiczne ostrze przeciwko teozofom, których brak doświadczenia i niewiedza były dla mnie czymś odpychającym. I przeciwstawiam pojęcie autentycznej aury - jeśli nawet nie zbyt schematycznie - konwencjonalnym, banalnym wyobrażeniom teozofów. Po pierwsze autentyczna aura pojawia się na wszelkich rzeczach. Nie tylko na określonych, jak to sobie wyobrażają ludzie. Po drugie aura danej rzeczy zmienia się całkowicie i gruntownie z każdym jej ruchem. Po trzecie autentycznej aury nie należy rozumieć jako wymuszanego spirytualnego nimbu promieni, jak go przedstawiają i opisują wulgarne mistyczne książki. Charakterystyczny dla niej jest raczej ornament, ornamentalne obramowanie, w którym rzecz lub istota spoczywają jak w futerale. Nic być może nie daje tak trafnego wyobrażenia o aurze, jak późne obrazy van Gogha, na których (...) wszystkie rzeczy odmalowane są wraz z ich aurą”⁸.

Pierwsza wspomniana przez Benjamina właściwość aury -uniwersalność sprzeciwia się ezoteryzmowi teozofii, druga - kalejdoskopowa zmienność wskazuje natomiast na jej efemeryczny, ulotny charakter. Najbardziej problematyczne zdaje się być trzecie określenie autentycznej aury, zgodnie z którym manifestuje się ona jako ornament. O ornamencie wspomina Benjamin w *Crocknotizen* z 1932 roku zapisanych podczas pobytu na Ibizie.

„Nie ma bardziej wiążącej legitymizacji narkotyku aniżeli świadomość, dzięki której, jakby na raz, wnika się w ów najbardziej ukryty i niedostępny

⁷ Impuls mimetyczny można opisać jako rodzaj projekcji, w wyniku której podmiot nawiązuje zmysłową komunikację z otoczeniem i upodabnia się do obiektu poznania. Benjamin opiera swoją koncepcję mimesis na ekspresywnistycznej teorii języka, zgodnie z którą ludzka mowa stanowi aktualizację i rozwinięcie potencjału ekspresji zawartego zarówno w zewnętrznej naturze jak i w ludzkiej cielesności.

⁸ GS VI, s. 588.

świat powierzchni, jaki przedstawia sobą ornament”⁹. Ornament staje się w relacjach Benjamina, jak zaznacza Schweppenhauser, paradygmatem struktur świadomości projektowanych w aktach apercepcji na postrzeganą przedmiotowość. Schematy percepcyjne konstytuujące świat rzeczy jawią się w stanie narkotykowego amoku jako rodzaj fantasmagorii, stylizacji świata, która rości pretensje do uniwersalnej ważności. Oszołomiona świadomość uzyskuje perspektywę, dzięki której odkrywa skostniałe mechanizmy apercepcji konstytuujące codzienną rzeczywistość - pole widzenia jawi się jej jako rodzaj ornamentu, który dopuszcza nieskończoną ilość interpretacji, a kształt świata tworzony przez *ratio* okazuje się tylko jednym z wielu możliwych. Popadając w stan paranoi odkrywa ona, że intersubiektywność widzenia okupiona jest ogromnymi pokładami cierpienia i lęku, które zostały wyparte do nieświadomości przez mechanizmy obronne *ego*.

Świat okazuje się w takiej perspektywie rodzajem ekranu projekcyjnego - wszystko widziane jest „jakby przez szybę.” Człowiek nie ma możliwości wydostania się poza granice wyznaczone strukturą podmiotu i dlatego skazany jest na jego projekcyjną aktywność. Rzekomo stabilne, tożsame ze sobą Ja ujawnia w stanie oszołomienia własną heterogeniczność. Nieustannie zmieniające się wzorce autoidentyfikacji nie tyle wskazują na niebezpieczeństwo rozszczepienia *ego* na wielość kalejdoskopowych 'ja', lecz przede wszystkim pokazują, że tożsamość podmiotu stanowi rezultat szeregu reakcji obronnych na lęk wywołany obecnością 'innych'. *Ego* wytracone przez narkotyk ze stanu względnej stabilności zaczyna, z jednej strony, obawiać się permanentnego osamotnienia, a z drugiej, 'łapczywie' potrzebuje innych dla potwierdzenia własnej suwerenności. Napotkane osoby jawią mu się jako „(...) reliefowe figury przemyskające cicho na piedestale jego tronu”¹⁰. Samozadowolenie i poczucie błogości wywołane haszyszem potwierdza bezgraniczny egoizm. Ja tolerującego jedynie tych, którzy milczą lub podzielają jego zachwyt. Benjamin odrzuca przekonanie o możliwości rozsądzenia 'ekranu podmiotowości' i przedostania się na 'drugą stronę'. Jedynym soteriologicznym postulatem w jego programie materialistycznej antropologii okazuje się być idea „świeckiego oświecenia”. Świeckim oświeconym staje się mimo- wolnie każdy, kto ulega mimetycznej projekcji, innymi słowy każdy, kto postrzega aurę zewnętrznych zjawisk bądź własnych wspomnień. W swojej iluminacji osoba taka nie unosi się w prywatnej wizji ponad porządkiem codzienności, lecz głęboko się w niej zanurza. Zapominając o zasadzie rzeczywistości świecki oświecony nawiązuje intymny, mimetyczny kontakt z zapomnianym światem rzeczy. Zabawki, stare książki, pogardzane detale

⁹ Op. cit., s. 604.

¹⁰ Op. cit., s. 562.

codzienności, ale również starzejące się w przyspieszonym tempie niegdyś modne gadżety, motywy architektoniczne, jak chociażby kluczowe dla Benjamina pasaże odsłaniają przed oświeconym 'nagromadzone' w nich pokłady cierpienia, a przede wszystkim niezrealizowany potencjał nieświadomych potrzeb i marzeń. Powierzchnia przedmiotów zamienia się w rodzaj fizjonomii, która daje się odczytać w aktach *mimesis*. Aura jako najbardziej zewnętrzna powierzchnia, zapomniana fasada rzeczy okazuje się w ten sposób najgłębszym ich jądrem. Myśliciel, melancholik, flaneur, prostytutka, palacz opium etc.- nieświadome swojego oświecenia postaci tworzą w oczach Benjamina korowód tragikomicznych figur, które wypadły poza iluzję porządku stworzonego przez mechanizmy zinstrumentalizowanej racjonalności. Chociaż ich oświecenie nie może się zrealizować i ostatecznie przynosi im klęskę, to jednak już sama ich obecność przypomina pozostałym o konieczności dokonania radykalnej antropologicznej przemiany.

Prowokacyjny ton Benjamina nie oznacza ustępstwa na rzecz irracjonalizmu, ponieważ w istocie poszukuje on „(...) antropologicznej inspiracji, wobec której haszysz, opium i wszystko inne może być jedynie przedszkolem”¹¹.

Aura fotografii. W kontekście rozważań nad kulturą pojęcie aury pojawia się po raz pierwszy w rozprawce zatytułowanej *Mała historia fotografii* z 1931 roku, która miała stanowić swoiste prolegomena do *Passagenwerk* - niedokończonego *opus magnum* Benjamina¹². Najistotniejsze ustalenia *Małej historii fotografii* wbrew tytułowi mają charakter prognostyczny. Fotografia stanowi dla Benjamina przełomową, a zarazem prototypową dla nowoczesności formę dzieła sztuki. Jej powstanie było zapowiedzią, a zarazem symptomem radykalnych przeobrażeń - nie tylko estetycznych czy społecznych, ale również zmian zachodzących w ludzkiej apercpcji. Ewolucja fotografii ukazuje nie tylko możliwy kierunek przeobrażeń samej sztuki, lecz sygnalizuje ponadto 'najważniejsze tendencje rozwojowe', jakim będzie podlegała współczesna kultura i społeczeństwo. Pojęcie aury w tym kontekście służy Benjaminowi do wyartykułowania kwintesencji tradycyjnych wartości estetycznych, te z kolei interesują go jedynie w sensie negatywnym - jako wartości w 'fazie zaniku'.

Definicja aury, jaką znajdujemy w analizowanej rozprawce nie odnosi się jednak wprost do dziedziny sztuki: „Czymże właściwie jest aura? Osobliwa pajęczyna z przestrzeni i czasu: niepowtarzalne zjawisko pewnej dali, choćby była jak najbliżej. Wypoczywając w letnie popołudnie przesuwając wzrokiem po grzbiecie wrzynającego się w horyzont górskiego łańcucha,

¹¹ W. Benjamin: *Twórca jako wytwórca*. Poznań 1975, s. 263.

¹² W. Benjamin: *Briefe*. Frankfurt/Main 1966, s 541.

czy po gałęzi rzucającej na nas swój cień, aż chwila lub godzina będzie miała swój udział w tym zjawisku to oddychać aurą tych gór, aurą tej gałęzi”¹³.

Zacytowana powyżej definicja ma charakter deiktyczny, nie precyzuje pojęcia, lecz wskazuje jedynie na pewien rodzaj doświadczeń, których sens wypełnia się w konkretnej naoczności. O jakie doświadczenie właściwie tutaj chodzi? Zgodnie z ilustracją Benjamina, człowiek nie tyle postrzega aurę wzgórza, co pozwala jej przeniknąć wraz z oddechem do własnego ciała. Aura nie jest wyprojektowanym na zewnętrzną przyrodę nastrojem, lecz stanowi ogarniającą człowieka zmysłową obecność rzeczy.

Ta dość enigmatyczna charakterystyka stanie się nieco bardziej zrozumiała, kiedy przyjrzymy się bliżej opisom aury pierwszych fotografii, przede wszystkim dagerotypii. Początki fotografii przypadające na lata czterdzieste dziewiętnastego wieku stanowią dla Benjamina ostami okres względnej stabilności społecznej, okres, w którym człowiek bez trudu potrafił określić swoją przynależność grupową. „Na owych dawnych zdjęciach wszystko było nastawione na trwanie, nie tylko te niezrównane grupy, w jakie łączyli się ludzie (...) na tamtych zdjęciach nawet fałdy układające się na ubraniu były trwalsze. Wystarczy przyrzeć się surdutowi Schelinga; może on z powodzeniem przejść do nieśmiertelności”¹⁴. Aura pierwszych zdjęć była w dużej mierze efektem wspomnianej stabilności życia społecznego. Osadzenie człowieka w żywej, kultywowanej tradycji, w określonym etosie zachowania powodowało, że reprezentantów danej grupy społecznej „otaczała jakaś aura, jakieś medium, które ich spojrzeniu, w momencie gdy je przenika, daje głębię i pewność”¹⁵.

Benjamin wskazuje również na techniczne uwarunkowanie aury pierwszych zdjęć. Przede wszystkim wymienia długi czas ekspozycji (niekiedy dochodził do ośmiu godzin) nadający zdjęciom niezwykłą syntezę wyrazu. „Sama technologia fotografii wymagała od modela, aby nie wyrывał się z chwili, lecz by do niej przenikał: w trakcie długo trwającej ekspozycji niejako wrastał w obraz i tym samym popadał w zdecydowany kontrast wobec zjawisk utrwalonych na zdjęciu migawkowym”¹⁶. Zewnętrznym wyrazem długiego czasu naświetlania była charakterystyczna dla tych zdjęć ciągłość światłocienia od najjaśniejszego tonu do najciemniejszego cienia odzwierciedlająca, zdaniem Benjamina, ciągłość i trwałość porządku społecznego. Techniczne udoskonalenie aparatów fotograficznych, skrócenie czasu naświetlania, a także umasowienie i komercjalizacja fotografii przyczyniły się do zaniku jej aury. Przedmiotem zdjęcia migawkowego jest ulot-

¹³ W. Benjamin: *Twórca jako wytwórca*, wyd. cyt., s. 37.

¹⁴ Op. cit, s. 32.

¹⁵ Op. cit., s. 34.

¹⁶ Op. cit., s. 32.

na, nieustannie zmieniająca się rzeczywistość. Zmianie ulega również pozycja człowieka w społeczeństwie. Brak poczucia bezpieczeństwa, zdomowienia w tradycji pozbawiają go aury tak charakterystycznej dla ludzi przedstawianych na pierwszych fotografiach. Proces zaniku aury jest dla Benjamina czymś nieuchronnym, wyczuwali to również artyści w ostatnich dziesięcioleciach dziewiętnastego wieku, próbując za pomocą rozmaitych zabiegów uzyskać na fotografiach 'pseudo aurę' (techniki retuszu, fleksografii, stosowanie rekwizytów, imitacja obrazów etc.). Zarówno sentymentalne jak i wyrafinowane (w przypadku sztuki secesyjnej) próby uratowania auratycznego charakteru fotografii operowały, zdaniem Benjamina, przestarzałym przeciwstawieniem sztuki i techniki. „I tak zwłaszcza w Jugendstil, mroczny ton, przerywany sztucznymi odbłaskami, urósł do rangi mody: lecz na przekór mrokowi coraz wyraźniej rysowała się poza, której skostnienie zdradzało niemoc owego pokolenia w obliczu postępu technicznego”¹⁷. Proces zaniku aury otwiera przed sztuką nowe możliwości, zapowiada zmiany zachodzące nie tylko w warstwie technicznej, lecz również w jej 'substancji'.

Benjamin okazuje się paradoksalnie entuzjastą, a zarazem nieustępliwym krytykiem wspomnianych przeobrażeń. Fotografia może służyć, z jednej strony, jako medium demaskowania cierpienia kryjącego się za fasadą 'rozkwitającego' kapitalizmu - jednak nie tyle w formie wiernego, dokumentalnego oddania rzeczywistości, co w postaci montażu, świadomej interwencji artysty w przedstawienie. Z drugiej strony, fotografia skupiona wyłącznie na estetycznym wymiarze przedstawienia może przyczynić się do utrwalania iluzji podtrzymującej istniejący porządek społeczny. Tradycyjny moment artystycznej kreacji generujący obszar pięknego pozoru powinien zostać zastąpiony zasadą konstrukcji, która może odsłonić realne cierpienie człowieka. Benjamin rozwija powyższe rozważania w późniejszej pracy, jednak, zanim przejdziemy do kolejnych analiz, warto podsumować dotychczasowe ustalenia. Z lektury *Małej historii fotografii* dowiadujemy się, że zjawisko aury ma charakter uniwersalny, dotyczy zarówno dziedziny sztuki jak i przyrody, stanowi właściwość ludzi oraz przedmiotów martwych. W czasoprzestrzennych kategoriach można ją opisać jako doświadczenie dali, czyli tego, czego nie da się przybliżyć oraz jednorazowości - w sensie niepowtarzalnego związku tu i teraz. Wynalazek fotografii stanowił moment przełomowy dla doświadczenia aury. Z powodu korzystnego zbiegu czynników technicznych: prymitywne aparaty wymagające długiego czasu ekspozycji oraz społecznych: istnienie reprezentujących określoną tradycję grup społecznych - pierwsze fotografie otaczała charakterystyczna aura. W miarę rozwoju techniki auratyczne właściwości zdjęć zaczęły zanikać. Próby sztucznego odzys-

¹⁷ Op. cit., s. 35.

kania aury okazały się artystyczną porażką. Na tym etapie rozważań pojęcie aury określa Benjamin wyłącznie negatywnie. Opisuje ono kwintesencję dotychczasowej estetyki jak i pewien istotny rys doświadczenia rzeczywistości, który w warunkach rozwiniętego kapitalizmu ulega procesowi zaniku.

Dzieło sztuki w dobie zaniku aury. Po raz kolejny pojęcie aury pojawia się w słynnym artykule *Dzieło sztuki w dobie reprodukcji technicznej*¹⁸ - opublikowanym po raz pierwszy w wersji francuskojęzycznej w 1935 r. W *Dziele* pojęcie aury pojawia się w podobnej konfiguracji jak w *Małej historii fotografii*, Benjamin cytuje nawet tę samą definicję, nie wspominając jednak o aurze wczesnej fotografii. Auratyczność dzieła sztuki opisuje tutaj za pomocą konstelacji następujących pojęć: 'wartość kultowa', 'tu i teraz oryginału', 'autentyczność', 'jednorazowość' i 'świadek wystawiane historii' (*geschichtliche Zeugenschaft*). Wszystkie wymienione określenia zostały pomyślane w opozycji do procesu reprodukcji, który powoduje, że dzieło sztuki traci związek z 'tu i teraz', to znaczy z materialną podstawą oryginału oraz niepowtarzalnym kontekstem, w jakim powstało i w efekcie zostaje wyrwane z określonego kontinuum tradycji. „Okoliczności w jakich może się znaleźć produkt reprodukcji technicznej, mogą zresztą nie naruszać egzystencji dzieła sztuki, niemniej jednak pozbawiają pierwotnego znaczenia nierozzerwalny związek z miejscem i czasem jego istnienia”¹⁹. Autentyczność funkcjonuje u Benjamina jako najważniejszy wyznacznik aury dzieła sztuki. Szczególnie istotny jest jej niematerialny aspekt, wyrażający się w przynależności danego dzieła do określonego ciągu tradycji. Benjamin pisze również o 'autorytecie' oraz 'niezblizalności' (*die Unnahbarkeit*) dzieła sztuki. Obraz, rzeźba poza warstwą czysto przedstawieniową reprezentują pewien mimowolnie projektowany na nie system wartości, zawierają w sobie coś, przed czym 'uginają się kolana odbiorców' - i nie chodzi tu tyle o wartość artystyczną, lecz, jak podkreśla Benjamin, o wspomnianą projekcję 'autorytetu', ową 'dal, niezależnie od tego, jak blisko by ona była'. Ta właściwość dzieła sztuki ma swoje źródło w rytuale, najpierw magicznym, potem religijnym - Benjamin określa ją mianem wartości kultowej. W procesie sekularyzacji sztuki wartość kultowa przeistacza się w autentyczność dzieła - związany z osobą twórcy świecki przejaw aury. „Pierwotne zaszeregowanie dzieła w kontekst tradycji znajdowało swój wyraz w kulcie. Najstarsze dzieła sztuki, jak wiemy, powstały w służbie rytuału; najpierw magicznego, potem religijnego. Jest więc rzeczą pierwszorzędnej wagi, że dzieło sztuki - z racji aury, stanowiącej nieodłączny atrybut jego istnienia - nigdy nie uwalnia się całkowicie od swej funkcji rytualnej”.

¹⁸ Dalej będę używał skrótu "Dzieło".

¹⁹ Op. cit., s. 70.

Związek estetycznej aury ze sferą religijną ma, zdaniem Benjamina, charakter genetyczny i przejawia się we wspomnianej już dialektyce dali i bliskości, ta z kolei w odniesieniu do piękna powraca w metaforze łupiny i ziarna. Łupina w tym kontekście oznacza namacalną 'bliskość' dzieła sztuki - materialny substrat decydujący o jego autentyczności, a zarazem coś, co poprzedza percepcję odbiorcy. Natomiast nasienie - ukryta 'dal' dzieła to sens konstytuujący się w procesie recepcji, sens, dzięki któremu odbiorca może mieć udział w utwierdzonych tradycją reakcjach poprzednich widzów. „Znaczenie pięknego pozoru znajduje swoją podstawę w dobie auratycznej percepcji, która dobiega końca. Najbardziej adekwatną dla niej teorię estetyczną pozostawił Hegel. (...) Naturalnie jego ujęcie nosi już cechy epigońskie. {...}. Piękny pozór jako auratyczna rzeczywistość najpełniej wyraża się natomiast w twórczości Goethego. W rzeczywistości tej uczestniczą Mignon, Otylia i Helena. «O pięknie nie decyduje ani łupina ani ukryty przedmiot, lecz przedmiot w swojej łupinie» - to jest kwintesencja zarówno goetheańskiej jak i antycznej koncepcji sztuki”²¹.

Pojęcie aury zestawia tutaj Benjamin z estetyczną kategorią pozom. Pozór i aura stanowią niejako dwie strony tego samego zjawiska, przy czym pozór odnosi się w większym stopniu do sfery kreacji, natomiast aura do sfery odbioru. Spowodowany rozwojem nowych technik reprodukcji zanik aury oznacza zarówno zanikanie form percepcji konstytuujących to zjawisko: religijnego skupienia, kontemplacji, estetycznego zachwyty, iluzjonistycznego współodczuwania, jaki i koniec estetyki pięknego pozom.

Punktem wyjścia, a zarazem celem refleksji Benjamina nie są jednak kwestie estetyczne, lecz fundamentalny proces przeobrażenia sposobu postrzegania świata oraz ludzkiej samoświadomości. Aura, jak pamiętamy, posiada u Benjamina charakter medialny - pośredniczy pomiędzy podmiotem a sferą obiektywną. Zmienione pod wpływem rozwoju techniki warunki życia człowieka narzucają mu nowy sposób postrzegania rzeczywistości. "Ani materia, ani przestrzeń, ani czas już od dwudziestu lat nie są tym, czym były kiedyś"²². Funkcję kształtowania nowej percepcji przejmuje, zdaniem Benjamina, sztuka posługująca się nowymi technikami reprodukcji, a w szczególności film. "Recepcja w stanie rozproszonej uwagi, która coraz dobitniej zarysowuje się we wszystkich dziedzinach sztuki, stanowiąc przejaw głębokich przemian zachodzących w apercpcji, w filmie znajduje najwłaściwszy ćwiczebny poligon"²³.

²⁰ Op. cit., s. 74.

²¹ GS VII, s. 368.

²² W. Benjamin: *Twórca jako wytwórca...*, wyd. cyt., s. 66.

²³ Op. cit., s. 93.

Na skutek wprowadzenia na masową skalę technik reprodukcji technicznej następuje gwałtowne przerwanie ciągłości przekazu tradycji: reproduktowane dzieło funkcjonuje poza jednorazowym tu i teraz, poza niepowtarzalnym kontekstem oraz stoi do nieograniczonej dyspozycji odbiorcy. Upadek aury uwarunkowany modernizacją życia społecznego odpowiada przeobrażeniom, które zachodzą w ludzkiej percepcji. Zmiany te Benjamin charakteryzuje poprzez porównanie auratycznej kontemplacji z odbiorem filmu.

Podmiot kontemplujący dzieło sztuki otoczone aurą koncentruje się na niepowtarzalnym przeżyciu. Na moment zawiesza swoją tożsamość i wczuwa się w kontemplowany obiekt, potwierdzając tym samym jego suwerenność. Natomiast odbiorca filmu znajduje się w stanie rozkojarzenia, nie może wytworzyć zdystansowanej postawy wobec sekwencji szybko zmieniających się obrazów i, jak powiada Benjamin, 'pogrąża w sobie' obiekt percepcji. Odbiór tradycyjnego dzieła sztuki - rzeźby bądź obrazu zdominowany jest przez zmysł wzroku, który staje się swoistym narzędziem władzy sądzenia. Z kolei film, podobnie jak każde inne 'odauratyzowane' dzieło sztuki, nie inspiruje już do kontemplacji, lecz działa jak pocisk, który rozбивa łańcuch skojarzeń konstytuujący tożsamość podmiotu - dosłownie wprawia go w stan rozkojarzenia. Taką właściwość posiadają w filmie czynniki odwracające uwagę: nagle zmiany akcji, ujęć, przerwy etc.. Rozkojarzony podmiot nie może już w skupieniu pogrążyć się w obserwowanym obiekcie ani uczynić go przedmiotem sądu lub interpretacji. Widz poddany serii szoków zdany jest na komentarz, który z góry narzuca określony kierunek percepcji. Doświadczenie estetyczne zamienia się w ten sposób w pojedynek, i aby go wygrać, człowiek sięga po język.

Podstawową formą recepcji dzieł nieauratycznych okazuje się zatem szok oraz mechanizmy służącego do jego opanowania. Przeżycie szoku mobilizuje wzmożoną przytomność umysłu i uruchamia reakcje obronne, które pozwalają zachować integralność aparatu psychicznego. Oswojenie z Szokiem, z percepcyjnym wstrząsem ułatwia widzowi funkcjonowanie w warunkach wysoko rozwiniętej cywilizacji. "Wobec niepomiarne zwiększonego niebezpieczeństwa, jakie na każdym kroku zaziera nam w oczy, film stanowi najbardziej adekwatną mu formę sztuki. Potrzeba poddania się działaniu szoku idzie w parze z potrzebą dostosowania się człowieka do groźących mu niebezpieczeństw. Film odpowiada głębokim przemianom aparatu apercypcyjnego, przemianom, jakie w skali prywatnej egzystencji przeżywa każdy przechodeń wielkich miast" (s. 104).

Dzieło auratyczne skierowane było do jednostki, która mogła w skupieniu oddawać się estetycznej kontemplacji. Odbiorcą filmu jest natomiast widz zbiorowy, a właściwie 'kolektywne ciało' pomyślane przez Benjami-

na na wzór jungowskiej 'kolektywnej nieświadomości'. W trakcie seansu filmowego wszyscy widzowie równocześnie poddawani są traumatyzującemu oddziaływaniu obrazów. W symultanicznej recepcji 'zbiorowe ciało' widowni przejawia tendencję do samoorganizacji i kontroli, która uwidacznia się w reakcjach zbiorowego śmiechu. Przepływ nieustannie zmieniających się obrazów paraliżuje zdolność do refleksji, która stanowi dla Benjamina swoiste *principium individuationis*. Wyłączenie instancji kontrolnej, cenzurującej przepływ obrazów prowadzi do ujednolicenia reakcji widowni, a w konsekwencji do powstania intersubiektywnej 'cielesnej komunikacji'. Poza kinem 'kolektywne ciało' manifestuje się w postaci ujednoliconych reakcji tłumu na ulicach wielkich miast lub w fabrykach, innymi słowy wszędzie tam, gdzie technika zdobywa przewagę nad ludzką zmysłowością.

Zniesienie estetycznego dystansu między dziełem a publicznością może, zdaniem Benjamina, wyzwolić zablokowane w kolektywnej nieświadomości energie. Szok pozwala człowiekowi odkryć wyparte obszary doświadczenia, a przede wszystkim aktywizuje jego zdolności mimetyczne. Stanowisko Benjamina w tej kwestii stało się przedmiotem ostrej krytyki ze strony Adorna, który utrzymywał, że sztuka pozbawiona aury niczego nie wyzwala, lecz staje się jedynie narzędziem politycznej i ekonomicznej manipulacji. Jednakże wobec Adornowi oraz licznym interpretacjom stosunek Benjamina do procesu deauratyzacji sztuki nie był wcale jednoznaczny.

Pozytywna ocena zjawiska zaniku aury była prawdopodobnie odpowiedzią na niezwykle auratyzację Hitlera w Trzeciej Rzeszy, jednak głównego powodu takiej postawy należy szukać w kwestiach metodologicznych. W *Dziele* Benjamin analizował przede wszystkim spowodowaną wprowadzeniem nowych technik reprodukcji zmianę paradygmatu sztuki, a nie zagadnienie doświadczenia, z którym nierozzerwalnie łączy się pojęcie aury.

Aura pamięci mimowolnej. W eseju zatytułowanym *O kilku motywach u Baudelaire'a* pojęcie aury pojawia się w kontekście teorii pamięci mimowolnej. Baudelaire odrzucający klasyczną estetykę okazuje się w interpretacji Benjamina świadkiem historycznego przełomu, który prowadzi do przekształcenia osadzonego w tradycji doświadczenia w punktowe, momentalne przeżycie. Powstanie ogromnych metropolii, uprzemysłowienie, szybki wzrost populacji, nowe środki transportu etc. stworzyły sytuację, w której, jak powiada Benjamin, 'przeżycie szoku stało się normą'. Statyczne, zakorzenione w jednolitym obrazie rzeczywistości postrzeganie zaczęło ustępować percepcji charakteryzującej się brakiem ciągłości. Migawkowe przeżycie, które wyrывa pojedyncze wydarzenia z kontinuum czasu chronologicznego nie tylko niszczy jedność doświadczenia, ale również wymaga permanentnej czujności umysłu (*Geistesgenwart*) jako najważniejszej in-

stancji pozwalającej przetrwać w nieustannie zmieniających się warunkach. Prototypem tego przeżycia jest, dla Beniamina, znane z gry hazardowej '*sensation des coup*'\ przymus powtarzania, który utrzymuje w pogotowiu wszystkie energie psychiczne człowieka. Gracz podobnie jak robotnik w fabryce, czy przechodzień na ulicach wielkich miast przeżywa czas jako 'złą nieskończoność' - wszelkie treści i jakości doświadczenia są mu obojętne, liczy się tylko aktualny moment, w którym 'wszystko ciągle zaczyna się od nowa'. Takie zamknięcie w kręgu wiecznie powtarzającej się teraźniejszości ukazuje opisywane przez Baudelaire'a przeżycie spleenu. "Ten, który poddaje się spleenowi, ten, który nie uwalnia się od fascynacji oddając się pustemu upływowi czasu jest bliźniaczym bratem gracza"²⁴. Baudelaire był dla Beniamina jednym z pierwszych, którzy wyraźnie uświadomili sobie charakterystyczną dla modemy strukturę ludzkiego doświadczenia. 'Taki charakter ma przeżycie, któremu nadał rangę doświadczenia. Określił cenę, za jaką nabyć można odczucie nowoczesności: zniszczenie aury w przeżyciu szoku. Drogo opłacił zgodę na jej zniszczenie'²⁵.

Proces zaniku aury i jego konsekwencje przedstawia wyraźnie wiersz zatytułowany *Perte d'aureole*. Utrata aureoli staje się tutaj emblematem upadku autonomicznej sztuki i literatury, gestem pożegnania z romantyczną ideą religii sztuki. Poeta, gubiąc na ulicy swoją aureolę, rezygnuje równocześnie z pięknego pozoru i społecznego statusu i w konsekwencji miesza się z miejskim tłumem. Baudelaire akceptuje tę zmianę, ale podejmuje również wyzwanie poety - postanawia w dobie zaniku aury zdobywać doświadczenie i tworzyć poezję.

Opozycję auratycznego doświadczenia i momentalnego przeżycia opisuje Benjamin odwołując się do Proustowskiego rozróżnieniu dwóch rodzajów pamięci: dyskursywnej *memoire volontaire* oraz mimowolnej *memoire involontaire*. Wspomnienie mimowolne nie zależy od aktów wolicjonalnych, lecz pojawia się spontanicznie w postaci wewnętrznego szoku. Benjamin umieszcza je za Freudem w sferze nieświadomego *id*. Mimowolne reminiscencje wyzwolone przez zmysłowe doznania stanowią rodzaj śladów pamięciowych, które nie stały się nigdy obiektem świadomości. 'Przytomność umysłu'²⁶ usytuowana na granicy pomiędzy *id* i *ego* ma przede wszystkim na celu stworzenie ochrony przeciwbodźcowej dla zabezpieczenia integralności aparatu psychicznego. Dostępne dla niej w aktach przypomnienia pokłady pamięci znajdują się w systemie przedświadomości, w którym

²⁴ GS I, s. 118.

²⁵ W. Benjamin: *O kilku motywach u Baudelaire'a*. "Przegląd Humanistyczny" 1970, nr 6, s. 117.

²⁶ 'Przytomność umysłu' (*Geistesgegenwart*) większość interpretatorów błędnie łączy z pamięcią dyskursywną. Zgodnie z ustaleniami Beniamina znajduje się ona na pograniczu obydwu rodzajów pamięci.

obowiązuje czas chronologiczny odpowiadający mechanizmom świadomej apercepcji.

W przeciwieństwie do tego nieświadome pokłady pamięci nie stanowią obiektu wewnętrznego zmysłu i nie mogą zostać uporządkowane według następstwa czasowego. W tym sensie należy też rozumieć tezę Benjamina, że aura wspomnień nie podlega procesowi dziejowemu, lecz nosi w sobie piętno prehistorii. Aura jako 'niezbliżalna dal' stanowi spoczywający w nieświadomości element wyobrażeniowy, który dzięki pracy mimowolnej pamięci ukazuje się w polu świadomości. Wyłaniając się niezależnie od woli działa on na zasadzie szoku i w momencie uświadomienia natychmiast znika lub zubożony trafia do rejestru dyskursywnej pamięci. Aurę można postrzec jedynie w okamgnieniu, jedynie w chwili, kiedy ona zanika. Aby uniknąć traumatyzującego efektu szoku świadomość musi przejść swoisty trening, który polega na aktywizowaniu 'pogotowia lękowego'. Stan lęku powoduje jednak, że wzmożona przytomność umysłu absorbuje psychiczną energię z innych systemów, co ostatecznie prowadzi do ich zubożenia. Inną formą opanowania szoku jest świadome dopuszczenie bodźca do pokładów pamięci mimowolnej. Przytomność umysłu staje się wówczas sceną ryzykownego pojedynku, w którym decydują się losy całego aparatu psychicznego. Wyłączenie mechanizmów obronnych - 'bezbronne' wystawienie się na działanie szoku może doprowadzić do dezintegracji psychiki albo do powstania nowego doświadczenia. Doświadczenie powstaje bowiem "nie tyle z poszczególnych, w pamięci ściśle odnotowanych faktów, ile z nagromadzonych, często nieuświadomionych danych, które otrzymuje pamięć"²⁷. Szok przeciwstawiany we wcześniejszych pracach doświadczeniu auratycznemu nie musi przybierać z konieczności formy punktowego przeżycia, lecz może również funkcjonować jako czynnik konstytuujący doświadczenie. Baudelaire był, zdaniem Benjamina, świadomy obydwu możliwości przekształcenia szoku. Dowodzi tego między innymi kluczowa dla *Kwiatów Zła* opozycja ideału - bezczasowego, otoczonego aurą wyobrażenia oraz spleenu, który ukazuje 'przeżycie w jego nagości'²⁸.

"Ideał obdarza siłą wspomnień; *spleen* przeciwstawia się jej zastępami sekund. Dowodzi nimi jak Szatan chmarą robactwa"²⁹. Człowiek zdany wyłącznie na przeżycie zamyka się w kręgu pustego homogenicznego czasu, w którym poszczególne momenty nie tworzą żadnej organicznej całości - 'minuty okrywają człowieka jak płatki śniegu'³⁰. Natomiast ideał związany z 'prehistorią' pamięci może wyzwolić w człowieku doświadczenie, którego

²⁷ W. Benjamin: *O kilku motywach* wyd. cyt., s. 70.

²⁸ Tamże, s. 112..

²⁹ Tamże, s. 110.

³⁰ Tamże, s. 111.

przedmiotem będzie natura jako rezerwuar obiektywnego sensu. Aura wspomnienia wyłaniającego się z głębokich pokładów pamięci odsłania przed nim suwerenny, nasycony ekspresją świat. "Doświadczyć aury danego zjawiska znaczy tyle, co obdarzyć je zdolnością widzenia (...). Doświadczenie aury to zatem przenoszenie pewnej utartej w społeczeństwie ludzkim formy reakcji na stosunek natury martwej lub żywej do człowieka"³¹.

Prezentacja aury przy użyciu takich określeń jak obdarowanie czy przenoszenie sugeruje wyraźnie, że można ją zinterpretować jako rodzaj projekcji, a ściślej projekcji mimetycznej, dzięki której człowiek zaczyna traktować zewnętrzną przyrodę jako równorzędnego partnera swego dialogu. Aura w swojej najgłębszej warstwie znaczeniowej odsyła zatem do koncepcji *mimesis*. Dopiero w tym kontekście możemy w pełni zrozumieć pierwszą definicję aury jako niepowtarzalnej dali. Rozbłyśkujące w przytomnej świadomości mimowolne wspomnienia nie dają się w żaden sposób uchwycić, są nieosiągalne, 'niezależnie od tego jak blisko by nie były'. Ostatecznie okazuje się, że przeżycie szoku przeciwstawiane we wcześniejszych pracach doświadczeniu aury samo może być auratyczne.

Zakończenie. Czy jest to ostatnie słowo Benjamina na temat aury? Z pewnością nie. Sprowadzenie tego zjawiska do sfery subiektywnej pamięci sprzeciwiałoby się jego programowym intencjom. Aura jako rezerwuar mimetycznych zdolności nie tylko odsłania ukryte pokłady osobniczej pamięci, lecz również wyzwala wyparte w procesie cywilizacji sposoby reagowania na rzeczywistość. W mimowolnym wspomnieniu aktualizuje się stłumiony potencjał zarówno onto- jak i filogenetycznej przeszłości człowieka. Pamięć indywiduum powiązana ze 'zbiorową pamięcią' całej ludzkości może stać się na moment miejscem swoistej 'świeckiej *apokatastasis*'. Benjamin nie wyjaśnia jednak, na czym dokładnie miałyby polegać związki obydwu rodzajów pamięci. Pewne tropy interpretacyjne możemy znaleźć w jego koncepcji historii, w której nie posługuje się on już jednak pojęciem aury. Próba analizy tego zagadnienia rozsadziłaby z pewnością ramy niniejszego artykułu, dlatego też na zakończenie spróbuję jedynie podsumować dotychczasowe ustalenia.

Pojęcie aury funkcjonuje u Benjamina w odległych od siebie kontekstach teoretycznych, co na pierwszy rzut oka wywołuje wrażenie braku spójności. W rozmaitych odsłonach tego pojęcia można jednak wskazać na jednolitą oś, która *implicite* przewija się we wszystkich omawianych tekstach, a mianowicie na koncepcję *mimesis*. W *Drogenprotokolle* pojęcie aury odsyła do obszaru doświadczenia wypartego przez proces racjonalizacji. Aura jawi się tutaj jako rezerwuar impulsów mimetycznych, które prą do urze-

³¹ Tamże, s. 113.

czywistnienia w ludzkiej *praxis*. W kontekście teorii kultury aura wyraża natomiast kwintesencję tradycyjnej estetyki jak i pewien istotny rys doświadczenia rzeczywistości, który w warunkach rozwiniętego kapitalizmu ulega zanikowi. Również w tej perspektywie pojęcie aury ma ścisły związek z mimetyczną zdolnością człowieka, dla której sztuka stanowi jeden z ostatnich azylów dających schronienie przed ekspansją jednostronnej *ratio*. Z koncepcją *mimesis* łączy się wreszcie ostatni tekst akcentujący związek aury z pamięcią mimowolną. Jaka jest zatem ostateczna definicja tego zjawiska? Odpowiedzi na to pytanie nie znajdziemy u Benjamna. Jego idiosynkratyczna niechęć wobec myślenia, które operuje gotowymi konstrukcjami pojęciowymi, z pewnością nie ułatwi nam zadania. Być może więc rację ma Adomo pisząc w jednym z ostatnich listów do Benjamnia: "Jestem przekonany, że naszymi najlepszymi myślami są te, których nie możemy całkiem pomyśleć. W tym sensie pojęcie aury wydaje mi się jeszcze nie do końca 'wymyślone'. Można by się spierać, czy w ogóle powinno zostać wymyślone'".

³² T. W. Adomo: *Über Benjamin*. Frankfurt/Main 1970, s. 160.

RAFAŁ WONICKI
Uniwersytet Warszawski

DEMOKRATYCZNE PAŃSTWO PRAWA JAKO PRÓBA pojednania liberalnego i socjalnego paradygmatu prawnego w teorii Jürgena Habermasa

Celem niniejszego artykułu jest pokazanie, na tle współczesnej dyskusji toczącej się pomiędzy zwolennikami liberalnego i socjalnego modelu prawnego, w jaki sposób Jürgen Habermas łączy tożsamość wspólnoty z prawami podmiotowymi.

*

Aby opisać tę wzajemną relację Habermas sięga do źródeł nowoczesnego prawa¹. Za Heglem uważa, że prawo odgrywa centralną rolę nie tylko w filozofii społecznej jako demonstracja osiągnięcia pewnej formy racjonalności, ale również jako reprezentacja drogi, dzięki której formy racjonalności mogą zaistnieć w sferze publicznej. Od Webera przejmuje pogląd, że z braku innych form społecznej integracji, prawo we współczesnym społeczeństwie odgrywa rolę legitymizującą. Jednakże w przeciwieństwie do Hegla, Habermas nie wiąże rozwoju prawa z wytworami ekonomii politycznej ani z racjonalną niezależnością państwa, a w przeciwieństwie do Webera pomimo tego, że prawo reprezentuje dla niego formę koniecznego przymusu, jest przekonany, że ulega ono ewolucyjnej przemianie. By zaś przemiana ta ewoluowała w kierunku zmniejszenia stopnia opresji, musi się ona odbywać w określonych warunkach dyskursu. Tylko w dyskursie bowiem mogą być tematyzowane te roszczenia ważnościowe, co do których nie ma pierwotnej zgody².

Autonomia prywatna i publiczna. W konstytucjach społeczeństw zachodnich przyjmuje się koncepcję praw, która uwzględnia zarówno pozytyw-

¹ Zob.: J. Habermas: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main 1992. Argumenty wykorzystane w *Faktizität und Geltung* zasadniczo dążą do pokazania, że jest pojęciowa lub wewnętrzna relacja, a nie po prostu historycznie reprezentowany związek, pomiędzy zasadami prawa a demokracją, ponieważ proces demokratyczny podtrzymuje cały ciężar legitymizacji i zabezpiecza dyskursywny charakter politycznej kształtowanej woli. Prawo zaś jest w tej teorii przedstawione jako współczesny środek integracji, dzięki któremu władza i społeczeństwo mogą rozwiązywać pojawiające się kwestie sporne.

² Zob.: J. Habermas: *Teoria działania komunikacyjnego*, tłum. A. M. Kaniowski, t.1. Warszawa 1999. Sama koncepcja działania komunikacyjnego umożliwia rekonstrukcję wzajemnych powiązań między sferą świata przeżywanego i systemem, a tym samym określenia normatywnych ram organizacyjnych konkretnych społeczeństw. Pozwalają one uzasadnić i interpretować potrzeby ludzkie oraz określają, jakie działania są dopuszczalne oraz dostarczają motywacji do działania. Koncepcja ta pozwala także wykazać, poprzez pragmatyczną teorię aktów mowy, pokazującą tkwiące w języku różne roszczenia do ważności (prawdziwości, normatywnej słuszności, szczerości), że gdy stają się one problematyczne, to można poddać je dyskursywnej procedurze weryfikacyjnej i w ten sposób stworzyć wolną od panowania i przemocy przestrzeń działań komunikacyjnych.

wność prawa, jak i gwarantowaną przez to prawo wolność negatywną. W prawie jest zatem zapisana zarówno autonomia w obszarze prywatnym, jak i w obszarze publicznym. Autonomię rozumie Habermas po kantowsku jako samostanowienie prawa przez rozumny podmiot. Autonomii prywatnej można przypisać obszar wolności negatywnej lub praw człowieka, a autonomii publicznej obszar wolności pozytywnej lub praw obywatelskich. W filozofii polityki ta relacja jest zwyczajowo przedstawiana w ten sposób, że prywatna autonomia członków społeczeństwa jest zagwarantowana przez prawa człowieka (klasyczne prawa do życia, wolności i własności) i anonimowe reguły prawa, podczas gdy autonomia polityczna nadawania praw wyborczych obywatelom wywodzi się z zasady powszechnej suwerenności i nabiera kształtów w demokratycznym samo-ustanowieniu. Jednakże w tradycji relacja między tymi dwoma elementami jest wyznaczona przez nierozwiązywalną rywalizację. Liberalizm, cofając się do Locke'a, a przynajmniej do XIX w., przywołuje niebezpieczeństwo tyranii większości i postuluje pierwszeństwo prawa człowieka w stosunku do powszechnej suwerenności, podczas gdy republikanizm obywatelski wywodzący się od Arystotelesa, przyznawał pierwszeństwo wolności politycznej nad niepolityczną 'wolność współczesnych'.

Dla Habermasa każde z tych stanowisk jest niekompletne i nie może być rozpatrywane na zasadzie alternatywy, co więcej, stanowiska te muszą się wzajemnie uzupełniać. Wolność działania podmiotu prawa prywatnego musi być zatem zrównoważona publiczną autonomią obywatela. Zaś równowagę obu idei, autonomii publicznej i prywatnej, może najlepiej zapewnić procedura demokratyczna według Habermasowskiej zasady dyskursu praktycznego³. Dopiero wtedy owe idee tworzą przestrzeń, w której może powstać rozumna polityczna wola: „Bez prywatnej autonomii osób prawnych nie ma w ogóle prawa. Bez praw podstawowych, które gwarantują prywatną autonomię obywatela, nie istniałoby medium zdolne doprowadzić do prawnej instytucjonalizacji owych warunków, które pozwalają obywatelowi [...] czynić użytek z przysługującej mu autonomii w sferze publicznej. Dlatego autonomia w obszarze prywatnym i w sferze publicznej wzajemnie się warunkuje, bez względu na to, czy uznaje się prymat praw człowieka przed suwerennością ludu czy też odwrotnie”⁴.

³ Dyskurs praktyczny dotyczy sfery moralno-politycznej. Zakłada przyjęcie idealnej sytuacji komunikacyjnej, dzięki której problematyzowane kwestie dotyczące normatywnej słuszności mogą być racjonalnie argumentowane i rozwiązywane na drodze konsensusu. Ma on służyć weryfikowaniu poszczególnych elementów świata przeżywanego i uniwersalizowaniu tych z nich, które uzyskały powszechną akceptację stając się w ten sposób normami. W sferze politycznej oznacza to demokratyczne kształtowanie woli.

⁴ J. Habermas: *O wewnętrznym powiązaniu między państwem prawa a demokracją*. „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria”, 1995, nr 4, s. 69.

Liberalny i socjalny model prawny. Aby przezwyciężyć impas między uniwersalno-abstrakcyjnym rozumieniem prawa a jego materialno-podmiotową podstawą, Habermas wychodzi od rozstrzygnięć Charlesa Taylora, który rozróżnia dwa sposoby odczytania koncepcji demokratycznego państwa prawa⁵. Te dwa sposoby to jednocześnie dwa paradygmaty określające wewnętrzny związek między państwem prawa i demokracją.

Pierwszy z nich nazywa **Liberalizmem 1**. Jest on indywidualistyczny - wszystkim podmiotom złączonym więzią prawną gwarantuje w formie podstawowych praw jednakowe podmiotowe wolności działań; jest również paternalistyczny, bowiem nie uwzględnia się w nim tego, że adresaci prawa mogą tylko w takim wymiarze uzyskać autonomię, w jakim mogą samych siebie mieć za autorów ustaw, którym, jako prywatne podmioty prawne, są podporządkowani. Zatem, zdaniem Habermasa, w takiej koncepcji podmioty prywatne mogą skorzystać ze swych wolności tylko wtedy, jeśli uświadomią je sobie poprzez uczestnictwo w przestrzeni publicznej i zapewnienie tam autonomii poprzez opinię publiczną.

Możemy ten model nazwać również *Liberalnym paradygmatem prawnym*, który liczy się głównie ze zinstytucjonalizowanym społeczeństwem, określonym przez gospodarkę i mechanizmy rynkowe. Wierzy się w nim, że ponad wydzielonymi, indywidualnymi sferami wolności powstanie sprawiedliwość społeczna. Zachodzi jednak ryzyko, które jest dla Habermasa argumentem przeciwko temu modelowi. Jak sam mówi: „Rzeczywiste możliwości wyrównującego szanse korzystania z równo podzielonych prawnych kompetencji są w coraz większym stopniu niszczone przez wzrastającą nierówność łączącej się z władzą pozycji ekonomicznej...”⁶.

Drugi paradygmat to **Liberalizm 2**, w którym główny nacisk położony jest na socjalną funkcję prawa. Jest to model państwa socjalnego, do którego nawiązuje Charles Taylor. Wychodzi on z założenia, że zabezpieczenie tożsamości zbiorowych konkuruje z prawem do jednakowych wolności podmiotowych (szacunek dla niepowtarzalnej tożsamości każdego indywiduum). Uważa, że zabezpieczenie tożsamości zbiorowych wymaga uwzględnienia cech szczególnych, a wolności jednostkowe od nich abstrahują. Powoduje to

⁵ Rozwijana przez Habermasa teoria demokratycznego państwa prawa opiera się na dwu paradygmatach. Jednym jest 'świat życia', a drugim 'system'. Odwołując się do pierwszego paradygmatu analizuje on normatywne struktury konstytuujące społeczeństwo i rozpatruje je z punktu widzenia integracji społecznej. Natomiast ze względu na drugi paradygmat, rozpatruje on społeczeństwo z punktu widzenia mechanizmów sterowania. Sam 'system' Habermas rozpatruje ze względu na podsystemy: gospodarczy i polityczny, w których wyróżnia czynniki dominujące, determinujące funkcję danego podsystemu. Czynniki ten nazywa mediami sterowania; dla podsystemu gospodarczego jest to pieniądź, a dla podsystemu politycznego - władza.

⁶ J. Habermas: *O wewnętrznym powiązaniu między państwem prawa a demokracją*, dz. cyt., s. 70.

rozdarcie między uwzględnianiem kulturowych różnic a generowaniem praw podmiotowych.

Dla Habermasa Taylorowskie rozróżnienie omówionych liberalizmów jest bezzasadnie skonstruowane. Nie zgadza się on ani z liberałami pokroju Rawlsa czy Dworkina postulującymi etycznie neutralny porządek prawny (nawiązującymi do Liberalizmu 1), który każdemu winien zapewnić równe szanse dążenia do urzeczywistnienia swej własnej koncepcji dobra. Nie zgadza się również z komunitarystami takimi jak Taylor czy Walzer (będącymi przedstawicielami Liberalizmu 2), odmawiającymi prawu etycznej neutralności i chcącymi, by państwo wspierało określone koncepcje dobrego życia. Zbyt 'normalizująca' interwencja, jaką chcą oni wprowadzić w wyrównywanie faktycznych warunków życia i pozycji władzy, prowadzi do zbytniego paternalizmu państwa socjalnego, a co za tym idzie do ograniczenia autonomii prywatnej⁷.

Oba podejścia są, zdaniem Habermasa, nie do zaakceptowania. Jeśli przyjmuje się, że polityczne kwestie o charakterze etycznym należy omijać, gdyż nie poddają się one bezstronnemu prawnemu uregulowaniu, to uwzględnienie neutralności prawa powoduje, że w przypadku Liberalizmu 1, państwu nie wolno dążyć do realizacji żadnych celów zbiorowych. Jeśli zaś odrzucimy ten wymóg etycznej neutralności, to zostajemy zaklasyfikowani do Liberalizmu 2, w którym państwo przedkłada określone cele i tożsamości zbiorowe nad prawa indywidualne. W Liberalizmie 1 teoria praw głosi absolutne pierwszeństwo praw podstawowych nad dobrami kolektywnymi. Jest inaczej tylko wtedy, gdy wykaże się wyższą rację, tj. zasadność ograniczenia praw indywiduum w imię wyższych celów. Sama ta przesłanka jednak, zdaniem Habermasa, nie implikuje dostatecznie komunitarystycznego poglądu, że liberalny system prawny nie ochroni wystarczająco dobrze kulturowych form życia i tożsamości zbiorowych. Nie jest tak, ponieważ w prawnych uregulowaniach przejawia się wyobrażenie danej wspólnoty o niej samej (utożsamienie się podmiotu z prawem zależy oczywiście od stopnia upolitycznienia prawa, jego konkretyzacji, wyboru celów i środków itp.).

W związku z tym Habermas jest przeświadczony, iż nie ma potrzeby zabezpieczania równoprawnego współistnienia różnych grup etnicznych czy narodowych poprzez takie prawa kolektywne, które wykraczają poza teorię praw dopasowaną do podmiotów indywidualnych. Dopuszczenie praw, które bazują na samowyobrażeniu wspólnoty staje się niepotrzebne i problematyczne, między innymi dlatego, że ochrona tradycji powinna służyć jedynie uznaniu członków danej wspólnoty i nie powinna opierać się na odgórnej,

⁷ Dla Habermasa wariant Liberalizmu 2, do którego skłania się Taylor, narusza naczelne zasady liberalizmu i podaje w wątpliwość indywidualistyczny sens nowoczesnego pojęcia wolności.

administracyjnej ich ochronie. Wszystko ma raczej polegać, zdaniem Habermasa, na oddolnym, spontanicznym i naturalnym przyswajaniu i kontynuacji określonych dla danej kultury i społeczeństwa tradycji, obyczajów, praw i więzi. Oznacza to, że w warunkach urefleksyjnionej kultury zachowa się tylko taka forma życia, która nadal wiąże członków danej wspólnoty. Samo zaś urefleksyjnienie oznacza wystawienie się na próbę 'krytycznego' sprawdzianu, musi więc umożliwiać prawo swobodnego wyboru. Możliwość tę ma gwarantować właśnie demokratyczne państwo prawa.

Habermas przyznaje jednocześnie, że samowyoobrażenie danej wspólnoty, jakie propagują komunitaryści, przejawiające się np. w wyborze urzędowego języka, sposobie i programie nauczania itp., przechodzi do prawa, które staje się wtedy wyrazem politycznej woli obywateli danego państwa. Jednakże metodą uzyskiwania tych praw jest dla Habermasa dyskurs praktyczny, w którym obywatele wypracowują wspólną koncepcję dobra. Inaczej powstaje, zadaniem Habermasa, niebezpieczeństwo nacjonalizmu, gdyż kwestie etyczno-polityczne wyrażane w prawie, jako przejaw zbiorowej rozumności narodu, mogą stać się zarzewiem antagonizmów kulturowych przez lekceważący stosunek dominującej większości wobec kultur mniejszościowych.

Kolonizacja świata życia. Zgodnie z zasadami wypracowanymi w *Teorii działania komunikacyjnego* Habermas postuluje, by demokratycznie ukształtowany system praw mógł pomieścić w sobie jednocześnie cele ogólnopolityczne i cele zbiorowe. Te pierwsze łączy z normami prawnymi⁸, które, w przeciwieństwie do norm moralnych (regulujących interakcje między podmiotami w ogóle), odnoszą się do 'warunków interakcji konkretnego społeczeństwa'.

Ostatecznie więc uwzględnianie celów zbiorowych nie musi prowadzić do rozkładu struktury prawa i nie musi niszczyć jego formy prawnej jako takiej. Jak pisze: „Normowanie sposobów zachowań za pomocą medium prawa - otwiera się na cele wytknięte przez wolę polityczną społeczeństwa. Z tego względu każdy porządek prawny jest także wyrazem partykularnej formy życia, a nie odzwierciedleniem tylko uniwersalnej treści praw podstawowych”⁹.

Oznacza to relację równowagi między prawem i polityką, polityką i światem życia, a także normą ogólną i kolektywną tożsamością. Habermas stara się pokazać, że prawo to dialektyczny ruch między równością prawną a rów-

⁸ Normy prawne, zdaniem Habermasa, „mają więc początek w postanowieniach lokalnego władcy, zasięgiem swym rozciągają się w obrębie geograficznie określonego obszaru państwa, na społecznie wydzieloną zbiorowość obywateli i w obrębie tego obszaru (...) nadają politycznym decyzjom formę kolektywnie obowiązujących programów (J. Habermas: *Walka o uznanie w demokratycznym państwie prawa*, „Kultura i społeczeństwo”, 1994, nr 4, s. 14).

⁹ J. Habermas: *Walka o uznanie w demokratycznym państwie prawa*, dz. cyt., s. 14.

nością faktyczną. Dzięki formalnym, uniwersalnym uprawnieniom zapewniona zostaje wolność działań podmiotów, ale uprawnienia te mogą być różnie wykorzystywane, co nie musi przyczyniać się do faktycznej równości.

Nic trzeba zatem przeciwstawiać Liberalizmowi 1 Liberalizmu 2, a raczej urzeczywistnić ten pierwszy, który jest już liberalizmem społecznym dzięki ruchom XIX i XX w. takim jak feminizm czy ruchy emancypacyjno-etniczne. Dla Habermasa są to zjawiska i płaszczyzny tzw. walki o uznanie tożsamości kolektywnych definiujące cele polityczne przede wszystkim kulturowo.

Przykłady te pozwalają Habermasowi na sformułowanie konkluzji, że taka polityka prawna, która nie dostrzega wewnętrznego związku między prawem osób prywatnych a autonomią publiczną obywateli, nigdy nie wyjdzie poza dwa wyżej wymienione tradycyjne paradygmaty. I tak np. w polityce liberalnej formalne równouprawnienie, zadekretowane w sposób prawny, sprawia, że tym wyraźniej widać faktyczną nierówność kobiet, gdyż powstaje zbyt ogólna i abstrakcyjna klasyfikacja sytuacji powodujących krzywdy. Doprowadza to do 'normalizującej' interwencji, która sprawia, że wyrównanie tych krzywd powoduje dalszą dyskryminację, co z kolei zmienia gwarancje wolności w restrykcje.

Jest to wynikiem tzw. 'tendencji jurydyzacyjnej'. Tendencja ta wyraża się poprzez wkraczanie sfer systemowych, w tym wypadku prawa, w symboliczną reprodukcję świata życia. Powoduje to jego wewnętrzną kolonizację. Dodatkowo kapitalistyczny rozwój podsystemów gospodarki i państwa sprawia, że są one coraz bardziej kompleksowe i wnikają jeszcze głębiej w symboliczną reprodukcję sfery społeczno-kulturowej: „Tendencja do jurydyzacji nieformalnie regulowanych sfer *Lebenswelt* zwycięża na szerokim froncie, im bardziej prawami gospodarki towarowej i pojęciem masowej konsumpcji zostają objęte takie sfery jak: czas wolny, kultura, wypoczynek, turystyka...”.

Zakłóca to, z perspektywy teorii działania komunikacyjnego, poprawne funkcjonowanie tych obszarów, bowiem uczestnicy stają naprzeciw siebie jako prawnie zobiektywizowane podmioty i oddalają się od siebie. Jedne formy uwalniania się od zależności prowadzą do nowych, i tak np.: uwolnienie się od przemocy w rodzinie uzależnia od państwa, dbanie w prawie o fizyczne dobro dziecka pomija inne jego potrzeby itp. Zatem dla Habermasa samo medium prawa narusza komunikacyjne struktury jurydyzowanej sfery działań. Sfery te muszą się wtedy dostosować do formalnie uregulowanych i zorganizowanych już obszarów, co zaburza ich normalne funkcjonowanie. W ten sposób formalnie zorganizowane stosunki społeczne konstytuują się w formach współczesnego prawa, a jego ekspansja zaczyna regulować dotąd jeszcze nieformalnie normowane stany rzeczy.

¹⁰ J. Habermas: *Tendencje jurydyzacji*. „Colloquia Communia”, 1989, nr 1, s. 144.

W tak rozumianym państwie prawa mieszkańcy jako obywatele zostają wyposażeni w prawo politycznej partycypacji. Pojawia się idea publicznego dyskursu oraz pluralizm polityczny, dzięki ustanowieniu powszechnego i równego prawa wyborczego, jak również poprzez możliwość swobodnego organizowania się w polityczne związki i partie. Następuje także specjalizacja i parcelacja władzy. Wszystko to powoduje postępującą jurydyzację procesu legitymizacji władzy.

Socjalno-demokratyczne państwo prawa jest zaś kontynuacją linii rozszerzania formalizmu prawnego na obszary społeczno-kulturowe w celu ochrony wolności. Pozornie ujarzmia ono ekonomiczny system w sposób administracyjny. Dla Habermasa jest to typowy przejaw konstytucjonalizacji socjalnych stosunków władzy zakorzenionych w strukturze klasowej. Normy ograniczające konflikty klasowe mają w takim państwie charakter obojętnej gwarancji ustawodawcy i adresata. Jednakże tak rozumiana państwowa polityka socjalna od początku była, zdaniem Habermasa, naznaczona przez ambiwalencję gwarancji wolności i zarazem jej ograniczenia. Sprzeczność ta jest wywoływana napięciem między socjalną liberalizacją norm burżuazyjnego prawa prywatnego (wolność zatrudnienia, swoboda przenoszenia się), a jednocześnie jego socjalno-represyjnym oddziaływaniem na tych, którzy zmuszeni są ofiarować swą siłę roboczą jako towar. Ten negatywny efekt wynika, jak sugeruje Habermas, z samej struktury jurydyzacji. Oznacza to, że jeśli chcemy mieć zapewnione świadczenia socjalne, to zawsze będzie się to odbywać kosztem wtargnięcia w sferę życia prywatnego: „Im dalej państwo socjalne sięga poza pacyfikację konfliktu klasowego występującego bezpośrednio w sferze produkcyjnej i rozszerza sieć stosunków z klientami na prywatne dziedziny życia, tym mocniej zaznaczają się oczekiwane efekty uboczne jurydyzacji, które oznaczają jednocześnie biurokratyzację i spieniężenie istoty *Lebenswelt*”¹¹.

Prawomocność prawa. Zamiast więc integracji społecznej, państwo socjalne powoduje jego dezintegrację. Takie dialektyczne przedstawienie ujawnia od razu, że 'jurydyzacja komunikacyjnie ustrukturalizowanych dziedzin działań' nie może wyjść poza realizację państwowo-prawnych zasad. Dlatego też Habermas, starając się wyjść poza opozycję autonomii prywatnej i publicznej, postuluje by: „dziedziny życia, które dla swego funkcjonowania muszą zdać się na społeczną integrację poprzez wartości, normy i procesy

¹¹ Podobnie rzecz się ma u MacIntyre'a. Problem wypierania przez prawo i regulacji prawnej sfer dotąd bezpiecznych (np. uniwersytetów, rodziny) powoduje, że tracimy świat kulturowego zakorzenienia, gdzie przejście z 'jest' do 'powinien' nie jest kwestionowane. Pociąga to za sobą rozbitcie norm moralnych, na których miejsce wkracza wszechogarniająca regulacja prawna.

¹² J. Habermas: *Tendencje jurydyzacji*, dz. cyt., s. 141.

porozumienia, bronić przed tym, aby nie uległy imperatywom systemowym gospodarki i administracji”¹³.

Chce on pokazać, że pomimo mocnego zespolenia prawa z podsystemami gospodarki i państwa oraz przejęcia przez niego roli 'medium sterującego', które służy jako środek organizacyjny dla sterowanych tymi podsystemami, to możliwe jest nadal materialne jego uzasadnienie, ponieważ medium prawa pozostaje nadal powiązane z prawem jako instytucją. Z jednej strony, zdaniem Habermasa, możemy bowiem pojmować prawo jako medium, czyli zasady jego formalnego funkcjonowania (np. przyrost prawa pisanego) a z drugiej, prawo możemy postrzegać jako instytucje, czyli społecznie zintegrowane dziedziny działań, które można oceniać normatywnie: „Prawo wykorzystywane jako medium sterujące jest uwolnione od problemów uzasadniania i jedynie poprzez formalnie poprawną procedurę związane z korpusem prawa, niedostatecznie legitymowanym pod względem treści. Instytucje prawne należą natomiast do społecznych komponentów *Lebenswelt*. Tak jak pozostałe normy postępowania, które nie są oparte o prawnie sankcjonowany przymus państwowy, mogą z tej przyczyny szukać moralnych podstaw uzasadnienia”¹⁴.

Same instytucje prawne nie mają jednak dla Habermasa żadnej mocy konstytuującej, a tylko funkcję regulującą. Są one uwikłane w kontekst społeczno-kulturowy i wraz z normami zwyczajowymi przekształcają nieformalnie ukonstytuowane dziedziny działań komunikacyjnych w formę obowiązującą, podlegającą sankcjom państwa. Prawo zaś jako medium nie może zastąpić komponentów zinstytucjonalizowanej sfery świata życia. Jednakże problem polega na tym, że poza obszarem świata życia pytanie o gwarantowanie lub ograniczenie wolności przez regulacje prawne staje się bezsensowne. Dialektyka prawa jako instytucji i jako medium ma sens tylko jeśli jest rozważana z perspektywy instytucji prawnych. Habermas pokazuje to na przykładzie interwencjonizmu państwa socjalnego. W państwie tym prawo jako medium nie jest indyferentne wobec świata życia, bowiem państwowa polityka socjalna musi posługiwać się prawem jako medium, by regulować sytuacje krytyczne, czyli takie, które należą do komunikacyjnej sfery działań (socjalne wyrównanie, rekompensaty itp.).

Dzięki opisanemu wcześniej wewnętrznemu powiązaniu między autonomią prywatną i autonomią publiczną, pokazaniu ich równowagi, a także rozróżnieniu w samym prawie jego warstwy formalnej i treściowej (prawo jako medium i jako instytucje), Habermas może pokazać, w jaki sposób w jego teorii prawo zyskuje prawomocność: „Porządek prawny jest wówczas

¹³ Tamże, s. 147.

¹⁴ Tamże, s. 142.

prawomocny, gdy równomiernie zapewnia autonomię wszystkich obywateli. Autonomię posiadają natomiast oni tylko wówczas, gdy adresaci prawa mogą się mieć zarazem za jego autorów. Wolnymi zaś są autorzy tylko jako uczestnicy procesów stanowienia prawa, które tak są uregulowane i przebiegają w takich formach komunikowania się, że wszyscy mogą zakładać, iż powzięte w taki sposób uregulowania zasługiwały na powszechną i racjonalnie motywowaną aprobatę. Patrząc normatywnie bez demokracji nie istnieje państwo prawa”¹⁵.

Demokratyczne państwo prawa. Zarazem sam proces demokratyczny musi być prawnie zinstytucjonalizowany, co wymaga obowiązywania praw podstawowych (wolności indywidualnego działania itp.) bez których nie ma mowy o słuszności obowiązywania praw. Podstawą tak rozumianej prawomocności jest dla Habermasa przekonanie o zasadności występujących struktur normatywnych. Idealnym zaś uzasadnieniem tych norm i wartości postępowania jest ich dyskursywne ukonstytuowanie. Wypracowanie takiego modelu, w którym teoretyczna analiza byłaby hipotetycznym dyskursem między grupami społecznymi o sprzecznych interesach, umożliwiłoby oddzielenie interesów dające się uogólnić od tych tłumionych, które stałyby się przedmiotem kompromisu. Stąd też pomysł Habermasa, by wyjaśniać tego rodzaju problemy w politycznej sferze publicznej, czyli w „publicznym sporze na temat właściwego rozumienia potrzeb i ich kryteriów”¹⁶. Polityczna sfera publiczna ma być zagwarantowana przez proceduralne ujęcie prawa. Takie, w którym zamiast sporu o dwie konkurencyjne koncepcje, wolności indywidualne i prawa polityczne zostaną połączone w procesie demokratycznym tak, aby je chroniły.

Współczesne prawo musi zatem, zdaniem Habermasa, spełnić dwa warunki. Musi dostarczyć podstawy dla integracji systemowej i jednocześnie zapewnić niezbędne warunki integracji społecznej, które ostatecznie mają miejsce poprzez osiąganie przez podmioty wzajemnego porozumienia w świecie społecznym. Aby jednak prawo w ogóle obowiązywało, musimy uwzględnić zarazem jego formę (czyli zgodność postępowania z normą), jak i zasadę dyskursu (normy kształtujące działanie). Dopiero bowiem zasada dyskursu i forma prawna dają prawomocne prawo¹⁷.

¹⁵ J. Habermas: *Walka o uznanie w demokratycznym państwie prawa*, dz. cyt., s. 13. Zakłada to powiązanie prawa z praworządnością szeroko rozumianą jako etyczny zbiór norm.

¹⁶ J. Habermas: *O wewnętrznym powiązaniu...*, dz. cyt., s. 71.

¹⁷ Habermas tworzy pięć podstawowych zasad prawnych na których jest oparte demokratyczne państwo prawa: 1. zasada wolności działania, która ma dawać największa możliwa wolność dla każdego; 2. prawo zwracania się do określonej wspólnoty, mające zagwarantować dobrowolne członkostwo; 3. założenie możliwości powoływania się na prawo, co daje możliwość zaskarżania prawa; 4. przyjęcie zasady, że prawo zakłada stanowiące je podmioty, z którego Habermas wyprowadza równość szans dla wszystkich; 5. przyjęcie w prawie materialnych warunków w celu osiągnięcia największej możliwej rów-

Postulowane w ten sposób demokratyczne państwo prawa wykorzystuje rządy 'ludu', by wspierać autonomię wszystkich jednostek. Poprzez racjonalną dyskusję mają one kształtować swoje życie i kolektywnie kreować swą politykę. Habermas wpisuje w swój system wymóg uczestnictwa zarówno dla polityków, by tłumaczyli się ze swoich decyzji, jak i dla obywateli, by brali udział w debacie nad tymi decyzjami. Przedstawia model demokratycznego państwa prawa na przykładzie społeczeństw wielokulturowych. Model ten miałby w zarysie wyglądać następująco:

Po pierwsze, jeśli w takich społeczeństwach jest sprawna opinia publiczna (nie zdeformowane przez władzę struktury komunikowania się) to wtedy demokratyczny proces urzeczywistniania równych praw podmiotowych rozciąga się również na zapewnienie równoprawnej koegzystencji różnych grup etnicznych: „W społeczeństwach wielokulturowych równoprawna koegzystencja form życia oznacza zapewnienie każdemu obywatelowi oraz jego dzieciom szansy wzrastania (...) w kulturowym świecie swego pochodzenia, szansy krytycznego ustosunkowania się do niej (...), możliwości jej kontynuowania lub transformowania, tudzież możliwości odwrócenia się od jej imperatywów”¹⁸.

Po drugie, dla Habermasa, integrację etyczną należy oddzielić od bardziej abstrakcyjnej płaszczyzny integracji politycznej. Polityczna integracja obywateli zapewnia lojalność względem wspólnej kultury politycznej. Ta zaś zakorzeniona jest w interpretacji naczelných zasad konstytucyjnych, jakiej dokonuje każdy naród z perspektywy doświadczeń historycznych (wspólny horyzont interpretacji). Spory, jakie są toczzone przez obywateli dotyczą więc najlepszej interpretacji podstawowych praw i zasad: „Musi wytworzyć się trwałe powiązanie tych praw z motywami i zapatrywaniami obywateli. Bez tego bowiem zakotwiczenia w warstwie motywacyjnej, nie mogą one stać się siłą napędową dynamicznie pojmowanego projektu wytwarzania stowarzyszenia osób wolnych i równych”¹⁹.

Dla Habermasa różnica między integracją etyczną a polityczną musi zostać utrzymana. Inaczej pojawia się chęć dominacji jednej ze stron w społeczeństwie wielokulturowym. Chodzi zatem o neutralność prawa względem wewnętrznych etycznych różnicowań, szczególnie zaś po rozpadzie 'metanarracji', gdy społeczeństwo może być utrzymywane razem tylko poprzez konsens co do procedur stanowienia prawa i sprawowania władzy.

ności dla wszystkich (patrz: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main 1992).

¹⁸ J. Habermas: *Walka o uznanie...*, dz. cyt., s. 19.

¹⁹ Tamże, s. 21.

Nie ma również potrzeby by przeciwstawiać teorii demokratycznego państwa prawa jakąś konkurencyjną, normatywną zasadę, bowiem tożsamość jednostki jest silnie spleciona z tożsamościami zbiorowymi i jej stabilizację można zapewnić jedynie w sieci wzajemnych kultowych powiązań i relacji. Zatem podstawami, dzięki którym może urzeczywistnić się demokratyczne państwo prawa, a różne kultury mogą przetrwać, jest zdolność do samotransformacji w wymiarze świata życia i systemów sterowania, a także gotowość do każdorazowego dokonywania rewizji swoich sądów. Bez nauczenia się tej umiejętności niemożliwe jest dla Habermasa spełnienie oświeceniowego ideału państwa.

Ostatecznie rozwiązaniem sporu między Liberalizmem 1 i Liberalizmem 2 a tym samym pogodzenie autonomii prywatnej i publicznej jest dla Habermasa model federacji oparty, z jednej strony, na proceduralnym rozumieniu prawa, a z drugiej, mający korzenie w sferze społeczno-kulturowych form życia.



JOANNA E. ZIÓŁKOWSKA

Uniwersytet Warszawski

STULECIE POLSKIEGO TOWARZYSTWA FILOZOFICZNEGO I DWUSTULECIE ŚMIERCI IMMANUELA KANTA

„Polskie Towarzystwo Filozoficzne (...) chce być wolnym od wszelkiej jednostronności, chce być jak najbardziej wszechstronnym. Jedynym dogmatem Towarzystwa będzie przekonanie, że dogmatyzm jest największym wrogiem wszelkiej pracy naukowej. Jak wszystkie promienie koła, chociaż z różnych wychodzą punktów obwodu, łączą i spotykają się w środku koła, tak też my chcemy, aby wszystkie kierunki pracy i poglądów filozoficznych w naszym Towarzystwie ku jednemu zmierzały celowi, ku wyświeetleniu prawdy. Droga ku temu - naukowy krytycyzm; on powinien nas uchronić od wszelkich uprzedzeń i formułek, z góry narzuconych lub dobrowolnie przyjętych. I dlatego niechaj to będzie szczęśliwą dla nas wróżbą, że rozpoczynamy pracę w setną rocznicę męża, który więcej, aniżeli ktokolwiek inny przyczynił się do tego, że duch naukowego krytycyzmu przenikać zaczął badania filozoficzne. Immanuel Kant obrał sobie za hasło unicestwienie dogmatyzmu filozoficznego; praca jego życia starczy także nam za hasło i program”¹.

Tymi słowami 12 lutego 1904 roku, w setną rocznicę śmierci Immanuela Kanta, prof. Kazimierz Twardowski zainaugurował działalność Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Towarzystwo istnieje już sto lat. Uroczyste seminarium związane z setną rocznicą jego powstania odbyło się 12 lutego tego roku w Złotej Sali Senatu UW w Pałacu Kazimierzowskim. Honorowy patronat tej upamiętniającej sesji objął Prezydent Rzeczypospolitej Polski Aleksander Kwaśniewski. I mimo że nie mógł przybyć na jubileusz, w uznaniu dla działalności Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, skierował do wszystkich obecnych przesłany filozoficznym duchem list, który odczytał doradca Prezydenta Mirosław Głogowski. Aleksander Kwaśniewski podkreślił przede wszystkim ogromną zasługę, jaką było przyjęcie przez Towarzystwo zasady otwartości na różnorodne kierunki i style myślenia, dzięki czemu pozostaje ono do dzisiaj areną spotkań i prezentacji wielu doktryn i poglądów. Przytaczając słowa Kanta: „Do wejścia na drogę Oświecenia nie potrzeba niczego prócz wolności (...) mianowicie wolności czynienia wszechstronnego, publicznego użytku ze swego rozumu”, zaakcentował ogromne znaczenie filozofii i wyraził przekonanie, że również demokracja

¹ Na podstawie: „Przegląd Filozoficzny” 1/1904.

potrzebuje filozofii jako szkoły krytycznego myślenia. Dopiero „gdy nauczymy się rozumieć wypowiedzi innych, odróżniać argumenty dobre od złych, wystrzegać się demagogii i pustosłowania, powiedzie się zbudowanie w naszym kraju społeczeństwa obywatelskiego”.

Po krótkim zagajeniu obecnego przewodniczącego Towarzystwa prof. dr hab. Władysława Stróżewskiego, po wystąpieniach zaproszonych gości (m.in. Jego Magnificencji Rektora Uniwersytetu Warszawskiego prof. dr hab. Piotra Węgleńskiego, dziekana Wydziału Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego prof. dr hab. Jana Węgleńskiego, wiceministra Edukacji Narodowej i Sportu Franciszka Potulskiego) oraz symbolicznym poczęstunku, rozpoczęła się przedpołudniowa sesja, którą poprowadził doc. dr hab. Tadeusz Gadacz. Jako pierwsza zabrała głos prof. dr hab. Barbara Skarga. Jej wystąpienie było sugestywnym wspomnieniem działalności Polskiego Towarzystwa Filozoficznego z okresu II wojny światowej. Opowiadając o trudnym życiu filozofów w ekstremalnych warunkach tamtejszej rzeczywistości, referentka podkreśliła, że filozofia stawiała się sposobem życia, którego nie dało się łatwo zdruzgotać i oderwać od niego intelektualnych i moralnych wartości. Według profesor Skargi, filozofia zmieniała się i zmienia się nieustannie. Przede wszystkim odrzuciła swój akademizm i zróżnicowała się pod względem języka. O ile różnorodność dla filozofii może być korzystna, to nie ulega wątpliwości, że rozbieżność samego języka częstokroć uniemożliwia dyskusję. Towarzystwo przestało - zdaniem pani profesor - integrować społeczność filozoficzną z dwóch powodów. Po pierwsze, wszelkie próby porozumienia okazują się jałowe, a po drugie, brakuje w nim młodych ludzi, którzy chcieliby kontynuować jego działalność. A towarzystwo jest potrzebne właśnie po to, żeby przełamywać lody, żeby spojrzeć krytycznym okiem na to, co przynosi nam współczesność. Pomimo tego duch Kanta i jego wiara w moc myśli ludzkiej pozwala wierzyć, że przyszłość Polskiego Towarzystwa Filozoficznego jest możliwa.

Kilka obrachunków rocznicowych prof. dr hab. Jana Woleńskiego odczytał prof. dr hab. Jan Hartman. Krakowski filozof zastanawiał się nad miejscem filozofii w świecie oraz jej miejscem w społeczeństwie, przywołując czasy założycieli PTF oraz ogromny wpływ samego Twardowskiego na rozwój filozofii w Polsce (edukacja w szkołach). Podkreślając olbrzymie znaczenie kulturotwórcze, jakie wniósł Twardowski, skrytykował jednocześnie obecną politykę władz państwa w stosunku do edukacji filozoficznej.

Kolejny prelegent, prof. dr hab. Władysław Stróżewski, skoncentrował się na przypomnieniu warunków Karnowskiej krytyki, które miało uświadomić zebranym, jakimi zasadami kierował się sam założyciel Towarzystwa. Twardowskiemu bowiem przyświecała właśnie Kantowska krytyka, która miała oświecać drogę prowadzącą do prawdy. Profesor Juliusz Domański

natomiast podkreślił, że nie czuje się filozofem w takim stylu, jaki implikuje deklaracja programowa twórcy PTF, a jedynie może się określić jako ktoś, kto uprawia nauki filozoficzne, konkretnie historię filozofii dawnej. Jeśli zaś chodzi o filozofię ostatniego stulecia, to profesor jest co najwyżej amatorskim jej obserwatorem. I właśnie z takiej perspektywy próbował odpowiedzieć w swoim wystąpieniu na pytania: Czy i w jakim zakresie sto lat dziejów filozofii w Polsce stanowiło jej realizację? Jak urzeczywistniała się idea pluralizmu filozoficznego ufundowanego na bezdogmatycznym krytycyzmie i racjonalizmie? I w końcu - czy można mówić o realizacji idei wspólnego wysiłku wszystkich kierunków filozoficznych w rzetelnym badaniu filozoficznym? Rozważając raczej niż odpowiadając na postawione pytania i przyjmując formułę dystynkcji „filozofia - nauki filozoficzne”, profesor Domański stwierdził, że teraźniejszość filozofii nie jest prosta, a co więcej, tkwi w niej zagrożenie pewną ideologizacją filozofii i jej ucieczką na bezpieczny, neutralny teren nauk filozoficznych.

Wokół Karnowskiej metody krytycznej, która przyświecała działalności Kazimierza Twardowskiego, skoncentrował również swoje wystąpienie prof. dr hab. Karol Bal. Ów krytycyzm, jako warunek *sine qua non* uprawiania filozofii, był synonimem uczciwego, rzetelnego filozofowania, miał unicestwiać wszelkie przejawy dogmatycznego myślenia otwierając drzwi dla samodzielnej twórczości intelektualnej. Swoją - jak podkreślił referent powołując się na Chmielowskiego - okolicznościową, a nie badawczą wypowiedź spuentował wierszykiem odnalezionym w notatniku Kanta, który może warto tu przytoczyć:

„Każdy dzień ma swoje utrapienia
Miesiąc ma dni trzydzieści,
A zatem rachunek jest prosty:
O tobie można to powiedzieć z pewnością
Niesiesz za sobą ciężar mniejszy
Ty piękny luty”.

Okolicznościowy charakter miała również kończąca pierwszą sesję prelekcja prof. dr hab. Marka Siemka, który nawiązując do wypowiedzi poprzednika, podkreślił wagę refleksji nad tym, jak myśl filozoficzna Kanta istnieje w narodowym języku i horyzoncie narodowej kultury. Bo o takiej rzeczywistej obecności Kanta w polskiej myśli filozoficznej można mówić dopiero od 100 lat i to w znacznej mierze dzięki działalności Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Drugą popołudniową sesję rozpoczął prof. dr hab. Jerzy Pelc, którego wspomnienie o historii i działalności Polskiego Towarzystwa Filozoficznego miało zapewne przypomnieć zebrany uczestnikom o okolicznościowym charakterze filozoficznego spotkania. Sesję poprowadził prof. dr hab.

Ulrich Schrade. Nieco inny wydźwięk miało wystąpienie prof. dr hab. Jacka J. Jadackiego. Podkreślił on znaczenie pojęcia dyscypliny, którego użył w swoim inauguracyjnym przemówieniu Kazimierz Twardowski. Ale zdecydowanie najbardziej istotny aspekt przemówienia Jadackiego stanowiła - tak problematyczna w środowisku filozoficznym - kwestia naukowości filozofii. Kładąc nacisk na istotną rolę nauki, wyraził swój znaczący stosunek do „bełkotu” w wydaniu postmodernistycznym, fenomenologicznym i im podobnym.

Całkowicie odmieniła charakter wypowiedzi prof. dr hab. Dobrochna Dembińska-Siury. Koncentrując się na istotnym zagadnieniu poszukiwania filozoficznej prawdy, o której mówił Twardowski, sięgnęła do samych korzeni przywołując jej klasyczną definicję. Ale podstawową kwestią, którą poruszyła, był wymiar etyczny tej prawdy filozoficznej, a tym samym działalność Towarzystwa w tym wymiarze. Aspekt etyczny pojawił się także w wypowiedzi kolejnego przedmówcy, ks. dr hab. Jana Krokosa, który podkreślił też wagę społecznej misji filozofii. Po tych czterech wystąpieniach nastąpiła długo przez wszystkich wyczekiwana dyskusja, w której główny nacisk padł na poruszany przez większość prelegentów problem „naukowości filozofii”. Głos zabrali m.in. prof. Barbara Markiewicz, prof. Józef Niżnik, prof. Andrzej Grzegorzczak, prof. Ulrich Schrade oraz prof. Jacek J. Jadacki.

Ostatnia sesja, którą poprowadziła prof. dr hab. Barbara Markiewicz, z założenia miała oddać głos „młodym filozofom”. W moim przekonaniu, wystąpienia wszystkich czterech przedstawicieli „świata młodych” nie tylko były najbardziej porywające, ale przede wszystkim udowodniły, że - używając słów Barbary Skargi - „o filozofię bać się nie musimy”. Krytyczny duch, zdecydowanie najbardziej widoczny w przemówieniu dr Agaty Bielik-Robson, który przyświecał każdemu z mówiących, jest doskonałym potwierdzeniem swojej nieustannej żywotności. Nawet jeśli na polu filozoficznym jest dużo do zrobienia, to będąc w posiadaniu takiej „młodzieży”, nie powinniśmy martwić się o stan filozofii współczesnej. Słuchając „nieprzyjemnej”, jak to określiła sama prelegentka, aczkolwiek obdarzonej pewną nutką intelektualnej kokieterii, diagnozy stanu współczesnej filozofii, którą zaprezentowała dr Agata Bielik-Robson, nie odniosłam wrażenia, że „nie mamy powodów do świętowania”. Zgadzam się najzupełniej z postawionymi przez panią doktor zarzutami, jak m.in. niepotrzebnym przedłużaniem młodości (zbiurokratyzowaniem kolejnych stopni naukowych), brakiem odwagi intelektualnej, nieobecnością żywej dyskusji, ostrych recenzji i krytyki, lokalnością polskiej filozofii, uprawianiem filozofii odtwórczej czy wewnętrznym dogmatyzmem. A mimo to, słuchając tak krytycznych uwag, nie obawiam się o to, że filozofia zboczy z drogi poszukiwania praw-

dy. W tym przekonaniu utrzymały mnie również pozostałe wystąpienia „młodych”: prof. dr hab. Jana Hartmana, który dokonał krytyki uwag krytycznych przemówienia Twardowskiego, dr Sebastiana Kołodziejczyka, mówiącego o pozycji filozofii pośród innych dyscyplin nauki i podkreślającego eksplanacyjną moc filozofii, oraz najmłodszego przedstawiciela środowiska filozoficznego (*nota bene* już mocno zaangażowanego w krzewienie edukacji filozoficznej), studenta II roku Międzywydziałowych Studiów Humanistycznych - Michała Rożynka, który skoncentrował się na pokazaniu pożytków wynikających ze współpracy filozofów, na misji tego, co wspólne, odnosząc to również do funkcjonowania w społeczeństwie demokratycznym.

Po krótkiej dyskusji sesję podsumowała prof. Barbara Markiewicz słowami: „Niczego nie kończymy, otwieramy ciągłą rozmowę”.

ALAN Z LILLE

SKARGA NATURY

Podstawą przekładu jest tekst *Dc planetu naturae*, PL 210.431a-482c. Tekst ten jest włączony do planowanej publikacji: M. Frankowska-Terlecka (red.): *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XII wieku* (od tłumacza).

(...) Mimo uroków pięknej pory roku niczym nie dała się pocieszyć zasmucona panna¹, lecz zbliżywszy swój powóz ku ziemi i wdzięczną postawiwszy na murawie stopę, skromnie przystąpiła do mnie. Gdym ujrzał ją z tak bliska, upadłem na twarz i w oszołomieniu utraciłem zmysły. Cały zatonałem w ekstazie, ni żywy, ni martwy walczyłem ze sobą. Dziewczyna uprzejmie podniosła mnie z ziemi i pomogła utrzymać się na chwiejnych nogach, podała mi rękę. Objęła mnie ramionami i słodkimi niewinnymi pocałunkami, przemawiając czule, leczyła mnie, słabego, z mojego omdlenia. Widząc, że wracam do siebie, wywołała w moim umyśle obrazy, nadając im formę głosem materialnym; mową urzeczywistniła uprzednie wzory słów idealnych.

Biada, rzecz, cóż za ślepa niewiedza, jakież szaleństwo, jaka ułomność zmysłów i osłabienie rozumu pokryły chmurą twój umysł, ducha skazały na wygnanie, stępiły zmysły, myśl uczyniły tak chorą, że twój intelekt nie tylko utracił właściwą mu zdolność rozpoznania twojej karmicielki, ale też i twoja zdolność sądzenia zginęła na mój widok, jakby porażona nowym zadziwiającym obrazem. Dlaczego przepędzasz mnie ze swej pamięci, ty, w którym moje dary [same] mówią o mnie, tej, która ciebie szczerze uszczęśliwiła dobrodziejstwami. Ja, wysłanniczka Boga Stwórcy, od początku twego życia wyznaczyłam mu bieg zgodny z prawomocnym nakazem. Nieprawdziwą ongiś materię twego ciała - chwiejną z istoty materii pierwszej - przekształciłam w prawdziwą. Litując się nad twym wyglądem, bezkształtnym i jakby nieustannie wzywającym mej pomocy, odcisnęłam na nim swą pieczęcią kształt gatunku ludzkiego. Ponieważ gatunkowi temu nie dostawało godnie zdobionej postaci, przyobklełam go w formę - szatę szlachetnego kroju. W tym to gatunku nakazałam poszczególnym służbom części ciała pracę na rzecz tego ciała. Tu też rozkazałam zmysłom, by trzymały wartę niczym strażnicy państwa cielesnego, żeby widząc z wyprzedzeniem wrogów zewnętrznych broniły ciała od niebezpieczeństw. [Wszystko to] po to, by materia ciała przyozdobiona szlachetniejszymi purpurowymi szatami natury, wstępując w związek małżeński z duchem, łaskawiej była przyjęta i żeby

¹ Alanowi ukazała się Natura pod postacią młodej dziewczyny. Wcześniejsze partie utworu zawierają alegoryczny opis Natury, jej wyglądu i stroju (przypisy pochodzą od tłumacza).

małżonek nie sprzeciwił się małżeństwu, wzgardziwszy brzydotą swej ob-lubienicy.

Twojemu duchowi przeznaczyłam moce życiowe, by nie był uboższy od ciała i by nie zazdrościł mu jego osiągnięć. Dałam mu wrodzoną moc i władzę, która łowi rzeczy nieuchwytnie, a ujawszy zamyka w sidłach pojęć. Od-cisnęłam w nim pieczęć rozumu, który oddziela sitem swego osądu próżny fałsz od powagi prawdy. Dzięki mnie wspiera cię siła pamięci, która w rejestry swego skarbcza wciąga spisy szlachetnej nauki. Tymi oto darami uszczęśli-wiłam tę parę, by żadne nie żaliło się na swe ubóstwo I nie narzekało z po-wodu zamożności drugiego. I tak, jak wspomniany tu związek małżeński zawarty został za moja zgodą, tak też z mojego rozkazu przecięty zostanie ów węzeł.

Nie tylko w tobie jednym, lecz także we wszystkim na świecie przejawia się ogrom mojej mocy. To ja wzorowałam naturę ludzką na wzorczym mo-delu maszyny świata, tak by w niej jak w zwierciadle odbijał się zapis jego natury. Tak bowiem jak zgodna niezgoda, jedność wielości, wielogłosowe współbrzmienie i porozumienie poróżnionych czterech elementów jednoczą struktury królestwa wszechświata, tak też równa nierówność, równoważna nierównoważność, bezkształtna kształtność i zróżnicowana tożsamość czte-rech jakości, spajają w całość budowlę ciała ludzkiego. Te jakości, pośred-nicząc pomiędzy elementami, ustanawiają trwałe pokój pomiędzy ożywczy-mi płynami (*humores*). I tak, jak zastęp ciał niebieskich kieruje swój szyk bojowy przeciwko zarządzonemu ruchowi firmamentu, tak i w człowieku widać ciągłą wrogość pomiędzy jego zmysłowością i rozumnością. Ruch umysłu mający swój początek w niebiosach, mijając znikome rzeczy ziem-skie, zwraca się myślą z powrotem do nieba. Ruchy natomiast zmysłowości podobne ruchom planet błędzących, sprzecznym z obrotem firmamentu², prowadzą niekiedy do upadku właściwego zniszczalnym rzeczom ziemskim.

Zgubna zmysłowość wiedzie duszę ludzką w stronę grzesznego upadku, rozumność zaprasza tam, gdzie rodzą się cnoty odradzające duszę. Tamta, znieprawiawszy człowieka czyni go dzikim zwierzęciem, ta mogłaby zmienić go w boga. Tamta mrokiem pożądliwości tłumi światło duszy, ta światłem kontemplacji rozjaśnia jej mroki. Za sprawą pierwszej człowiek ucztuje z dzikim zwierzem, drugiej zaś mocą rozmawia z aniołami. Tamta wyzuwa człowieka z ojczyzny, a ta wygnańcowi ojczyznę pomaga odnaleźć. W tych sprawach nie może natura ludzka uskarżać się na moje wyroki, za radą rozumu bowiem ustanowiłam ów pojedynek walczących stron po to, by - jeśli rozum w wyniku sporu skłoniłby zmysłowość do ustąpienia - takie zwycięstwo pociągnęło za sobą stosowną nagrodę. Nagrody otrzymane za

² Por. Platon: *Timajos*, 38D-39D, przeł. i oprac. P. Siwek. Warszawa 1986, s. 46-47.

zwycięstwo, cenniejsze są od innych darów. Dary zdobyte pracą - milsze od niezasłużonych.

Większą też chwałą cieszy się ten, kto otrzymał nagrodę za pracę niż ten, co posiadał ją bez wysiłku. Praca przynosząca nagrodę przydaje jej smaku: taka nagroda sprawia więcej przyjemności temu, co na nią pracował. W tych zatem jak i w większych jeszcze darach natury odnaleźć można własności wszechświata. Spójrzcie tylko, jak w tym świecie - jak w dobrym państwie - władza jest ustanowiona zgodnie z pewnym ustalonym porządkiem. W niebie bowiem, jak w zamku górującym nad miastem, przebywa władca wieczny, którego dekret nieprzerwanie żąda, by wiedza o każdej najmniejszej nawet rzeczy znalazła się w księdze jego opatrności. Niebiański zaś zastęp aniołów przebywa w powietrzu niczym w sercu miasta i wykonując powierzoną mu władzę pilnie strzeże człowieka. Człowiek z kolei, jak obcy jakiś przybysz, mieszka na przedmieściu wszechświata posłusznie poddając się władzy anielskiej. W tym oto państwie władza należy do Boga, działanie jest rzeczą anielską, a posłuszeństwo - ludzką. Bóg swą potęgą stwarza człowieka, anioł działając - kontynuuje dzieło Boga, człowiek zaś odradza się przez posłuszeństwo. Bóg-władca nakazuje, anioł nakaz wypełnia, a człowiek poddaje się jego woli. Bóg rządzi mocą swej władzy, anioł działa niby dworzanin, człowiek posłusznie poddaje się tajemnicy odrodzenia. Myśl nasza poszła już za daleko wążąc się dotknąć niewyraźnej boskiej tajemnicy. Zabrakło tchu umysłowi, który chciał ją poznać.

Obraz ładu państwowego widać w człowieku. W twierdzy głowy bowiem spoczywa władczyni - Mądrość, której, niby bogini, pozostałe moce jak półboginie służą. Albowiem moc umysłu i władza rozumu oraz zdolność pamiętania przeszłości, mieszkanki różnych komnat głowy ludzkiej, przecigają się w służbach dla niej. W sercu zaś, jakby w środku państwa ludzkiego, założyło sobie siedzibę Męstwo, które kierowane przez Roztropność, działa stosownie do jej rozkazu, przyrzekając służbę rycerską. Lędźwie zaś, niby przedmieścia, używają krańcowych części ciała żądzom zmysłowym, które nie wążąc się przeciwstawić rozkazom Męstwa, poddają się jego woli.

W tym więc państwie Mądrość rządzi, Męstwo działa, żądze w zgodzie z powyższym obrazem okazują posłuszeństwo. Także i w innych częściach ciała ludzkiego odzwierciedla się wizerunek świata. Tak bowiem, jak w świecie na słabnące rzeczy oddziałuje leczniczo ciepło słoneczne, tak też i w człowieku ciepło rozchodzące się z serca cieszy i ożywia części ciała ludzkiego. Tak jak księżyc w maszynie świata panuje nad wodami, tak wątroba w człowieku obdarza części ciała odpowiednimi płynami. I tak jak księżyc niknie, pozbawiony światła słonecznego, tak też zamiera moc wątroby pozbawionej żywczego wsparcia serca. I tak jak powietrze obleka się w ciemność pod nieobecność słońca, tak też słabnie życiowa siła oddechu

bez dobrotliwego działania serca. Co więcej, spójrz na to, jak świat niby Proteusz zmienia się z biegiem pór roku. Już to cieszy się dzieciństwem wiosny, już to wchodzi w wiek młodzięczy lata, już to jesienią osiąga dojrzałość lat męskich, już to srebrzy się szronem zimowej starości. Podobne następstwo pór tak samo urozmaica bieg życia ludzkiego. Wraz z jutrenką życia ludzkiego rodzi się jego wiosenny poranek, a gdy jego bieg osiągnie dalszy etap, cieszy człowiek południem lata młodości. Wchodzi w dojrzałość jesieni, gdy w życiu wybije godzina dziewiąta³. Kiedy zaś czas żywota kłoni się ku zachodowi i starość zapowiada wieczór zimowy, chłód zgrzybiałości sprawia, że człowiek bieli się szronem.

Wypowiedzieć trudno, jak wielkie są skutki mojej mocy. Zdecydowałam jednak prawdziwe oblicze mojej potęgi ukryć pośród figur retorycznych, by powszechna wiedza o mnie, nie sprawiła, że spowszednieje ludziom to, co wcześniej cieszyło się poważaniem jako niezgłębione. Niech tu świadectwem będzie przysłowie ludowe: „Rozgłos jest matką pogardy”⁴. Autorytet Arystotelesa głosi zaś, że: „Ten, kto sekret powierza niegodnym, uchybia powadze tajemnicy”⁵.

Lecz, abym nie zdawała się uchybiać Bogu [mówiąc] o uprzywilejowaniu mojej władzy, wyznaję, że z całą pewnością jestem pokorną uczennicą najwyższego Nauczyciela. Ja bowiem działając, nie potrafię w pełni naśladować działającego Boga, ale nieledwie tchu pozbawiona mogę tylko na jego działania spoglądać z daleka. Jego działanie charakteryzuje się prostotą, a moje złożonością; Jego dzieło jest pełne, moje niepełne, Jego cudownie trwałe, moje - niestałe. On niezrodzony, jam zrodzona, On tworzący, jam utworzona; On twórcą mego dzieła, ja dziełem twórcy. On tworzy z niczego, ja zebrzę o tworzywo; On działa w swoim, ja zaś w Jego imieniu. On samym skinieniem nakazuje rzeczom istnienie, moje działanie zaś jest znakiem działania boskiego. I, jak wiesz, że moja potęga nie jest potężna wobec boskiej potęgi, tak samo wiesz, iż moja skuteczność jest nieskuteczna, a moją siłę uznasz za słabość. Poradź się teologii, uwierz jej raczej niż sile moich argumentów.

Zgodnie ze świadectwem wiernej teologii, człowiek rodzi się z mojego działania, a odradza się z mocy Boga. Dzięki mnie z niebytu powołany jest do bytu. Dzięki Niemu, zdąża do bytu lepszego. Ja tworzę człowieka dla śmierci, Bóg podnosi go z martwych do życia. Lecz tajemnicy tych drugich narodzin władza mojego urzędu nie sięga, nie potrzeba im zresztą takiej położnej. Przeciwnie, ja - Natura nie znam natury tych narodzin. Wszelka

³ Według dzisiejszej miary czasu jest to godzina piętnasta.

⁴ G. Carthusiensis: *Scala Claustralium*, 8, PL 184, 480C.

⁵ Cytatu nie zlokalizowano w pismach Arystotelesa,

próba poznania jej prowadzi do osłabienia bystrości umysłu i zmęcenia światła mojego rozumu. Umysł zaiste cofa się przed zrozumieniem jej, postrzeganie mąci się w obliczu tego, co niepostrzegalne. A skoro w tym wszystkim słabnie naturalny rozum, to jedynie mocą wiary podziwiamy tę tak wielką tajemnicę.

Nic dziwnego, jeśli w tych sprawach nie widać pokrewieństwa teologii ze mną, ponieważ niejednokrotnie odczuwamy nie tyle sprzecznie, ile odmiennie. Ja kształtuję wiarę na podstawie rozumu, teologia rozum na podstawie wiary. Ja poznaję, by wierzyć, ona wierzy, by poznawać. Ja przyzwalam na to, co wiem, ona wie to, na co przyzwala. Ja ledwo widzę to, co widoczne, ona w swe zwierciadło chwyta to, co niepojmowalne. Ja zaledwie drobinę przemierzam umysłem, ona bezmiar rozumem ogarnia. Ja nieomal jak zwierzę po ziemi wędruję, ona kroczy po niebie, odległa. Chociaż nie jest moim obowiązkiem o tym wszystkim mówić, jednak pozwoliłam sobie na ten wykład, abyś nie wątpił, iż moja potęga znikoma jest wobec najwyższej potęgi Boga. Chociaż moje działanie w porównaniu z potęgą Bożą jest zawodne, to nad ludzką mocą niezrównanie góruje. I tak możemy odnaleźć trzy stopnie potęgi, jak trzy stopnie porównań: nazywa się Bożą potęgę stopniem najwyższym, moc natury wyższym, a ludzką - równym. Tak wiele ci już o sobie powiedziałam nie czekając na twoje pytania. I powiem ci więcej: jam jest Natura, z mojej łaski jesteś świadom mej obecności, to ja raczyłam dać ci szczęście obcowania ze mną.

Gdy tak Natura odsłaniała przede mną swoje oblicze, jej słowa jak wszechotwierający klucz otwierały mi drzwi do poznania jej samej. Wtedy zaczęła ustępować mgła spowijająca dotąd mój umysł i jej pouczenia, jak lekarstwo jakieś, oczyściły chory żołądek mojego umysłu z mdlących resztek oszołomienia. Po długim błędzeniu dusza moja wróciła znów do mnie. Od nowa przywitałem Naturę, padając jej do nóg i znacząc jej stopy niezliczonymi pocałunkami. Potem stanąłem przed nią wyprostowany, pochylając głowę w pokornym ukłonie przed jej majestatem i złożyłem w ofierze słowa pozdrowienia. Następnie zacząłem prosić o wybaczenie, zaklinałem prośbami zaprawionymi miodem pokory, odwoływałem się do jej łaskawości, by nie przypisywała mi braku delikatności lub nie myślała, żeś niegodnie pyszny, lub żeś zatruty niewdzięczności jadłem, skoro nie uczciłem radośnie jej pojawienia, lecz porażony jej widokiem zachowałem się, jakbym zobaczył potworną zjawę i popadłem w omdlenie - sen fałszywej śmierci. Mówiłem, że nie dziw przecież, jeśli w obecności kogoś tak godnego, moja śmiertelna powłoka okryła się bladeścią, jeśli w świetle takiego majestatu, słaby promyczek mojego rozumu zanikł w bezrozumnych ciemnościach. W obliczu tak wielkiej szczęśliwości zawstydzila się moja małość, ponieważ ciemnej mgle niewiedzy słabego człowieka towarzyszą mocno związane

węzłem pokrewieństwa: tępota niezdolna panować nad zdumieniem i częste osłupienie. Tak więc ciągle z nimi obcowanie sprawia, że słaba natura ludzka uczy się od nich obyczajów, jak uczeń od nauczyciela. Wszystko sprawia jej ból: i nowość rzeczy widzianych po raz pierwszy, i przemożna wielkość rzeczy ważnych. Spotkanie z nimi skutkuje oszołomieniem i zadziwieniem, a nawet ciemnością niewiedzy. Te usprawiedliwienia sprawiły, że królowa zechciała łaskawie mnie wysłuchać, jej łaskawość wzrosła nawet i pozwoliła mi uwierzyć, że wysłucha mnie jeszcze. Zapytałem więc o to, co było przedmiotem moich wątpliwości, o to, co wprowadzało nadzwyczajny niepokój w siedzibie mego umysłu, to właśnie przedstawiłem jej do rozstrzygnięcia.

O córo Boga⁶, matko stworzenia, węźle wszechświata, stałości łączniczko, klejnocie tej ziemi, zwierciadło śmiertelnych, światłości świata, pokoju, miłości, cnoto, władczyni, mocy, porządku, prawo, celu, sposobie, przewodniczko, początku, blasku, piękności, formo i zasado wszechświata. Ty, która dzierzysz wodze zaprzęgu wszechświata i wszystko wiążesz stałości więzami i żenisz niebo z ziemią jednocząc w pokoju. Ty, która przekształcasz idee Noys⁷ wykuwając poszczególne gatunki rzeczy. Ty która odziewasz rzeczy w kształty, a wygląd kształtu formujesz swym kciukiem. Ty, której sprzyja niebo i służy powietrze, czci ziemia i szanują fale, której wszystkie one jako pani świata przynoszą daninę. Ty, która skuwasz wzajem ze sobą dzień z nocą, pochodnię słońca przeznaczyłaś dniowi, świetlistym lustrem księżyca łagodzisz ciemności nocy. Niebo połączasz tyloma gwiazdami i tron naszego Eteru ozdabiasz klejnotami ciał niebieskich, wypełniasz przestworza swym niebiańskim wojskiem. Ty nowymi konstelacjami zmieniasz oblicze nieba. Ty posyłasz stada ptactwa w nasze regiony powietrza i wiążesz je swym prawem. Na twe skinienie świat zaraz młodnieje, las się pokrywa liściastą czupryną, a ziemia chwali się ubrana w twą kwiecistą suknię. Która łagodzisz i burzysz toń morską, wstrzymujesz⁸ napór rozszalałej fali, by światła słońca nie zdołało przykryć zaciekle morze. Wyjaw mi powód twojej tułaczki. Dlaczego uchodząc z nieba błąkasz się po krainie ziemskiej? Czemu dar swej boskości ofiarujesz ziemi? Strumienie łez czemu znaczą twe oblicze? Co płacz ten zwiastuje? Płacz, co niechybnie skryte oznacza cierpienie.

Pokazując, że gotową już miała na podorędziu odpowiedź, rzekła Natura:

Czyż nie wiesz, że zachwianie ziemskiego kręgu, że zaburzenie porządku świata, że beztroska jego zarządców, że bezprawie prawa, sprowadziły

⁶ Wypowiedź Alana ujęła jest w oryginale w strofkę saficką.

⁷ Za Bernardem Silvestris. Alan tak transliteruje *Nous* - Mądrość Bożą.

⁸ W tym miejscu Alan posługuje się zwrotem *syncopans*, oznaczającym skracanie słowo przez ominięcie sylaby lub litery; *synkope* - zabieg literacki stosowany przez starożytnych ze względów metrycznych.

mnie z najtajniejszych, najdalszych zakątków nieba tutaj do tego ziemskiego domu rozpusty? Jeśli w swej czującej duszy pragniesz zrozumieć, a w skarbcu swego serca zechcesz zachować, co powiem, to wyprostuję labirynt twoich wątpliwości.

Na to ja, starając się panować nad tonem, stłumionym głosem odrzekłem: Niczego, powiadam, o królowo niebieska, nie łaknę z większym uczuciem, niż rozwiązania tej kwestii.

Ona na to: Wrodzone prawo każdego stworzenia nakazuje mu posłuszeństwo moim prawom, a zatem i memu żądaniu należnej daniny. Niemal wszystko posłusznie i regularnie wywiązuje się ze swych prawnych wobec mnie zobowiązań. Od tej powszechnej reguły odstępuje jedynie człowiek. Odarłszy się z szaty wstydu zaprzedałszy nierządowi, waży się wywołać swarliwe zamieszki przeciwko swej władczyni i rozniecając płomień wojny domowej kieruje gniew przeciwko własnej matce. Inne stworzenia, które wyposażylałam skromniej, kierowane dobrowolnym posłuszeństwem, w zgodzie z rolą i miejscem, jakie im przypadło w udziale, stosują się do moich wyroków. Człowiek zaś, który wyczerpał niemal wszystkie zasoby mego skarbcza, wiedziony pragnieniem wynaturzenia naturalnych dzieł natury, zbroi przeciwko mnie zbrodniczą i niegodziwą Wenerę. Spójrz, niemal wszystkie stworzenia, stosownie do nakazów, które ogłosiłam, i zgodnie z wymogami swego przyrodzonego stanu, wypełniają postanowienia mego prawa. Firmament w codziennym obrocie pociąga za sobą cały wszechświat, wracając tam, skąd wyrusza i wyruszając stąd, dokąd podąża, nie podług dowolnie obranego biegu, lecz zgodnie z moim pouczeniem. Gwiazdy wojsko posłuszne mej władzy krążąc przemierzają odcinki firmamentu, a w czasie krótkich postojów zdobią go swoim przybraniem rozbłyskując ku jego chwale. Piany- ty zgodnie z wydanym przeze mnie zarządzeniem równoważą pęd firmamentu prac usilnie w przeciwnym kierunku i podążając ku miejscu swego wschodu. Potem kierują się z powrotem ku swemu zachodowi. Także powietrze wyćwiczone w moich naukach, czasem cieszy się łagodnym wietrzykiem, czasem wraz z chmurami tonie we łzach deszczu, czasem porywy wiatru czynią je dokuczliwym, czasem rozjaśni się od błyskawicy, by potem zatrzęść się od uderzenia gromu, czasem skwar - jak w piecu - rozgrzeje je nad miarę, czasem przejmujące zimno uczyni je nieznośnym.

Różnorodne ptactwo, pod mymi rządami żegluje po niebie, chciwie wsłuchując się w moje wskazania. To mój zamiysł sprawił, że morze złączyło się z ziemią trwałym węzłem przyjaźni i nie wając się złamać świętej przysięgi siostrzanej, lęka się wkroczyć na obszary ziemi poza wyznaczone mu granice przypływu. Moja to wola jedynie sprawia, że morze już to burzy się gniewnie, już to cichnie łagodne, i znów pychą nabrzmiałe wznosi się niby góra wielka, a zaraz gładką równiną się rozciąga. Ryby, związane moim

przymierzem, nic śmiałyby złamać mych norm i przykazań. Z mego rozkazu deszcz łączy się ziemią węzłem małżeńskim. Rodząc liczne potomstwo, w swym nieustannym wysiłku płodzenia wciąż dają życie wszelkimi gatunkom stworzeń. To, co żyje na ziemi, jest w moim władaniu: przyrzekłszy mi wierną służbę, wypełnia swe rozliczne obowiązki. Ziemia, to biełeje zimową siwizną, to wieniec z kwiatów przywdziewa. Las to pokrywa się warkoczem liści, to znów pod ostrą brzytwą zimy łysinę swą obnaża. Zima chowa nasiona w łonie matki ziemi, wiosna wypuszcza je z ukrycia, lato pozwala płodom dojrzeć w cieple, jesień owocuje urodzajem.

Czemuż więc tak o każdym z osobna pozwalam sobie rozprawiać? Otóż, tylko człowiek unika harmonijnego brzmienia mej kitary: oszołomił go dźwięk lity szalonego Orfeusza. Ród bowiem ludzki wyrzekł się tego, co mu przyrodzone i począł barbarzyńsko⁹ zamieniać rodzaje. Odchodząc od naturalnych reguł Wenery, wprowadzono formy niezgodne z porządkiem rzeczy. Człowiek, niczym Tyrezjasz¹⁰ zmieniający płeć, pod wpływem Wenus nieprawej, wbrew ustalonemu porządkowi zmienia należne predykaty na przeciwne. Postępując wbrew ortografii Wenery zachowuje się jak kłamliwy sofista. Oddala się od sztuki analogii, charakterystycznej dla córki Dionie¹¹ i zakłóca właściwy porządek¹². W ten oto sposób rujnuje konstrukcję¹³ natury, a jego próby sklejania jej z powrotem psują moją jedność¹⁴.

Żał mi, że tyloma szlachetnymi cechami uczciła naturę ludzi - oni zbezczęścili zaszczyty i nadużyli tych darów. Oni kształt piękna zniekształcili szpetotą miłości. Kolor piękna zepsuli domieszką barwy rozpustnego pożądania. Kwiat Flory bezkwietnym uczynili pozwalając na grzeszne kwitnienie. Dlategoż boskiej urody obliczem obdarzyłam córkę Tyndareusa¹⁵, która piękno zmieniła w rozpustę, i opuściwszy legalne łóżko królewskie, weszła w niegodny związek z Parysem. Pazyfae¹⁶, wiedziona szalem zesła-

⁹ W oryginale: człowiek zaczął stosować *metaplasmos* i *barbarismus*. Metaplazmem nazywa się błąd gramatyczny popełniony przez poetę ze względu na wymogi formy metrycznej jego utworu; barbaryzmy to błędy w słownictwie i wymowie, przyniesione przez przybyszów spoza danego obszaru językowego.

¹⁰ Tyrezjasz, wieszczek tebański, widząc dwa węże splecione w miłosnym uścisku potrafił je laską i został zmieniony w kobietę. Drugi raz dotknąwszy węży wrócił do dawnej postaci (por. Owidiusz: *Przemiany*, 3.322-331, tłum. B. Kiciński. Warszawa, 1995. s. 71.335-340).

¹¹ Dione, córka Tetydy i Okeanosa. urodziła Zeusowi Afrodytę, stąd przydomek Afrodyty - Dioneja.

¹² Dosłownie: „człowiek dopuszcza się *anasirophe*” - odwrócenia właściwego szyku wyrażań.

¹³ Alan nawiązuje do *constructio* - konstrukcji składniowej w gramatyce.

¹⁴ W oryginale *thesesim machinatur*. „(człowiek) szykuje mi tmezę”. Tmeza w gramatyce oznacza rozdzielenie wyrazu złożonego i wstawienie pomiędzy jego części składowe innego wyrazu.

¹⁵ Tj. Helenę Trojańską.

¹⁶ Pazyfae, żona Minosa, króla Krety, zakochała się w byku, którego Minos otrzymał od Posejdona. Dedal skonstruował dla niej drewniane przebranie imitujące jałówkę.

nym przez Venus pozbawioną miary, w przebraniu jałówki, podstępem niejako sofistycznym doprowadziła do swych zwierzęcych zaślubin z bykiem. Posługując się paralogizmem¹⁷, sprawiła, że ogłupiony sofizmatem byk wyciągnął fałszywe wnioski. Myrra¹⁸, porażona strzałą pożądania, pokochała ojca, nie miłością córki niestety i udając swą matkę spełniła obowiązek małżeński. Medea stała się macochą dla własnego syna⁹ i by spełnić życzenie niegodziwej Venus, zniszczyła dzieło Venus chwały godnej. Narcyz, zafascynowany zwodniczym odbiciem samego siebie, wierząc, iż drugim Narcyzem jest to, co było nim samym, z miłości do siebie samego własną zgotował Narcyzowi zgubę. Wielu innych młodzieńców urodziwych z mej łaski, odurzonych miłością pieniądza, młoteczkom Wenery kazało spełniać funkcję kowadełek.

Tak, tyle włóczy się ludzkich potworów po całej ziemi, gdziekolwiek się nie obróć, zabijają niewinność swym zatrutym oddechem. Z ludzi, którzy wyznają gramatykę Wenery, niektórzy otwierają ramiona tylko dla rodzaju męskiego, inni tylko dla żeńskiego, a jeszcze inni dla wspólnego czy też mieszanego. Niektórzy jakby należąc do dwóch deklinacji jednocześnie, zimą podług jednej, latem podług innej deklinacji dają się odmieniać²⁰. Są tacy, co podług logiki Wenery dysputy prowadzą. W swoich wnioskach dochodzą do tego, że można wymieniać podmiot z predykatem. Niektórzy przyjmując na siebie rolę podmiotu, nie nadają się, by o nich orzekać predykat. Niektórzy tylko orzekają, ale nie znajdują właściwego podmiotu²¹. Inni natomiast, wzgardziwszy wstępem na dwór Wenery, w jej przedpokojach zabawiają się w pożałowania godny sposób²².

Na nich to wszystkich skarżą się dekrety, prawa się zbroją i pomsty mieczem spieszą wyrównać swe krzywdy. Nie bądź więc zdziwiony, że przekraczam granice używając tego niezwykłego bezbożnego języka. To dlatego, że bezbożni ludzie w bezbożny sposób zuchwale oddają się orgiom. Obuizona wyrzucam z siebie takie słowa, aby ludzie wstydliwi uszanowali zalety skromności, bezwstydni zaś, żeby trzymali się z dala od domów

¹⁷ Paralogizm to niepoprawne rozumowanie, w którym błąd popełniono nieświadomie.

¹⁸ Myrra lub Smyrna, według mitu dotknięta gniewem Afrodyty zapragnęła kazirodczego związku z ojcem. Do tego związku doprowadziła podstępem udając w nocy własną matkę. Ojciec, dowiedziawszy się o podstępie, ścigał córkę, chcąc ją zasztyletować. Myrra wezwała bogów na pomoc. Ci ulitowawszy się zamienili ją w drzewo mirtowe.

¹⁹ Tzn. zabiła własnego syna.

²⁰ W oryginale Alan mówi o rzeczownikach heteroklitycznych. Są to rzeczowniki, których różne przypadki należą do różnych deklinacji. Takim rzeczownikiem jest *domus*. Aluzja dotyczy ludzi o preferencjach biseksualnych.

²¹ „Logiczna” metafora Alana nie jest tu dostatecznie jasna, być może dotyczy „czynnego” i „biernego” homoseksualizmu.

²² Prawdopodobnie chodzi tu o autoerotyzm.

rozpusty. Poznanie zła przydatnym jest środkiem, by ukarać winnych (wiadać bowiem na nich ślady ich przewinień), a wolnych od winy żeby wynagrodzić. Teraz już moja odpowiedź zaspokoila twoją największą ciekawość.

Dlatego więc porzuciłam najtajniejsze i najwyższe zakątki królestwa niebios i zesłałam tu na mamą i upadłą ziemię, aby podzielić się z tobą jak z moim krewnym czy powiernikiem moją skargą na bezbożne występki ludzi i żeby wraz z tobą rozstrzygnąć, jaką należy zastosować karę, żeby była ona proporcjonalna do bolesnych zbrodni i równie bolesna jak one. (...)

Rzekłam: Matko, teraz już wiem, że moje pytania świadczą o głębokiej i zawstydzającej niewiedzy. Pozwól jednak, że odważę się przedstawić ci jeszcze jedno pokorne małe pytanie, które uniżenie chciałbym ci zadać bardziej w formie wyrażającej ubolewanie niż pytanie wprost.

Odpowiedziała: Czyż nie dałam ci już dawno prawa pytać mnie o wszystko bez przeszkód z mej strony?

Wtedy rzekłam: Zastanawiam się, dlaczego ta część twojej tuniki, która powinna być tkana splotem tak ścisłym jak węzły małżeńskie, wręcz przeciwnie, rozdarta jest na łączeniach, tam gdzie powinno być miejsce na wyobrażenie człowieka.

Na to Natura: Już z tego, co wiesz, łatwo domyślisz się, jaką tajemnicę kryje oddarta część tuniki. Jak już powiedziałam, wielu ludzi uzbroiło się w grzech, by skrzywdzić własną matkę i wprowadziło chaos pomiędzy siebie i mnie. Ci gwałtowni ludzie w swym nieopanowaniu podnieśli rękę na mnie, podarli mój ubiór na strzępy, by podzielić się nimi, i mnie, którą powinni otoczyć szacunkiem, odartą z ubrań, pognali jak nierządnicę do domu rozpusty. Takie jest ukryte znaczenie tego oddartego kawałka mej tuniki. Odarta zostałam ze skromności, zhańbiona i obrażona przez grzechy człowieka.

Na to ja: Wszystkie moje wątpliwości rozproszyłaś, łaskawą odpowiedzią uspokoiłaś mą duszę pełną niepokoju. Lecz jeśliś tak łaskawa, gorąco pragnąłbym poznać twą odpowiedź: jak niewytłumaczalna racja, jakie zaburzenie, co za nieokiełznane pragnienie kazało zasnąć iskierce rozumu w człowieku tak, że nie tylko odstąpił on od twych praw, ale nawet w bezprawiu tym zaczął z nimi walkę.

Odpowiedziała mi na to: Jeśli chcesz poznać źródło ohydnej zarazy, rozpal mocniej płomień płonący na szczytach twojego umysłu. Niech mocniej pragnie poznania twoje pragnienie poznania. Niech otepiałość umysłu ustąpi miejsca bystrości. A rozbiegane myśli zastąpi uważne skupienie. Zacznę bowiem od samego początku - wspinał się chcę utkać tę moją opowieść. Nie chcę, by jej treść wyłożona została płaskimi słowami. Nie jest moim zamiarem rozgłaszać pospolitość pospolitym językiem. Chcę natomiast rzeczy wstydlive dla uszu ubrać w słowa czcigodne, przybrać barwami szacow-

nych wyrażen. Dzięki temu szary popiół wspomnianych już grzechów ozdobiony będzie pięknymi słowami, a grzeszny odór przegnany przez zapach kwiecistej wymowy. W ten sposób nie rozniesie się zbyt daleko fetor, jaki bije od tego śmietniska i oszczędzi to ludziom chorobliwych mdłości.

Lecz jednak niekiedy, jak już wcześniej rzekłam, ponieważ rzeczy, o których mówimy, powinny być pokrewne słowom, rzeczy bezkształtne mową niezbyt piękną będą oddawane. Ale na razie rozciągnę nad potwornościami grzechów zasłonę łagodnie brzmiących słów, by szorstkość wymowy nie raniła uszu słuchaczy i by nic szpecić [moich] ust dziewiczych.

Na to ja: Teraz mój głodny intelekt, płonąca gotowość mojego umysłu, entuzjazm rozpalonej duszy, skupiona uwaga oczekują, byś spełniła swoją obietnicę.

Ona odrzekła: Gdy Bóg zechciał, by tworzenie pałacu wszechświata wyszło poza idealną komnatę przedtworzenia, a także by słowo umysłowe o stworzeniu świata, które wypowiedział odwiecznie, odmalować słowem jakby materialnym, nadając światu realne istnienie, wtedy Bóg, jak nadzwyczajny architekt świata, jak złotnik o złotych rękach, jak artysta tworzący nadzwyczajną pracę, jak rzemieślnik - twórca niezwyklego dzieła, nie potrzebując żadnego narzędzia, nie odczuwając braku uprzedniej materii, nie przynaglany żadną koniecznością, lecz tylko na mocy swojej wolnej woli nadał podziwu godny kształt królestwu wszechświata. On wypełnił jego pałac wielorakimi gatunkami rzeczy, a te, które były ze sobą w niezgodzie, pogodził zgodnie z porządkiem prawnym: nadając prawa połączył rzeczy zobowiązaniami. Tak też i rzeczy przeciwne sobie rodzajem, które obrały sobie miejsca oddalone od siebie, połączył niejako zwyczajowym pocałunkiem pokoju i nienawistną walkę w przyjaźń zamienił. Przeto niewidzialnym, delikatnym łańcuchem pokojowym związkiem tak połączył wszystko. Przywrócił jedność wielości, różnicy tożsamość, rozdzźwiękowi współbrzmienie, a niezgodzie zgodę. Kiedy już Budowniczy Świata nadał wszystkim rzeczom wygląd zgodny z ich naturą i związał je legalnym węzłem małżeńskiej proporcji, zechciał, by wzajemnie związane koło narodzin i śmierci dawało rzeczom doczesnym przez niestałość stałość, przez skończoność nieskończoność, przez doczesność wieczność, i żeby w kolejnych narodzinach łączyły się ściśle ogniwa łańcucha rzeczy. Postanowił więc, że według przepisu prawa odnoszącego się do rozmnażania, stworzenia będą rodziły stworzenia podobne do siebie, naznaczone piętnem pokrewieństwa jak monety wychodzące spod tej samej sztancy. Mnie więc wyznaczył jako zastępczynię, panią Jego mennicy, w której gatunki pieczętuje się formą, abym ja wyciskając na każdej monecie należny jej wizerunek, nic pozwoliła, by odbiegł on od wzorca widniejącego na kowadle. By dzięki mej staranności w pracy kopia nie została pozbawiona żadnego z darów właści-

wych naturze wzorca i by wizerunek kopii nie odbiegał od niego wyglądem. Posłuszna rozkazom mego mocodawcy działałam, pieczętując niejako poszczególne rzeczy zgodnie z wzorem, któremu były pokrewne: odtwarzałam w nich wizerunek wzorca, upodabniając do niego. W ten sposób nadałam każdej rzeczy wygląd jej pieczęci. W taki zaś sposób pod rozkazami boskiej władzy wykonywałam swoje obowiązki, że moją pracowitą rękę prowadziła prawica władcy na wysokościach, pióro moje bowiem pisząc zboczyłoby z linii, gdyby nie prowadził go palec najwyższego zarządcy. Ponieważ jednak bez wsparcia pomocnika, wspomagającego me rzemieślnicze działanie, nie mogłam nadać ostatecznego kształtu tylu gatunkom rzeczy i ponieważ miałam chęć pozostać w rozkosznym pałacu królestwa Eteru, tam, gdzie sprzeczki wiatrów nie zakłócają łagodnego spokoju, gdzie nagła chmurna noc nie zakrywa niewyczerpanej jasności eteru, gdzie nie sroży się żadna niegodziwa burza, gdzie nie grozi szaleństwo gniewnego pioruna, dlatego też niewysłowienie wykształconą w sztukach Wenus umieściłam, jako moją zastępczynię w pracy, tu na przedmieściach wszechświata. Miała ona pod moimi rozkazami, z pomocą swego małżonka, Hymeneusa i syna, Kupidyna, zająć się rozmnażaniem stworzeń na ziemi, by dopasowując swój rzemieślniczy młoteczek do właściwego kowadła, zgodnie z prawem mogła bez wysiłku podtrzymywać łańcuch ludzkich istnień i naprawiać szkody, jakie wyrządzają swymi nożycami Parki. (...)

Wenerę więc, jak już rzekłam, wyznaczyłam, aby rozmnażała cielesne istoty żyjące na ziemi. Wenus miała dobierać materię potrzebną przy tworzeniu rzeczy materialnych. Ja zaś miałam doskonalic wielorakie natury rzeczy i nadać im ostatni szlif. Aby zaś dokładność narzędzi wykluczyła jakiegokolwiek zakłócenia, przygotowałam dla Wenery dwa odpowiednie młoteczki, za pomocą których miała strzec się przed zasadzkami Parek i przygotowywać do istnienia różnorakie rzeczy. Jej sztuce powierzyłam szlachetny warsztat menniczy, nakazując, żeby - dla dokładnego formowania przedmiotów - zawsze te same młoteczki stosowała do tych samych rzeczy i nie pozwoliła odłączyć ich od właściwych sobie kowadeł.

W szczodrośliwości swojej obdarzyłam ją też wszechmocnym piórem, aby mogła przejąć moje obowiązki pisarskie i żeby, śledząc schematy domagające się zawsze tego samego pióra, w które dzięki mej hojności i dobrodziejstwu została wyposażona, kształtowała rodzaje rzeczy w zgodzie z regułami mojej ortografii i żeby pióru nie pozwoliła zbłądzić w pseudografię daleką od pisowni właściwej. Lecz ponieważ małżeński związek miłosny wiąże mocno rzeczy różnej płci i wyznacza uściski tego, co przeciwstawne i różne po to, by wynikało z tego rozmnażanie, nakazałam, by przestrzegała obowiązujących norm sztuki gramatycznej. Nie chciałam dopuścić, by jej szlachetna rzemieślnicza sława doznała jakiegoś uszczerbku z powodu nie-

znajomości którejś ze sztuk. Moje nauczycielskie posłanie zawierało nakazy, którymi pouczyłam ją, jakie reguły gramatyczne wolno stosować w kunsztownych połączeniach konstrukcji, a jakie należy wykluczyć jako nietypowe i nie uzasadnione żadną figurą gramatyczną. Zgodnie bowiem z zasadami gramatyki, natura rozróżnia w szczególności dwa rodzaje: męski i żeński, jakkolwiek niektórzy ludzie, pozbawieni jego oznak, mogliby być przypisani do rodzaju nijakiego. Nakazałam więc Cyprydzie, napominając i ostrzegając najusilniej, aby w związkach, które tworzy, jako wymóg traktowała łączenie w naturalną konstrukcję wyłącznie rodzaju żeńskiego z męskim. Rodzaj męski łączy się z żeńskim zgodnie z wymogami łoża małżeńskiego, jeśli zaś usankcjonuje się nienormalne połączenie tych samych rodzajów, tak że rzeczy tej samej płci zwiąże się ze sobą, to taka konstrukcja nie znajdzie u mnie łaski: nie pomoże jej *evocatio* i nie uratuje *conceptio*²³. nie będzie ona bowiem pomocna ani przy poczęciu ani przy powoływaniu do życia. Jeśli bowiem rodzaj męski przez nieprawość nierozumnego rozumu pożąda tej samej płci, to żadna szlachetna figura retoryczna nie usprawiedliwi takiego połączenia konstrukcyjnego, oszpeci ją bowiem niewybaczalna potworność solecyzmu²⁴.

Nakazałam nadto Cyprydzie, żeby w swoich konstrukcjach, przestrzegała porządku podrzędności i nadrzędności: rolę podrzędną przyznawała rzeczom oznaczonym cechami rodzaju żeńskiego, nadrzędną zaś przedmiotom scharakteryzowanym jako męskie, i żeby nadrzędne nic mogło zejść do roli podrzędnego, a podrzędne wejść w rolę nadrzędnego. Ponieważ oba rządzą sobą wzajemnie przez swoje gramatyczne właściwości, nieuniknione jest — w wyniku koniecznych reguł - to, że podrzędne jest utrzymywane pod nadrzędnym, nadrzędne nad podrzędnym²⁵.

Ponadto dodałam, żeby konstrukcje czasownikowe córy Dione ograniczały się wyłącznie do formuł przechodnich i nie dopuszczały nieprzechodniości czy też zwrotności, lub żeby przy dopuszczeniu zbyt rozluźnionych zasad, to co czynne nie usurpowało sobie prawa bycia biernym lub by to drugie, odłożywszy na bok swoje właściwości, nie stało się czynne, czy też

²³ *Evocatio* to, według gramatyków, figura, w której nazwy różniące się osobą gramatyczną połączone są orzeczeniem odnoszącym się tylko do jednej z nich, np. „ja biedak się cieszę”: *conceptio* - figura polegająca na upodobnieniu się rodzajów, liczby przypadków ze względu na wspólne orzeczenie, np. „ja i ty dajemy”. Alan wykorzystuje tutaj wieloznaczność słów *evocatio* i *conceptio*, które poza obszarem gramatyki mogą oznaczać: poczęcie, powołanie do życia.

²⁴ Solecyzm - (gram.) błąd składniowy.

²⁵ Cały ustęp, omawiając podległość kobiety w związku małżeńskim, wykorzystuje w oryginale związek *suppositum* z *appositum*, czyli podmiotu z orzeczeniem. Opiera się przy tym na etymologii obu wyrazów zestawieniu słowa *ponere* „kłaść”, z przyimkami *sub* - „pod” i *ad* - „przy”. Nieprzetłumaczalną grę tych słów oddaliśmy za pomocą innej zależności gramatycznej: podrzędności i nadrzędności.

by zachowując swą zewnętrzną formę bierną nie stawalo się czasownikiem o znaczeniu czynnym. (...)

Zdecydowałam się przepędzić ze szkół Wenery niektóre praktyki Gramatyki i Dialektyki jako środki wprowadzające śmiertelnego wroga. Podobnie, wypędziłam z warsztatu Cyprydy metonimiczne używanie słów przez retorów²⁶. Tej sztuki, wyhodowanej na swym rozległym łonie, używa matka Retoryka, by powiększyć splendor swoich wywodów. Zabroniłam jednak używania jej w warsztacie Cyprydy, aby trop za bardzo oddalony od swego przedmiotu nie minął się z celem, by jego dowcip nie obrócił się w głupstwo, elegancja w prostactwo, figura w błąd stylistyczny, barwność języka w bezbarwność.

Dla Wenery, wyposażonej w te wszystkie szlachetne atrybuty swej sztuki, ziemia stała się domostwem i ojczyzną. Pomagając sobie swymi narzędziami łączyła w łańcuch ludzkie narodziny, pracowała w pocie czoła, i to, co Parki rozłączyły, wiązała zmyślnie i naprawiała zszywając delikatną igłą. I tak wypełniała swe pomocnicze obowiązki wobec mnie z wielką starannością. Ponieważ jednak jej dusza, karmiona od urodzenia wciąż tym samym, odczuwała przesyt i gniew, a codzienny trud niszczył pragnienie wykonania zadania do końca, ciągle powtarzanie tej samej czynności męczyło i złościło Cytereję, a wciąż ten sam wynik pracy sprawiał, że przestała ją cieszyć. Pragnąc więc raczej oddać się słodkiemu wypoczynkowi niż jako przełożona warsztatu męczyć się przynoszącą owoce, lecz wciąż powtarzającą się pracą, poczęła jak dziecko domagać się zbyt łatwej rozrywki. Jak gdy u kogo w wyniku nieróbstwa osiedli się gnuśność na stałe i umknie z niego wszelka waleczność, tak też bezpłodne lenistwo staje się płodne ułomnym potomstwem. Nadmierny strumień napoju przekształca się w pianę pożądań, nadmierne spożycie pokarmu owocuje mdłościami proporcjonalnymi do nadmiaru jadła. Wenus wiedzioną takim zgubnym szaleńcem zwróciła się przeciwko swemu małżonkowi, Hymeneusowi. Czystość łoża brukając zarazą rozpusty, zaczęła grzeszyć współżyciem z Antygeniuszem. Usidlona śmiertelnościami radami swojego kochanka wyzwoloną sztukę zmieniała w mechaniczne rzemiosło, pracę według reguł w bezładną robotę, swą ogładę w prostactwo. Sprzeciwiwszy się moim wskazówkom, pozbawiła młoteczki pożenionych z nimi kowadeł i skazała je na rozpustne współżycie z innymi.

Widać było jak pierwotne kowadła opłakiwały brak swych młoteczek, jak błagały o ich zwrot. Ona zaś, która zwykła swą tarczą stawiać opór wycinającemu wszystko w pień mieczowi Atropos, teraz związana została z nią stałym paktem, pozwalając sierpowi Fatum na zbyt bujne żniwo wśród ludzkiego rodzaju, nie równoważąc śmierci zalążkami nowego życia. Za

²⁶ Melonimia polega na zastąpieniu jednego wyrazu przez inny, z którym ma jakiś związek.

pomocą gramatycznej konstrukcji zgotowała sobie destrukcję, wraz z dialektyczną konwersją wprowadziła perwersję, barwiąc swą sztukę kolorami retoryki pozbawiła ją barw i uczyniła figurą retoryczną, tę z kolei zmieniała w [zwykły] błąd stylistyczny.

Utrzymując niegodny związek pełen rozpustnych uczynków ze swym kochankiem, poczęła z nim bękartą miast prawowitego syna. Ten nie umiał się cieszyć żadną przyjemnością, odpoczywać wśród zabawnych żartów, i jakby przez odwrotność, nazwany został Żartem od „żartobliwości” i zwyczaj nazywania go tak utrwalił się na zawsze. Dwóch zatem synów miała córka Dione, różnego pochodzenia, różnych, jeśli chodzi o prawowitość narodzin, wkrótce różnych reputacją i niepodobnych w uzdolnieniu do sztuk niepodobnych. Hymeneus bowiem jest blisko spokrewniony ze mną, będąc mi bratem ze strony matki i jego szlachetne rodzinne powiązania wynoszą go bardzo wysoko. On spłodził z Wenerą Kupidyna. Antygeniusz pochodzi z rozpustnego, niegodnego rodu. Bezecnie został on ojcem syna nieprawego, Żartu, żartobliwie spłodzonego. Narodziny pierwszego zdobi powaga małżeństwa, przeciwko drugiemu świadczy pospolitość wulgarnego współżycia. W pierwszym błyszczy elegancja i ogłada ojcowska, na drugim cieniem kładzie się prostactwo nieokrzesanego ojca. Ten mieszka w połyskliwych posrebrzanych fontannach, tamten przemierza wciąż miejsca nieprzerwanie suche. Tamten rozbija namiot na nieprzyjaznej równinie, ten jest szczęśliwy w lesistej dolinie. Tamten zawsze spędza noc w swoim namiocie, ten spędza noce i dni bez przeszkód na otwartej przestrzeni. Ten pierwszy polując rani swe ofiary złotym ostrzem, ten drugi żelaznym trafia je pociskiem. Jeden swych gości upija wytrawnym nektarem, drugi gubi ich swoim skwaśniałym napitkiem.

Teraz już moja mowa wpisała w karty twojej pamięci, jak rujnująca siła gnuśności ogarnęła wszechmocną Wenerę, jak nadmiar napoju spowodował zgubny pożar [miłosny], jak wynikła z obżarstwa hulaszczą choroba, niczym trąd, zniszczyła życie wielu ludzi. (...)

Gdy takim oto niezwykłym torem toczyła się mowa Natury, nagle zjawił się przed nami, niespodziewanie i bez zapowiedzi, mąż niezwykły. Widać nie związany żadnym prawem wieku, kwitł wiosną młodości, by w chwilę potem twarz jego mówiła o poważnym wieku, zaraz też starca rysy przybierała²⁷. Tak jak oblicze jego zmieniało swe lata, tak też i postać raz chyliła się ku ziemi, zaraz też potem dla równowagi przybierała wzrost średni, by po chwili osiągnąć rozmiary giganta. Na jego obliczu nie było śladu zniewieściałej miękkości. Panowała na nim męska godność. Nie miał na

²⁷ Ideałem starożytności był mężczyzna łączący zalety młodego wieku z powagą starca.

twarży śladów strumieni łez, nie zdołał jej także spokojny uśmiech. Nie było na niej żadnej przesady. Jednak skłaniała się bardziej do płaczu.

Jego włosy nosiły ślady wysiłku pracowitego grzebienia, jednak skromnie były uczesane i ich układ, zwyczajny, nie pozwalał, by ktoś mógł sądzić po nich o skłonności do zniewieszczenia. Grzywę włosów nad czołem ostrze nożyc lekko wyrównało.

Jego twarzy nic brakowało piękna, zachowującego jednak godność męskiego oblicza. Na policzkach widać było wyżej ślady świeżego zarostu, niżej i dłuższe włosy, i spływającą w skrętach brodę, przyciętą jednak nieznacznie przez groźne ostrze. Pierścienie zdobne gwiazdami kamieni szlachetnych, sprawiały, iż ręce jego błyszczały niesłychanym blaskiem, przywodząc na myśl blask słońca o wschodzie. Wyobraźcie sobie jego szatę, raz gorszą, przez zwykłego tkacza wykonaną, zaraz potem przepyszną, splecioną w przesubtelny sposób. Na tej szacie historie opowiedziane w obrazach, pokazywały jak we śnie ślubne wydarzenia. Ściemniałe jednak ze starości były te obrazy, wyblakłe. Widać było jednak, że utkano je po to, by przypominały o wierności, którą nakazuje sakrament małżeństwa. Spokojną stałość życia małżeńskiego, nierozwiązywalny węzeł i nierozzerwalną jedność współmałżonków. W księdze tych obrazów widniała zblakła już opowieść o uroczystej radości, jaką daje z początku małżeństwo, jak słodka muzyka dodaje świątecznego, religijnego nastroju przy zaślubinach, jak grono gości cieszy się wraz z małżonkami i powszechna radość otacza święto Cyterej.

Weszli też rzędem za nim muzycy, czyniąc jego wejście jeszcze uroczystszy. Oni, także smutni smutkiem swego pana, milczenie nakazali swoim instrumentom. Te, oniemiałe, gnuśniejąc w milczeniu, zdawało się, pragnęły jęk wydać. Gdy podszedł już bliżej do samej Natury, ona zawołała go po imieniu i całując wypowiedziała słowa powitania. Ze znaczenia jego imienia i innych znaków poznałem, że to Hymeneus przybył. Natura, umieszczając go po swej prawej stronie, uczciła go też dotknięciem swojej prawej ręki.

Gdy Natura z Hymeneusem zatopieni byli w przyjaznej rozmowie, oto nagle, jak jakieś niespodziewane zjawisko, pojawiła się panna piękna jak jutrenka. Ruszyła w naszym kierunku. W jej dziewiczej piękności odbijał się mistrzowski obraz. Widać było, iż nie zawahał się nigdzie święty palec malującej go Natury. Jej twarz nie potrzebowała szukać pomocy sztucznej barwiczki. Wszechwładna Natura swą prawicą w cudowny sposób umieściła na jej policzkach różę oplecione lilią. Jej oczy strzeżone przez prostą skromność nie strzelały dokoła bezwstydnie. Jej usta zachowujące naturalną barwę, nie były wysuszone pocałunkami i nie zdradzały śladu przedsmaku pocałunków Wenus. Twarz zalana potokiem łez wskazywała, że spotkało ją nieszcześnie. Jej wianek z lilii posplatanych na krzyż owijał

zdobnie i łagodnie muskał głowę. Blask jej włosów, barwy łabędziego puchu, zdawał się oddawać cześć bieli tych lilii, sam równie się bieląc.

Biel jej sukni szła w zawody z tamtą bielą. Zdobiące ją obrazy czyniły ją jednak niemal niewidoczną. Na tkaninie widniał utkany misternie obraz czystości Hipolita, umocnionego osłoną stałości, który uporczywie opierał się niegodnym zalotom swojej macochy. Tam znowu Dafne, broniącą dostępu do swego dziewictwa, ucieczką ratuje się przed zalotami Febusa. Ówdzie Lukrecja w śmierci szuka odkupienia utraconego dziewiczego wstydu. Tam jakby w lustrze odbija się czystość Penelopy.

Tak, mówiąc w skrócie, żadne z dzieci Czystości nie zostało pominięte na szacie wspierającej je matki. Szlachetność jej złotego sygnetu, który błyszczał gwiazdami jaspisu, połyskiwała na prawej ręce dziewczyny. Na lewej ręce siedziała turkawka, modulująca swój głos w tonacji elegijnej ody. Gromadka dziewczynek szła w ślad za nią, by pocieszać ją w drodze. Gdy dostrzegła ją Natura tak blisko siebie, wyszła jej uroczyście naprzeciw, wpięrować ucałowała, zaraz też powiedziała słowa pozdrowienia, objęła ramionami w uścisku i dała wyraz swym najgłębszym uczuciom. Wymówiła jej imię i poznałem, że to Czystość przyszła.(...)

Gdy Natura spełniła już obowiązek gościnności, witając Szczodrość otwarcie i przyjacielsko, nagle oto zjawiała się młodziutka dziewczyna idąca powolutku, sunąca ku nam. Łagodniejsza od gołębicy, pochylona, pokorniejsza się zdawała przez swój niewielki wzrost. Małemu wzrostowi na pomoc przychodziła uroda i wdzięki, które choć wykorzystywane przez ludzkie oszustwa, dzięki nieprzerwanemu naturalnemu źródłu, wciąż całemu ciału przydawały ozdoby. Jej warkocz skrócony był przez nożyce tak bardzo, że aż za bardzo. Jej włosy wijąc się w nieładzie wyglądały jakby stale ze sobą walczyły. Jej głowa pochylona była w głębokim ukłonie, [twarz] zwrócona ku ziemi. Strój jej nic pozbawiony sztucznie naturalnej barwy przez żadne barwniki, w swej surowości zdobiony był jednak mistrzowską ręką. Tam można było zobaczyć, w bajecznych obrazach całą listę Cnót, na których czele jaśnieje Pokora. I zawstydzoną Pychę, wypędzoną, wyklętą przez synod Cnót wszelkich, skazaną na wieczne wygnanie.

Na jej widok Natura wyszła śpiesznie naprzeciw, osładzając powitanie wieloma pocałunkami, okazując jej najgłębszą miłość. Zwróciła się do niej takimi słowami, że rozpoznałem natychmiast Pokorę.

Gdy Hymeneus i wspomniane wyżej panny²⁸, czujący wewnątrz ten sam smutek, który wyrażała twarz Natury, skłaniali się właśnie, by wyrazić ten ból szlochem, Natura, uprzedzając ich słowa, rzekła: O jedyne światła wśród ludzkich ciemności, gwiazdy poranne upadłego świata, ratunku toną-

²⁸ Tzn. Czystość, Umiarkowanie, Szczodrość i Pokora.

cych, o porty niezwykle dające schronienie tym, co doznają wstrząsów tego świata! Dzięki mej dojrzałej i dobrze ugruntowanej wiedzy wiem, jaki jest powód waszego przybycia, co was tu sprowadza, dlaczego płaczecie i jaka jest przyczyna waszego bólu. Ludzie, jedyni ukształtowani zgodnie z własnościami gatunku ludzkiego, zniekształciwszy je swym nienormalnym zezwierzęceniem, odrzucili człowieczeństwo, którym - żałuję teraz tego - ludzkość przyodziałam. Usiłuję was wyzuć z waszego tu dziedzictwa ziemskiego i przejąć całkowitą władzę na ziemi, a was zmusić do powrotu do waszych domostw niebieskich. Moja to sprawa, gdy płonie dom rodzinny, współczuję waszym uczuciom, nad waszym bólem boleję, wasz szloch poczytuję za mój własny, w waszym utrapieniu własną widzę stratę. Nie pomijając więc żadnego zdarzenia, odnajdując w sobie powody, by działać, skoro w mocy mej jest wyciągnąć moje silne ramię, karę stosowną do winy ludzkości wymierzę. Lecz ponieważ nie wolno mi przekroczyć granic mojej władzy i nic zdołam do szczytu wyniszczyć trującej zarazy, zrobię to, co w mej mocy: przekleństwem naznaczę ludzi schwytanych w sieć opisanych wyżej grzechów. Wypada poradzić się jednak Geniusza, który wspiera mnie w kapłańskich obowiązkach. To on, zgodnie z moim prawodawstwem i wzmocniony mym prawnym poparciem, za waszą zgodą i z waszą pomocą, swym pastorałem wyklnie ich z grona istot naturalnych. Hymeneus najlepiej spełni rolę posłańca do Geniusza. W nim błyszczy bowiem najwyższy talent wymowy, on też najlepiej wykona me plany.

Wtedy oni przestali płakać i nisko schyliwszy głowy pokornie i wylewnie poczęli dziękować bogatej Naturze. Hymeneus zaś ukląkł pokornie przed nią i przyrzekał wiernie spełnić zleczone poselstwo. Ona wtedy na zwoju papirusowym uwieczniła tego rodzaju formułę:

„Natura, z Bożej łaski pierwsza zastępczyni-stworzycielka świata, Geniuszowi, swemu drugiemu ja, śle życzenia by sprzyjały mu pogoźne i przyjazne obroty losu.

Ponieważ niepodobne wita się niechętnie, podobne zaś radośnie przyjmuje, w tobie, w którym odbija się moje podobieństwo niczym w zwierciadle natury, odnajduję swoje drugie ja. Jestem z tobą związana miłością serdeczną, uczestnicząc zawsze w twym marszu zwycięskim i cofając się z tobą, gdy musisz zawrócić. Dlatego miłość ta powinna być wzajemna, byś i ty mógł odpowiedzieć miłością. Dowody popełnionej zbrodni, krzyczące jej ślady, mówią ci o katastrofie rodzaju ludzkiego. Widzisz bowiem, jak ludzie bezczeszczą godność swej właściwej natury poddając się zwierzęcym pokusom, wyzbywają się szczytnej natury ludzkiej, jak upadek moralny przenosi ich do świata dzikich zwierząt. Własne uczucia skłaniają ich, by uganiać się za Wenerą, toną w otchłani obżarstwa, pocą w oparach pożądań, unoszą się na skrzydłach fałszywej pychy, ulegają uczuciu palącej zawiści, leją

w uszy fałszywe pochlebstwa. Tej grzesznej choroby nie sposób wyleczyć. Tego nawału niegodziwości żadna tama nie wstrzyma, przypływu tych zbrodni żaden port nie zdzierży. Cnoty całkiem niezdolne odeprzeć wrogiego naporu, uciekły do nas szukając schronienia; jedyne to miejsce, by szukać ratunku. Skoro nasze wspólne dobro ulega zniszczeniu, proszę cię najuprzejmiej, przypominając ci o cnocie posłuszeństwa, zachęcam rozkazem i rozkazuję zachętą, abyś nic uciekał się do żadnej wymówki i śpieszył do nas po to, byś w mojej i moich Panien obecności, synów bezwstydu wyłączył z sakramentalnej wspólnoty naszego Kościoła i z należną temu obowiązкови powagą uderzył w nich srogim biczem ekskomuniki”.

Po tym wręczyła posłowi list opieczętowany jej znakiem, na którym widniało imię i wizerunek Natury - dzieło doskonałej sztuki. Hymeneus o poważnym obliczu zakończył pełne radości podziękowania i wyruszając z poselstwem, towarzyszy swoich wyrwał ze snu leniwego i kazał im, aby przebudziwszy się sami, z cichego snu wyrwali też i swoje instrumenty, wygrywając na nich harmonijne tony. (...)

Gdy między pannami toczyła się ta dyskusja, oto, w takt wesółych dźwięków instrumentów, ukazał się Geniusz w zupełnie nowej postaci. Jego wzrost właściwie złotym odmierzony środkiem, nie mógł skarżyć się na braki, jak mowa zbyt krótka; nie był też nadmiernie wysoki, jak te [słowa], które wydłuża *prothesis*²⁹. Jego głowa białym oszroniona włosem, wiek starszy - zimę życia już zapowiadała. Twarz jednak zdobna gładkością młodzieńczą, najmniejsza zmarszczką nie jest poorana. Szata - podobna swym dziełom naturze, nigdzie nie cierpiąca braku. Widać było, jak już to barwi się hiacyntem, już to połyskuje szkarłatem, wreszcie lnem się bieli. Na szacie, obrazy rzeczy - żyjące chwilę, zaraz znikające, zbyt szybko, by nadążyła za nimi nasza spostrzegawczość. W prawej ręce dzierżył pióro, delikatne jak łodyga młodego papirusu, niestrudzenie spełniające swój obowiązek pisania, w lewej skórę, starannie brzytwą ogoloną; na niej posłusznym piórem szkicowane rzeczy przestają być tylko mglistym wizerunkiem i zyskując prawdziwy byt, żyją podarowanym życiem własnego rodzaju. Gdy one usną snem śmiertelnym, inne powoła do życia, nowy się zrodzi początek.

Tu widać Helenę, półboginię piękną, którą dzięki urodzie nazwano Pięknością. Tam znów widać w Turnusie piorun zuchwałości, a w Herkulesie królującą siłę, wdzie góruje wzrostem gigantyczny Kapaneus³⁰, Ulisses sprytem swym lisim zdumiewa. Tam znów Katon³¹ upojony niezwykłym

²⁹ Alan znów używa tu terminów gramatycznych: *aphairesis* - oznacza skrócenie wyrazu przez porzucenie litery lub sylaby na początku, *prothesis* to wydłużenie przez dodanie litery lub sylaby.

³⁰ Heros grecki, jeden z siedmiu królów argiwskich uczestniczących w wyprawie Siedmiu przeciw Tebom.

³¹ Cato Censor, inaczej Cato Maior (234-149 p.n.e.).

nektarem swej trzeźwej skromności i Platon błyszczący gwiazdą swojego geniuszu. Widać też połysk pawich piór Tulliusza³². Tam znów Arystoteles ukrywa swe myśli w tajemniczych zdaniach. Zmęczyła się ciągłym wpisywaniem tyłu ważnych rzeczy prawica, więc lewa jej ręka już na pomoc spieszy strudzoną siostrę już wesprzeć gotowa. Przejęła teraz ona obowiązki. Prawa więc ręka przejęła tabliczki. Lewa zaś kulejąc zeszła ze ścieżki ortografii na bezdroże pseudografii. Tworząc zatem kształty rzeczy nie oddając ich w pełni, lecz maluje raczej ich upiorne cienie. Tu więc widoczny Tersytes³³ w łachmanach, jak domaga się większej przebiegłości w wojnie. Tam znów wyrysowana bezwstydną miłość gładkoliccgo Parysa. Tutaj wiersze Enniusza³⁴ pozbawione wdzięku, tam Pakuwiusz³⁵, który nie panując nad tokiem narracji, początek dzieła na końcu ustawia.

Przy Geniuszu poważnie zajęтым tą pracą stała Prawda, jak wierna córka przy boku ojca do służby gotowa. Prawda nie była dzieckiem poczętym z rozpustnej żądz Afrodyty, lecz zrodziła się dzięki życiodajnemu pocałunkowi Natury i jej syna (tj. Geniusza). Stało się to w tym czasie, gdy wieczna Idea powitała wypatrującą zwierciadła form Hyle (czyli materię), a wnet i ucałowała ją poprzez swe odbicie. Na obliczu Prawdy czytać można było boskość niebiańskiego piękna, wzgardziła bowiem naszą śmiertelną naturą. Jej strój odzwierciedlający wysiłek prawej ręki niebiańskiego twórcy, płonący niewyczerpanym blaskiem, nigdy nie zazna zniszczenia starością. Jej ciało dziewczęce tańc mocno było owinięte szatą, że żadna diereza nie rozdzieliłaby ubioru i ciała dziewicy. Nie pomógłby tu żaden faryzejski³⁶ sposób. Inne jeszcze rzeczy towarzyszące naturze, oprócz tych, co już wcześniej się ukazywały, raz pokazują się oczom, to znowu znikają.

Po stronic przeciwnej niż Prawda stała w wyczekującej pozie Nieprawda, jej nieprzyjaciółka. Twarz jej chmurną pokryta ciemnością, jej samej zbywa na darach natury. Starość osiedliła się na jej obliczu, pooranym głęboko zmarszczkami. Głowy nie zdobi splecionym warkoczem, nic przykrywa zasłoną widniejącej łysiny. Okryta jest niezliczonymi strzępkami tkaniny, ubiorem połączonym włóknami bez liku. Ona, podstępnie podszywając się pod prawdę, zniekształca nieforemnie to, co tamta foremnie kształtuje.

³² Chodzi o Marka Tulliusza Cicerona.

³³ Tersytes był uczestnikiem wojny trojańskiej krytykującym królów greckich i buntującym pod Troją wojsko przeciwko Agamemnonowi.

³⁴ Kwintus Ennius (239-169 p.n.e.) był najwybitniejszym poetą rzymskim okresu przedklasycznego.

³⁵ Marek Pakuwiusz, siostrzeniec Enniusza, był poetą tragicznym.

³⁶ *Dieresis* - rozdzielenie, np. dwóch samogłosek; słowo faryzeusz pochodzi od hebrajskiego *parush* - „oddzielony”.

Natura przyspieszywszy nieco kroku uroczyscie wyszła na spotkanie, na powitanie ucałowała Geniusza pocałunkiem nie zepsutym truczną rozwiązłej Wenery, lecz symbolizującym mistyczne przyciąganie i ukazującym harmonię mistycznej miłości. Gdy wzajemne powitania miały się ku końcowi, Geniusz dał ręką znak, żeby się uciszyć. Następnie zaś taką formę wymowy nadał materii swego głosu:

„Naturo! nie bez wewnętrznego boskiego natchnienia rozważnie zdecydowałaś wydać swój królewski rozkaz, by wszystkich, którzy, wprowadzając niewłaściwe obyczaje, starają się obalić nasze prawodawstwo i naszych uroczystych świąt uszanować nic chcą, mieczem ekskomuniki porazić. A ponieważ to legalnie wprowadzone prawo nie kłóci się z naszym całym prawodawstwem i twój rozważny osąd pokrywa się z moim, tym szybciej spieszę poprzeć wydany przez ciebie edykt. Chociaż bowiem dusza ma, strapiona wstrętnymi grzechami ludzkimi, pogrążona jest w piekle smutku i daleko jej do raju radości, to jednak czuje ona niewielką pociechę, widząc ciebie i mnie ożywionych tą samą tęsknotą, pragnieniem, by wymierzyć sprawiedliwą karę. Nic to dziwnego - odnajdywać nic zgody w naszych chęciach zjednoczonych tym samym pragnieniem. Pojęcie wzorcze tej samej idei dało początek naszym narodzinom, łączy nas też wspólnota oficjalnie sprawowanej funkcji. Nic jesteśmy związani powierzchownym kłamliwym uczuciem. W głębi naszych dusz zamieszkała miłość czysta i wstydliva”.

Gdy tak ku końcowi swej krótkiej mowy przybliżał się Geniusz, a jego słowa jak jutrzienka zwolna rozpraszały ciemności smutku, Natura, pomna jego czci i godności, pospieszyła złożyć mu stosowne dzięki. Wtedy Geniusz, odłożywszy na bok zwyczajne ubranie, wdział strój kapłański specjalnie zdobiony i sięgając w głąb pamięci przywołał przygotowaną zawczasu formułę ekskomuniki i wyraził ją w takiej oto mowie: „Na mocy ponadbytowego Bytu (*Usia*) i jego wiecznej Idei, za zgodą niebiańskiego wojska oraz Natury, a także z pomocą wszystkich Cnót, niech każdy, kto przeszkadza w marszu prawowitej Wenus lub szuka swej zguby w obżarstwie, lub też pijackim kto ulega zwidom, niech ten, co skąpstwa go pali gorączka, i ten, co się wspina na ciemne szczyty niepohamowanej pychy, i ten, co męki zazdrości przeżywa, i ten, co kocha fałszywe pochlebstwo, niech wszyscy oni pozbawieni zostaną pocałunku najwyższej Miłości, niech stosownie do swej niewdzięczności, pozbawieni zostaną łask Natury i niech zostaną wykluczeni ze zgodnej wspólnoty rzeczy naturalnych. Ten, kto występuje przeciwko normalnym regułom Wenery, niech będzie pozbawiony oznak tej bogini. Kto nurza się w otchłani obżarstwa, tego niech gnębi wstydlive ubóstwo. Jeśli kto zapomnienia w śnie pijackim szuka, niech go pragnienie nieodłączne dręczy. Ten, kto wciąż płonąc żądzą posiadania, niech ciągłym niedostatkami będzie pokarany. Ten, kto wspiął się na urwisko pychy i patrzy

z wysoka nadęty, niech stoczy się na samo dno upokorzenia. Kto obmową zazdrośnie chce odebrać szczęście innemu, niech najpierw zaszkodzi sobie. Kto fałszywym pochlebstwem chce od bogacza wyłudzić dary, niech otrzyma nagrodę wątpliwej wartości”. Wygłosiwszy tę groźną ekskomunikę zakończył mowę Geniusz. Obecne tu Panny wsparły jego modlitwę i swymi mowami wzmocniły znaczenie edyktu Geniusza. Woskowe świece w ich rękach, które świeciły tak mocno jak słońce w południe, zdało się, pochyliły się ku ziemi tracąc blask i jakby zapadając w sen, pogasły.

Gdy zniknęło zwierciadło pełne owych wizji, obudziłem się z ekstatycznego snu i opuściło mnie moje mistyczne widzenie.

Przekład: *Krystyna Krauze-Błachowicz.*

ARYSTOTELES

O POWSTAWANIU I NISZCZENIU¹

Księga druga. 9. Skoro zaś niektóre rzeczy są zrodzone i ulegają zniszczeniu, a powstawanie zdarza się będąc w miejscu w pobliżu środka świata, zatem podobnie należy powiedzieć o każdym powstawaniu, już to ilarakie i jakie są jego zasady, łatwiej bowiem w ten sposób zbadamy rzeczy pojedyncze, gdy wpierv ujmiemy to, co odnosi się do zasad powszechnych.

Te same zasady są w jednakowej liczbie i w tym samym rodzaju, które są nie tylko w rzeczach wieczystych, lecz także pierwszych. Jedna bowiem zasada jest jako materia, druga natomiast jako forma. Powinna zaś istnieć ponadto również trzecia zasada, gdyż do powstania rzeczy te dwie nie wystarczają, tak jak nie [wystarczają] również w odniesieniu do rzeczy pierwszych. Przyczyną jest więc dla rzeczy zrodzonych materia, która jest możliwością bytowania i niebytowania. Jedne bowiem rzeczy są z konieczności, jak na przykład rzeczy wieczyste, inne zaś z konieczności nie istnieją. Z tych zaś tamte nie mogą nie być, te natomiast nie mogą być, dlatego, że z konieczności nie może być inaczej. Niektóre rzeczy mogą być i mogą nie być, taką jest rzecz zrodzona i ulegająca zniszczeniu. W jednym momencie ona bowiem jest, w innym zaś nie jest. Dlatego konieczne jest, aby powstawanie i niszczenie było w obrębie możliwości bytowania i niebytowania. Przyczyną zatem rzeczy zrodzonych jest ta możliwość jako materia, forma natomiast i postać gatunkowa jako *przyczyna celowa*. To zaś jest ujęciem intelektualnym istoty każdej substancji.

Powinna zaś dołączyć się również trzecia zasada, o której wszyscy śnili, nikt natomiast nie mówił. Lecz jedni, jak na przykład Sokrates w *Fedonie*, sądzili, że dostateczną przyczyną powstawania jest natura idei. On bowiem nawet zganił innych, że nic o tym nie powiedzieli, zakłada, że spośród bytów jedne są ideami, inne natomiast uczestniczą w ideach i że się mówi, iż każde jest zgodne z ideą, powstaje dzięki uczestnictwu w niej i niszczeje stosownie do jej utraty, tak że - jeżeli to prawda - on sądzi, że idee są z konieczności przyczyną i powstawania i niszczenia. Inni natomiast [sądzili, że przyczyną powstawania rzeczy jest] sama materia. Od niej bowiem jest ruch. Jednak ani jedni, ani drudzy nie mówią zgodnie z prawdą. Jeżeli bowiem idee są przyczynami, to dlaczego nie rodzą rzeczy zawsze i w sposób ciągły, lecz tylko

¹ Aristotelis *Opera*, ex recensione Immanuelis Bekkeri, edidit Academia Regia Borussica, accedunt „Fragmenta scholia”, „Index Aristotelicus”, editio altera, addendis instruxit fragmentorum collectionem retractavit Olof Gigon, apud W. [alter] de Gruyter et Socios, Berolini 1960/1961, vol. IV, vol. I, *De generatione et corruptione*, [i. e.] ΠΕΡΙ ΓΕΝΕΣΕΩΣ ΚΑΙ ΦΘΟΡΑΣ, [pag. 335-338]. Berolini 1960.

sporadycznie, mimo że zawsze bytują i idee i to, co ma w nich udział? Ponadto zaś nieraz widzimy, że przyczyną jest co innego. Albowiem lekarz uzdrawia i uczony daje wiedzę, mimo że jest i Zdrowie Samo, i Wiedza Sama i mający w nich udział. Podobnie i w innych działaniach, które są odpowiednie do umiejętności. Jeśliby zaś ktoś twierdził, że materia wytwarza rzeczy poprzez ruch, to wypowiedziałby się bardziej po przyrodniczemu niż ci, którzy tak mówią. Albowiem zmieniający i przekształcający jest bardziej przyczyną wytwarzania i my zawsze przywykliśmy to uważać za działające, co sprawiałoby ruch zarówno w odniesieniu do tych rzeczy, które są z natury, jak i tych, które są dzięki wytwórczości [ludzi]. Jednakże i oni nie mówią słusznie. Albowiem od materii jest doznawanie i podatność na zmiany, natomiast poruszanie i działanie jest od innej siły. Jasne jest, że to dotyczy rzeczy powstających dzięki wytwórczości, jak i z natury. Ani bowiem nie sama woda wytwarza z siebie zwierzę, [lecz natura,] ani nie [samo] drzewo [czyni z siebie] łóżko, lecz wytwórczość. Zatem i ci dlatego mówią niesłusznie, i nawet pomijają przyczynę istotną. Oni bowiem wyłączają istotę i formę. Ponadto zaś oni wyłączając odpowiednią przyczynę formalną, przypisują ciałom siły, dzięki którym ciała powstają za bardzo pod wpływem przyczyn narzędných. Skoro bowiem do natury ciepła - jak oni powiadają - należy rozdzielać, do natury zaś zimna należy gromadzić, a do natury każdej z innych właściwości należy już to działać, już to doznawać, z tego oni wnioskuje, że wszystkie inne rzeczy z nich i dzięki nim powstają i niszczą. Wydaje się, że nawet sam ogień bywa poruszany i doznaje. Ponadto zaś oni działają bardzo podobnie, jak gdyby ktoś przypisywał pile czy jakimkolwiek z narzędzi to, że jest przyczyną tych rzeczy, które powstają. Albowiem rozcinanie musi być, kiedy ktoś piłuje, a wyrównywanie, kiedy ktoś struga, i podobnie, gdy chodzi o inne [czynności]. Dlatego jeżeli się widzi, że ogień działa najbardziej i porusza, to się nie zauważa jednak, jak on porusza, a mianowicie, że [działa] gorzej niż narzędzia.

Poprzednio omówiono przyczyny powszechne, a teraz określono nie tylko materię, lecz także formę.

10. Ponadto zaś skoro zostało dowiedzione, że odpowiedni ruch lokalny jest wieczysty, to wobec tego powstawanie musi być ciągłe. Ruch bowiem lokalny będzie sprawiał nieustanne powstawanie, z powodu zbliżania i oddalania tego, co ma siłę tworzenia. Jednocześnie zaś jest jasne, że to, co poprzednio powiedziano jest słuszne, iż pierwszą ze zmian - że tak powiem - jest ruch lokalny, a nie powstawanie. O wiele bardziej zgodne z ujęciem intelektualnym jest twierdzenie, że byt jest przyczyną powstawania tego, co nierzeczywiste, niż twierdzenie, że niebyt jest przyczyną bytu tego, co rzeczywiste. To więc, co jest w ruchu istnieje, natomiast to, co powstaje, nie istnieje. Dlatego też ruch lokalny jest wcześniejszy od powstawania. Skoro

zaś założyło się i zostało dowiedzione, że powstawanie i niszczenie jest w rzeczach nieustannie, twierdzimy zaś, że ruch lokalny jest przyczyną powstawania, zatem jasne jest, że gdy ruch lokalny jest jeden, to nie może powstawać jedno i drugie, ponieważ są to przeciwieństwa. Z natury rzeczy bowiem, to samo i zawsze mające się w ten sam sposób sprawia to samo. Toteż dlatego będzie zawsze powstawanie albo niszczenie. Trzeba zaś, żeby ruchy były mnogie i przeciwne, czyli już to w ruchu lokalnym, już to niejednakowe, albowiem przeciwieństwa mają przeciwne przyczyny.

Dlatego też przyczyną powstawania i niszczenia nie jest pierwszy ruch lokalny, lecz ruch po ekliptyce. W nim bowiem jest i ciągłość i działanie dwóch ruchów. Jeżeli bowiem będzie zawsze ciągle powstawanie i niszczenie, to z jednej strony musi się coś zawsze poruszać, aby te zmiany nie miały przerwy, z drugiej zaś strony [muszą być] dwa mchy, aby nie nastąpił tylko jeden z nich. Przyczyną więc ciągłości jest ruch przestrzenny wszechświata, przyczyną natomiast zbliżania się i oddalania jest nachylenie. Wynika bowiem [z tego], że [coś] znajduje się niekiedy dalej, a niekiedy bliżej. Gdy zaś odległość jest niejednakowa, to ruch będzie niejednakowy. Tak że, jeżeli ono rodzi dzięki zbliżeniu się i bytowaniu z bliska, to, to samo niszczy dzięki oddaleniu się i znajdowaniu się z dala, a jeżeli rodzi dzięki częstemu zbliżaniu się, to i niszczy dzięki częstemu oddalaniu się. Przeciwieństwa bowiem mają przeciwne przyczyny. I niszczenie i powstawanie odpowiednio do natury dokonuje się również w jednakowym czasie. Dlatego i czas i życie każdego z żyjących ma liczbę i nią się ogranicza. Dla wszystkich bowiem jest porządek i każde życie i czas mierzy się obiegiem, tylko nie wszystkie tym samym, lecz jedne dłuższym, inne krótszym. Dla jednych bowiem miarą jest rok, dla innych dłuższy, dla innych natomiast krótszy obieg jest miarą.

Widoczna jest zaś również zgodność dostrzegania zmysłowego z tym, cośmy powszechnie przyjęli z naszej strony w ujęciach intelektualnych. Wiadzący bowiem, że kiedy zbliża się słońce jest powstawanie, gdy natomiast oddala się, jest zanikanie, a jedno i drugie w jednakowym czasie. Jednakowy jest bowiem czas niszczenia i powstawania odpowiednio do natury. Lecz zdarza się często, że coś niszczeje w czasie krótszym z powodu złączenia się jednego z drugim. Gdy bowiem materia jest niejednakowa i nie wszędzie ta sama, to i powstawanie musi być niejednakowe, a więc co do jednych rzeczy wcześniejsze, natomiast co do innych rzeczy późniejsze, tak iż zdarza się, że przez powstawanie jednych staje się niszczenie drugich.

Zawsze zaś, jak powiedziano, powstawanie i niszczenie będzie nieustanne i z pizycyny, o której była mowa, nie ustanie nigdy. To zaś wynikło ze słusznego ujęcia; skoro bowiem uważamy, że natura zawsze zmierza we wszystkim do tego, co jest lepsze, lepsze zaś jest być niż nie być - gdzie indziej powiedziano, w jak wielu znaczeniach używamy słowa *być* - ono zaś-

nie może przysługiwać wszystkim rzeczom ponieważ one są bardziej odsunięte od zasady, zatem Bóg wypełnił wszechświat w sposób jaki jeszcze pozostaje, sprawiwszy nieustanne powstawanie. W ten sposób bowiem owo być może najlepiej zachować ciągłość, ponieważ nieustanne stawanie się i rodzenie jest najbardziej zbliżone do substancji. Przyczyną zaś tego jest, jak
 337 ^a powiedziano wielokrotnie, lokalny ruch po kole. Ten bowiem jedyny jest nieustanny. Dlatego również inne rzeczy, które zmieniają się jedne w drugie stosownie do stanów i sił, jak na przykład ciała proste, naśladują lokalny ruch po kole. Gdy bowiem z wody powstaje powietrze, z powietrza ogień, a znowu z ognia woda, zatem powiadamy, że powstawanie krąży w koło, gdyż ponownie zwraca. Dlatego lokalny ruch prosty, który naśladuje nich po kole jest ciągły.

Jednocześnie na podstawie tego jest jasne, że niektórzy z nich, co powątpiewają - dlaczego, gdy każde z ciał dąży do własnego miejsca, ciała te nie oddzieliły się w nieskończenie długim czasie. Przyczyną bowiem tego jest przechodzenie [ciał prostych] jednych w drugie. Gdyby bowiem każde pozostawało na swoim miejscu i nie zmieniało się od będącego w pobliżu, to by się już oddzieliło. Zmienia się więc poprzez ruch lokalny, który jest dwojaki. Dzięki temu, że ciała się zmieniają, żadne z nich nie może pozostać w żadnym ustalonym miejscu.

Z tego, co powiedzieliśmy wyraźnie widać, iż dlatego więc istnieje powstawanie i niszczenie i dzięki jakiej przyczynie ono jest, a także czym jest to, co zrodzone i to, co uległo zniszczeniu. Wszakże konieczne jest coś poruszającego, jeżeli będzie ruch, jak to zostało stwierdzone uprzednio w innych pismach, a jeżeli ruch jest zawsze, ponieważ zawsze musi być coś poruszającego, a jeżeli ruch jest nieustanny, to samo poruszające jest jedno i nieruchome, niezrodzone i niezmiennie. A jeśliby było więcej ruchów po kole, to jako mnogie wszystkie zaś byłyby jakoś w koniecznej zależności od jednej zasady. Skoro zaś czas jest ciągły, to ruch musi być ciągły, jeżeli nawet czas nie może być poza ruchem. Czas zatem jest jakimś liczeniem ciągłego, a więc ruchu po kole, tak jak to zostało przedtem określone w tych ujęciach na początku. Czy zaś ruch jest ciągły dzięki temu, że poruszanie się jest ciągłe, czy dzięki temu, że to, w czym się porusza, [jest ciągłe,] jak na przykład - powiadam - miejsce lub stan? Jest więc jasne, że dzięki temu, iż to, co się porusza [jest ciągłe]. Ale przecież jakim sposobem stan jest ciągły, czy dzięki temu, iż rzecz, której jest przypadłością jest ciągła? A jeżeli zaś [ruch jest ciągły] dzięki temu, że to, w czym [się porusza, jest ciągłe], to ciągłość znajduje się w jedynym miejscu. Ono bowiem ma pewną wielkość. Jego ruch jest ciągły jedynie jako ruch po kole, gdyż ten jest zawsze ciągły sam przez się. Tym zatem, co sprawia, że ruch jest ciągły, jest ciało, które się porusza po kole. Ruch zaś sprawia czas [ciągły].

11. Skoro zaś w ruchach, które są ciągle, stosownie do powstawania, czy przemiany, czy całkowitej zmiany, widzimy kolejność bytowania, która jest także tym oto jednym, co się staje po tym oto innym, tak iż nie ma przerw, 337^b zatem należy zbadać, czy istnieje coś, co będzie z konieczności, czy nic [takiego nie istnieje], lecz wszystko może nie powstać. Jasne jest bowiem, że niektóre [rzeczy mogą nie powstać], i dlatego co innego jest, że po prostu *będzie*, a co innego, że *ma być*. Jeżeli bowiem prawdziwe jest powiedzenie, że coś będzie, to kiedyś w przyszłości powinno być prawdziwe to powiedzenie, że coś jest. Natomiast powiedzieć teraz prawdziwie, że coś *ma być*, wcale nie sprzeciwia się temu, że to coś nie powstanie; bowiem ktoś mający zamiar iść może nie pójść. W ogóle zaś skoro niektóre z bytów również mogą nie istnieć, zatem jest jasne, że z tymi, które powstają, sprawa będzie się miała tak samo i że powstawanie ich nie będzie z konieczności. Czy więc wszystkie byty są takie właśnie, czy nie, lecz powstawanie niektórych jest absolutnie konieczne? I czy jest podobnie jak w obrębie bytowania, że jedne rzeczy nie mogą nie być, drugie zaś mogą bytować, tak również ma się sprawa w odniesieniu do powstawania? Tak zatem na przykład przesilenia dnia z nocą muszą nastawać i nic mogą się nie zdarzać.

Jeśli więc musi powstać to, co wcześniejsze, gdy *ma być* to, co późniejsze, jak na przykład jeżeli będzie dom, to musi powstać podmurowanie, a jeżeli *ma być* podmurowanie, to musi być glina, to czy jeżeli powstało podmurowanie, musi powstać również dom? Czy wcale nie, jeżeli i tamto powstawanie nie jest absolutnie konieczne? Jeżeliby to było konieczne, to by przy powstawaniu podmurowania musiał powstać również dom. Tak się bowiem właśnie ma wcześniejsze do późniejszego, że jeżeli będzie to, to musi być wcześniej tamto. A zatem jeżeli powstanie późniejszego jest konieczne, to konieczne jest też powstanie wcześniejszego. A jeżeli zatem konieczne jest powstanie wcześniejszego, to również późniejszego, lecz nie ze względu na tamto, ale dlatego, że się przyjęło to, co będzie, za konieczne. Gdy późniejsze jest konieczne, tego wtedy jest odwrócenie, i zawsze, gdy powstanie wcześniejsze, musi powstać późniejsze.

Jeżeli więc rzeczy zmierną do nieskończoności ku temu co późniejsze, to powstawanie tego oto, co późniejsze nie będzie absolutnie konieczne, ale tylko z warunku konieczności. Zawsze bowiem będzie konieczne najpierw coś innego, ze względu na co będzie konieczność, żeby tamto powstało. Dlatego jeżeli nie ma początku tego nieskończonego, to nie będzie niczego co pierwsze, ze względu na co, będzie musiało coś powstawać. Ale jednak nawet wobec mających granice nie będzie prawdziwe powiedzenie, że jest absolutna konieczność powstawania, na przykład domu, gdy powstało podmurowanie. Jeżeli bowiem coś powstało, chociaż ono nie zawsze powstaje koniecznie, to zdarzy się, że będzie możliwe zawsze coś, co nie musi być

zawsze. Lecz zawsze powinno być w powstawaniu, jeżeli powstawanie jest w czymś z konieczności. To bowiem, co jest z konieczności, jest zarazem
 338 ^a zawsze. To bowiem, co jest konieczne, nie może nie być. Dlatego bowiem, jeżeli jest z konieczności, jest wieczyste, a jeżeli wieczyste, to z konieczności. A jeżeli więc powstawanie jest z konieczności, to jego powstawanie jest wieczyste, a jeżeli wieczyste, to z konieczności.

Jeżeli zatem powstawanie czegoś jest absolutnie z konieczności, to ono musi obiegać w koło i zawracać. Zaiste, powstawanie bowiem musi mieć kres albo go nie mieć, a jeżeli nie, to albo zmierza po prostej albo po kole. Jeżeli zaś jakaś z tych ciągłości będzie wieczysta, to nie może zmierzać po prostej, ponieważ wcale nic jest początkiem na końcu szeregu, gdy będzie się kierować ku przyszłości, ani na początku szeregu, gdy będzie się kierować ku przeszłości. Konieczny zaś jest początek i to wieczysty, choćby [ciągłość powstawania] była nieograniczona. Dlatego konieczny jest ruch po kole. Konieczne zatem będzie odwrócenie, jak jeżeli to oto jest z konieczności, to również to, co poprzednie, jednak jeżeli ono, to i to, co późniejsze staje się konieczne. I to więc zawsze jest ciągle. Nie ma bowiem różnicy w tym, czy się mówi o dwóch ciągłościach, czy o wielu. Konieczność absolutna jest zatem w ruchu po kole i w powstawaniu. I jeżeli w mchu po kole [jest ta ciągłość], to każde coś musi powstać i być nieustannie, i jeżeli [każde coś powstaje] konieczne, to ich powstawanie jest w kole.

Te twierdzenia są więc zgodne z ujęciem intelektualnym, skoro również w inny sposób powiedziano, że ruch kolisty czyli ruch nieba jest wieczysty, gdyż te rzeczy powstają i będą z konieczności, jakkolwiek liczne będą mchy tego nieba i które będą dzięki niemu. Jeżeli bowiem to, co porusza się po kole, pomsza coś zawsze, to mch tamtych musi również być mchem po kole. Tak na przykład, skoro mch na niebie jest kolisty, to słońce w ten sposób po kole się pomsza; skoro zaś tak, to z tego powodu pory roku powstają po kole i zawracają. Ponieważ zaś one powstają w ten sposób, zatem to [wszystko], co od nich wywodzi się, [powstaje tak samo].

Dlatego więc niekiedy okazuje się, że jedne rzeczy bytują w taki sposób, jak na przykład wody deszczowe i powietrze, których powstawanie jest po kole, iż jeżeli będzie zachmurzenie, to muszą padać deszcze, a jeżeli będzie padało, to musi być również zachmurzenie, ludzie natomiast i zwierzęta nie zawracają do siebie w taki sposób, żeby to samo powstawało na nowo. Nie jest bowiem konieczne, żebyś ty się narodził, jeżeli się narodził twój ojciec, lecz jest konieczność, żeby się wcześniej narodził twój ojciec, jeżeli ty się urodziłeś. Wydaje się zaś, że ciągłość powstawania jest w kierunku prostej. Początkiem zaś ponownego badania jest to zagadnienie: czy wszystkie rzeczy zawracają jednakowo ku sobie, czy niejednakowo, lecz jedne [powstają na nowo] jako numerycznie te same, inne natomiast jako rzeczy

jedynie tego samego gatunku. Jest więc sprawą jasną, że te rzeczy, których substancja będąca podłożem ruchu jest niezniszczalna, będą te same numerycznie, albowiem ruch odpowiada temu, co się porusza. Te natomiast rzeczy, których substancja jednak niszczeje, nie zawracają jako te same numerycznie, lecz koniecznie jako rzeczy tego samego gatunku. Dlatego woda jest z powietrza, a powietrze z wody jako rzeczy tego samego gatunku, nie zaś jako te same numerycznie. Jeżeli zaś powstają jako te same numerycznie, to jednak nie są one z tych, których substancja powstaje będąc taką, która 338^{b19} może nie być.

Tłumaczył: *Andrzej Pokulniewicz*

ANDRZEJ POKULNIEWICZ

KOMENTARZ DO TRAKTATU ARYSTOTELESA *O powstawaniu i niszczeniu*, 335^{a24} - 338^{b19}

W traktacie *O powstawaniu i niszczeniu* (*peri geneleos kat fthoras*) nie znajdziemy systematycznego wykładu na temat czterech przyczyn, wręcz przeciwnie, Arystoteles jasno stwierdza, że tylko dwie z nich, przyczyna materialna i przyczyna sprawcza, zasługują na odrębne potraktowanie jako ważne dla interesującego nas zagadnienia¹.

1. Przyczyna celowa. Na temat przyczyny celowej Stagiryta wypowiada się w dziewiątym rozdziale księgi *II*² i stwierdza, posługując się przy tym regułą metodologiczną, że łatwiej zbadać rzeczy jednostkowe, gdy wpierw ujmijemy ich zasady (*hai archai*). Otóż co do natury³, która należy do rzeczy wieczystych (*ta aidia*) i pierwszych (*ta pro ta*), to te same zasady, a mianowicie forma i materia będąc jej zawartością są w jednakowej liczbie i w tym samym rodzaju⁴. Przyczyną (*tó aitiori*) jest więc dla rzeczy zrodzonych materia (*he hyle*), która jest możliwością do bytowania i niebytowania. Jedne bowiem rzeczy są z konieczności (*he ananke*), jak na przykład rzeczy wieczyste trwające nieustannie, inne natomiast z konieczności nie istnieją (*uk estin*). Rzeczy konieczne nie mogą nie być, niekonieczne nie mogą być (*adynaton*), dlatego, że z konieczności nie może być inaczej. Niektóre rzeczy mogą być i mogą nie być, taką jest rzecz zrodzona i ulegająca niszczeniu. W jednym momencie ona bowiem jest, w innym zaś nie jest. Dlatego konieczne jest, aby powstawanie i niszczenie było w obrębie możliwości bytowania i niebytowania. Przyczyną zatem rzeczy zrodzonych jest możliwość jako materia, forma (*he morfe*) natomiast i postać gatunkowa (*tó eidós*)⁵ jest przyczyną celową (*tó hu heneka*)⁶. To natomiast jest ujęciem intelektual-

¹ Por. *O powst. i niszc.* 318^{a1-2}, zob. również: M. Migliori: *Elementi metafisici e teologici nella riflessione fisica del De generatione et corruptione di Aristotele*. "Pensamiento" 1979, 35, s. 229, ibid, przyp. 28. Por. R. Porawski. M. Wesoły: *Z arystotelesowego słownika filozofii (I)*. „Meander” 1979, XXXIV, 1, s. 36-39.

² *O powst. i niszc.* 335^{a251-b7} - problem przyczyny celowej.

³ *O powst. i niszc.* 314^{a113} mowa tutaj o tym, co powstaje i niszczeje z natury tak samo (podkreślenie autora).

⁴ *O powst. i niszc.* 335^{a28-30}.

⁵ U Arystotelesa terminy *eidós* oraz *morfe* czasem występują w zbitce typu *hediadys* („*he morfe kai to eidós*”). są więc w ten sposób oba te wyrazy nieodróżnialne znaczeniowo (zob. J. Domański: *Zmiana jako kategoria filozoficzna*. „Studia Mediewistyczne” 1998, 33, s. 22, ibid, przyp. 32).

⁶ Zob. Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. Warszawa 1994, t. 7, s. 116 (por. również J. Domański, wyd. cyt. s. 23).

nym istoty (*ho lógos*) każdej substancji⁷. Innymi słowy, *przyczyna celowa* w porządku ontycznym jest formą (cel natury), natomiast w porządku poznawczym jako postać gatunkowa jest powodem rozumiejącej recepcji formy, jej konkretnej postaci z punktu widzenia ujęcia gatunkowego, będącego celem w porządku teorii poznania.

2. Przyczyna formalna. O przyczynie formalnej w traktacie *O powst. i niszczeniu* mówi się niewiele. W dyskusji z filozofią Platona wyłania się zagadnienie istoty przyczyny formalnej⁸. Otóż Sokrates w *Fedonie* utrzymywał, że dostateczną przyczyną powstawania jest natura idei (335^{b9-10nn}). W tym dialogu platońskim Sokrates zakłada, że spośród bytów jedne są ideami, inne natomiast uczestniczą w ideach (*ta de methetikà ton eidon*, 335^{b32-}). Każdy byt jest zgodny z ideą, powstaje dzięki uczestnictwu w niej i niszczenie stosownie do jej utraty, są one zatem przyczyną powstawania i niszczenia (335^{b65-}). Zdaniem Arystotelesa nie jest to zgodne z prawdą (335^{b87-}). Jeżeli bowiem idee są przyczynami, to dlaczego nie rodzą rzeczy zawsze i w sposób ciągły, lecz tylko sporadycznie, mimo że zawsze bytują i idee i to, co ma w nich udział (335^{b18-20})? Ponadto nieraz widzimy, że przyczyną jest co innego. Albowiem lekarz uzdrowia i uczony daje wiedzę, mimo że jest i Zdrowie Samo oraz Wiedza Sama i mający w nich udział. Podobnie i w innych działaniach, które są odpowiednie do umiejętności (335^{b10-24}). My zawsze przywykliśmy to uważać za działające, co sprawiałoby ruch z natury (*he fysis*, 335^{b27-28}). „Ani bowiem nie sama woda wytwarza z siebie zwierzę, [lecz natura]” (335^{b32-33}). Nazywa ją Arystoteles przyczyną istotną (*he kyriótera aitia*), w której jest forma jako przyczyna formalna⁹ (335^{b34-35-336a1-3}).

3. Przyczyna materialna. Arystoteles wymienia materię jako jedną z dwóch zasad (*he arhe*), obok zawsze powiązanej z nią formy (335^{a30-31}), na którą wskazuje w rzeczach zdolność do przyjęcia (320^{a2-4}) zarówno powstawania jak i niszczenia (335^{a30-4}), które dzięki materii w przyrodzie nigdy nie ustaje (318^{a1}), albowiem przyczyna materialna nie ulega wyczerpaniu (318^{a20-23}). Przyczyną jest więc dla rzeczy zrodzonych materia, która jest

⁷ M. Migliori uważa, iż dla przyczyny celowej brak jest odrębnego omówienia. Przyczyna celowa została bowiem sprowadzona do przyczyny formalnej: przyczyna celowa jest postacią (*la figura*) i formą (*la forma*) - jest to definicja rzeczywistości substancjalnej każdego bytu. Por. wyd. cyt. s. 229.

⁸ Potraktowanie przyczyny formalnej w rozdziale dziewiątym księgi II ma zasadniczo walor krytyczny, uściślający, zwrócony przeciwko dwóm błędom: a) przeciwko Platonowi, który głosi samowystarczalność form idealnych i który w związku z tym sprowadza do nich przyczynę sprawczą; b) przeciwko przecenianiu przyczyny materialnej, która pełni tu z pewnością znaczącą, ale nie decydującą rolę, ponieważ materia jest zawsze przyczyną w sposób częściowy i słaby: w istocie rzeczą materii jest przyjmować i być poruszana, natomiast poruszanie i działanie należą do oddzielnych władz. To pozwala na potwierdzenie, że najważniejszą przyczyną jest forma. Zob. M. Migliori: wyd. cyt. s. 229 -230.

⁹ *to eiilos aitia*.

możliwością bytowania i niebytowania (335³³). Zatem to, co zrodzone ulega zniszczeniu, może więc być lub nie być. Albowiem od materii **pochodzą** owe zmiany w aspekcie doznawania i podatności na nie (335^{b29-30}). Pod tym względem omawiana zasada jest przyczyną materialną w świetle powstawania i niszczenia. Z rozważań Arystotelesa wynika, że materia, która jest przedmiotem jego badań, nie może być jakimkolwiek podłożem czy tworzywem rozmaicie określanym od monistów do pluralistów. Wprawdzie posiada ona szczególną zdolność do przyjęcia innej formy, lecz dzieje się to w obrębie bytowania jej jako niepodzielonej materii pierwszej czyli ostatecznego podmiotu dla różnorodnych przeciwieństw (329³³⁴⁻). Jest ona realna, ale w możliwości, realna jedynie w połączeniu z przeciwieństwami, bez których nigdy nie może bytować (320³⁷⁸), lecz zawsze zdolna do przyjmowania nowych wielorakich przeciwieństw¹⁰.

Materia pierwsza nie jest elementem pierwotnym, określonym, w którym zawierają się wszystkie ciała, tak jak w przypadku wody u Talesa, powietrza u Anaksymenesa, ognia u Heraklita; Arystotelesowska materia nie jest żadnym z elementów. Jednak nie można jej też nazwać ciałem nieokreślonym, czymś zmysłowym, mimo że nieodróżnialnym od innych, z czego elementy byłyby utworzone: z rzeczy postrzegalnych zmysłowo nie ma nic prostszego niż elementy. Podmiot przemian elementów nie jest zatem niczym określonym ani zmysłowym; nie jest substancją, czymś, co zachowuje swoją determinację mimo zmiany, ponieważ powstawanie jest zmianą, w której substancje powstają i giną. Zatem podmiot jest całkowicie nieokreślony i nigdy nie jest dany inaczej jak pod postacią jakiegoś określenia, które jest wobec niego zewnętrzne, czyli pod postacią którejś z przeciwstawnych jakości zmysłowych¹¹.

Ponadto materia wewnątrz istoty jest niezniszczalnym jej tworzywem, jej wewnętrzną przyczyną, możliwością wyodrębnioną przez związany z nią akt, podmiotem formy i przypadłości substancji¹².

4. Przyczyna sprawcza. Aby wyjaśnić zaobserwowane w świecie rzeczy, Arystoteles poszukuje pierwszej spośród przyczyn sprawczych. W świetle historii filozofii uważa on, iż dla jednych były to idee będące przyczyną powstawania i niszczenia (335^{b9-16}), dla innych sama materia, od niej bowiem jest ruch (335^{a76-}). W konsekwencji takiego rozumowania, nie da się wytłumaczyć sporadycznego powstawania rzeczy w pierwszym przypadku (335^{18b-20}), natomiast w drugim przypadku ruch materii polegałby na **doznawaniu i podatności na zmiany, a poruszanie i działanie byłoby od innej siły** (335^{b29-31}).

¹⁰ Zob. M. Migliori, wyd. cyt s. 230.

¹¹ J. Moreau: *Aristote et son école*. Paris 1962, s. 96.

¹² Por. M. Gogacz: *Platonizm i arystotelizni*. Warszawa 1996, s. 61 i 63.

Stagiryta w punkcie wyjścia swoich rozważań o przyczynie sprawczej (*to kinun*) w *O powst. i niszczeniu*, mówi o rzeczy poruszającej w dwojaki sposób, ze względu na to, że jest zasadą ruchu z jednej strony, albowiem jest ona tym, co porusza - zasada bowiem jest pierwszą z przyczyn, z drugiej zaś strony jest tym, co ostateczne dla poruszanego i dla powstawania. Nie ma więc żadnej przeszkody w tym, że poruszyiciel pierwszy (*tó proton kinon*) jest nieruchomy przy poruszaniu. Gdy idzie o niektórych poruszyicieli, jest to nawet konieczne. Zawsze natomiast to, co w ruchu ostateczne, porusza poruszając się samo. To, co w działaniu jest pierwsze nie podlega doznaniom, to natomiast, co jest ostatnie, samo także doznaje¹³. Istnieje zatem przyczyna zdolna do działania skąd wywodzi się ruch¹⁴. Lecz nie można iść w nieskończoność w ciągu przyczyn sprawczych, bowiem jeżeli nie ma początku tego nieskończonego, to nie będzie niczego, co pierwsze, ze względu na co, będzie musiało coś powstawać¹⁵.

W kwestii konkretnej zawartości przyczyny sprawczej, Arystoteles wyraża się zupełnie jasno: „powiedzieliśmy już w naszych pismach dotyczących mchu, że z jednej strony znajduje się coś nieruchomego w czasie, a z drugiej strony coś w nieustannym mchu” (318^{a3-6}). Zatem interesują go dwie przyczyny sprawcze, jedna w nieustannym ruchu, i jest to ruch ciał niebieskich, druga nieruchoma, i jest to Nieruchomy Pierwszy Poruszyiciel¹⁶.

5. Powstawanie i zmiana. Na bazie dociekań historycznych, Arystoteles dochodzi do twierdzeń dotyczących różnych rodzajów zmian, posługując się w tym celu podstawowymi ujęciami bytu czyli kategoriami. Stagirytę interesują cztery kategorie: substancja, jakość, ilość i miejsce. Zmiana (*he metabolé*) substancjalna ujęta w aspekcie odrębności pomiędzy bytem a niebytem to powstawanie i niszczenie¹⁷, zmiana (*he metabole*) jakości to przemiana (*he alloiosis*) jakościowa¹⁸, zmiana ilościowa to wzrost i zmniejszanie się, a zmiana miejsca to ruch lokalny¹⁹ (*he fora*).

¹³ *O powst. i niszc.* 324^{a26-34}.

¹⁴ *O powst. i niszc.* 324^{bl3-14}.

¹⁵ *O powst. i niszc.* 337^{b28-29}.

¹⁶ Zob. M. Migliori, wyd. cyt. s. 231. Por. również Aristotle: *On Coming-to-be and Passing-Away*, revised text with Introduction and Commentary by H. H. Joachim. Oxford 1922, s. 95.

¹⁷ Por. F. Solmsen: *Aristotle's System of the Physical World*. New York 1960, s. 74-91 i s. 321-335.

¹⁸ Do rozpoznania przemiany potrzebny jest podmiot postrzegalny zmysłowo, natomiast właściwości, które się zmieniają powinny należeć do podmiotu, a nie do czegoś innego (nie można mówić o przemianie jeżeli z lewego robi się prawy). Por. M. Migliori, wyd. cyt. s. 227, przyp. 16, zob. również *O powst. i niszc.* 319^b ¹⁴ 321^b. Por. G. E. R. Lloyd: *Nauka grecka od Talesa do Arystotelesa*, tłum. J. Lesiński. Warszawa 1998, s. 39-50.

¹⁹ Por. *O powst. i niszc.* 319^{b31-320^{a2}}. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, t. II. Lublin 1996, s. 439-443. Zob. F. Copleston: *Historia filozofii*, tłum. H. Bednarek, t. I. Warszawa, 1998, s. 363-364.

Skoro powstawanie i niszczenie zachodzą względem substancji (*he usia*), to należy odróżnić zmianę substancjalną czyli powstawanie i niszczenie wprost (*haplós*) od innych rodzajów powstawania określanych jako relatywne. Jeżeli rzeczywiście będzie powstawanie wprost (absolutne), to mogłoby powstać wprost (absolutnie) coś z niebytu (*to me ón*),²⁰ tak iż byłoby prawdą stwierdzenie, że w jakiś rzeczach jest w możliwości niebyt, tzn. że niebytowi można przypisać jakieś atrybuty lub jakości²¹. Powstawanie jakiegoś (*tis*), względne, jest z jakiegoś niebytu (*tó me ón*), jak z niebiałego lub z nieładnego, natomiast powstawanie proste jest wprost z niebytu²². Zatem przysłówek *wprost* oznacza to, co pierwsze w kategorii bytu czyli substancję. Jeżeli więc to, co pierwsze jest substancją, to będzie powstawanie z niesubstancji²³. Przy czym żadna z kategorii takich jak *ilość*, *jakość*, *miejsce*, nie istnieje jako substancja, nie są więc samodzielne, gdyż nie bytują w oderwaniu od substancji. Arystoteles dodaje, że jeżeli ów przysłówek oznacza niebyt zupełny (*to me ón holos*), to będzie on zaprzeczeniem wszystkich powszechników, tak że nic może być mowy o niczym innym jak tylko o powstawaniu z niczego²⁴ (*meden*). Twierdzenie odróżniające od innych rodzajów zmian powstawanie oraz niszczenie czyli rozpad (utrata formy substancjalnej przez materię) jest następujące: „Gdy zaś rzecz w całości zmienia się i nie pozostaje nic, co podpada pod zmysły jak jej podmiot, wówczas tego rodzaju zmiana jest powstawaniem jednego, niszczeniem natomiast drugiego”²⁵. Dla Stagiryty punktem wyjścia powstawania jest to, co jest w możliwości, co z jednej strony jest niebytem, natomiast z drugiej strony jest zawsze czymś, co jest: „w pewien sposób coś powstaje wprost z niebytu, w inny zaś sposób z czegoś bytującego zawsze. To, o czym się mówi jest dwojakie [ontycznie], musi bowiem wprawdzie istnieć byt w możliwości, który nie jest bytem zaktualizowanym”²⁶.

²⁰ [...] „(me). Jest to jedno z dwóch przeczeń, jakimi posługuje się język grecki. Drugim jest (*uk*). Różnica między *me einai* i *uk einai* jest taka, że tylko to drugie mogłoby służyć ewentualnej całkowitej i radykalnej negacji egzystencjalnej, gdyby myśl grecka mogła przystać na pojęcie absolutnej niemożności (nieistnienie w sensie absolutnym - *haplós*). natomiast wyrażenie *me einai* oznacza raczej „niebycie-tym-a-tym”, zarazem więc „bycie czymś innym” J. Domański, wyd. cyt. s. 24-25 i przyp. 41.

²¹ Por. *O powst. i niszc.* 317^{b13}, oraz. M. Migliori, wyd. cyt. s. 227, zob. również tegoż autora: *Rapporti fra la Metafisica e ii De generatione et corruptione di Aristotele*. „Rivista di Filosofia Neo Scolastica” 1993. 85 (2-4), s. 521. por. *Aristotle*, dz. cyt., s. 89 91.

²² *O powst. i niszc.* 317^{b3-5}. Por. St. Adamczyk: *Kosmologia*. Lublin 1963, s. 133.

²³ *O powst. i niszc.* 317^{b5-8}. Por. A. G. Meisen: *Filozofia przyrody*, tłum. S. Zalewski. Warszawa 1963, s. 66-68.

²⁴ *O powst. i niszc.* 317^{b8-13}.

²⁵ *O powst. i niszc.* 319^{b14-18}. Por. M. A. Krąpiec: *Struktura bytu*. Lublin 1963, s. 155-164. Zob. również W. D. Ross: *Aristotle*. London and New York 1996, s. 100-102.

²⁶ *O powst. i niszc.* 317^{b14-18}. Jan Filoponos uważa, iż ten byt w możliwości, może być materią pierwszą (zob. M. Migliori: *Elementi metafisici c teologici...* „Pensamiento” 1979, 35, s. 227, przyp. 20). H. H. Joachim uważa za nieprawdopodobną tezę, że Arystoteles może tu mieć na myśli uprzednio uksz-

Jednak przywołane tu sformułowanie filozoficzne nie jest dla Arystotelesa rozwiązaniem problemu, gdyż sam przyznaje, że „ma to nadzwyczajną trudność”²⁷. Otóż powiedzenie, że substancja w akcie pochodzi od substancji w możności²⁸ wprowadza do rozważanego zagadnienia nicość: jeżeli to nie substancja jest w akcie, tym bardziej nie będzie w akcie według innych kategorii. „Jeśli bowiem nicość miałaby wszystkie określenia w możności, to wynika stąd, że byt, który nie jest określony jest oddzielny, a ponadto czego się ciągle najbardziej obawiali pierwsi filozofowie, że powstawanie jest z nicości uprzednio istniejącej”²⁹. Tak z pewnością nie może być: „skoro to, co niszczy odchodzi w niebyt, niebyt zaś jest nicością”³⁰, stąd pytanie, „to dlaczego wszystko nie zostało zniszczone dawno i doszczętnie”³¹. Nie można odpowiedzieć na to pytanie mówiąc o nieskończoności rzeczywistości, ponieważ dla Arystotelesa „nic bowiem nie jest nieskończonością w akcie, lecz jest w możności, mianowicie do podziału, i dlatego powinna być jedynie ta przyczyna, która nie wyczerpuje się dzięki powstawaniu czegoś coraz mniejszego”³². W związku z tym, pozostaje tylko przyjąć ciągle trwanie podmiotu, dzięki czemu powstawanie jednej rzeczy jest niszczeniem innej i odwrotnie (tj. przejściem od niebytu do bytu i *vice versa*). Wedle mniemania potocznego różnica między powstawaniem i niszczeniem jest w dostrzegalności i niedostrzegalności zmysłowej (318^{b18-19}). Gdy materia zmieni się na dostrzegalną zmysłowo, wówczas mówi się o powstawaniu, gdy zaś na niewidzialną, wówczas jest mowa o niszczeniu (318^{b9-21}). Zgodnie natomiast z prawdą, w świetle postaci gatunkowej czyli formy (*tó eidos*) przy powstawaniu i niszczeniu pewna rzecz jest tą oto substancją (*tóde ti*), aniżeli ciałem prostym³³. Stagiryta wskazuje na różne rodzaje powstawania wedle kategorii, z których tylko powstawanie substancjalne jest absolutne (*haplós*). Jeżeli chodzi o podmiot ciągłego powstawania to Arystoteles uważa, iż jest nim zróżnicowana materia³⁴. To wyjaśnia nie tylko nieustanne powstawanie, ale umożliwia wiele ważnych rozróżnień między powstawa-

tałowaną materię (por. *Aristotle*, dz. cyt., s. 92-93).

²⁷ *O powst. i niszc.* 317^{b18-19}.

²⁸ *O powst. i niszc.* 317^{b23-25}.

²⁹ *O powst. i niszc.* 317^{b28-31}. Por. *Aristotle*, dz. cyt., s. 93-94.

³⁰ *O powst. i niszc.* 318^{a14-15}.

³¹ *O powst. i niszc.* 318^{a17-18}.

³² *O powst. i niszc.* 318^{a19-23}. M. Migliori uważa, iż Arystoteles nicość definiuje przez akt (zob. M. Migliori, wyd. cyt. s. 228).

³³ Por. *O powst. i niszc.* 318^{b32-33}.

³⁴ Por. *O powst. i niszc.* 318^{b35-319^{a1}}, 319^{a18-20}.

niem i niszczeniem oraz między powstawaniem wprost (absolutnym) a powstawaniem jakimś (relatywnym)³⁵, dotyczącym kategorii jakości oraz ilości.

6. Wyjaśnienie przyczyn powstawania i niszczenia. Na początku księgi *II* rozdziału 9 Arystoteles dochodzi do wniosku, że najważniejszymi zasadami rzeczy, które powstają i niszczą są forma i materia. W aspekcie genetycznym są podstawowymi przyczynami, mianowicie przyczyną formalną i materialną, choć w rozważanym aspekcie powinna być wzięta pod uwagę trzecia przyczyna, gdyż do powstania rzeczy te dwie nie wystarczają³⁶. Tą przyczyną jest przyczyna sprawcza.

W kwestii istoty tej przyczyny, Stagiryta wypowiada się następująco: „jedna rzecz jest nieruchoma w każdym czasie, a druga rzecz jest zawsze w ruchu”³⁷. Zatem interesują go dwie przyczyny sprawcze, jedna w nieustannym ruchu, i jest to ruch ciał niebieskich, druga nieruchoma, i jest to Nieruchomy Pierwszy Poruszyciel.

Aby uzasadnić pierwszą z dwóch wymienionych przyczyn sprawczych, to jest ruch ciał niebieskich, Arystoteles posługuje się związkiem czasu i ruchu: „Skoro zaś czas jest ciągły, to ruch musi być ciągły, jeżeli nawet czas nie może być poza ruchem”³⁸. Zatem Filozof wnioskuje, że ruch, który w jakiś sposób go tworzy a czas jest jego miarą, musi być ciągły, tę cechę można przypisać tylko ruchowi okrężnemu: „Tym, co sprawia, że ruch jest ciągły, jest ciało, które się porusza po kole; ruch zaś sprawia czas ciągły”³⁹.

Mimo dobrego wyjaśnienia ciągłości powstawania i niszczenia, pojawia się pewna trudność: „Skoro powstawanie i niszczenie jest w rzeczach nieustannie, twierdzimy zaś, że ruch lokalny jest przyczyną powstawania, zatem jasne jest, że gdy ruch lokalny jest jeden, to nie może powstawać jedno i drugie, ponieważ są to przeciwieństwa. Z natury rzeczy bowiem, to samo i zawsze mające się w ten sam sposób sprawia to samo. Toteż dlatego będzie zawsze powstawanie albo niszczenie.”⁴⁰. Trzeba więc znaleźć ruchy, które

³⁵ M. Migliori uważa, iż Arystoteles proponuje trzy rozwiązania w zakresie przemian (transfornazione) substancjalnych: 1) nazywamy absolutnym powstawanie ze skrajności negatywnej w pozytywną definiując pozytywnonegatywny charakter, a) pod względem formy; b) pod względem materii; 2) nazywamy absolutnym powstawanie, które jest przejściem z rzeczywistości niepostrzeganej w postrzegalną. Bardziej ogólne jest rozróżnienie kategorii, tj. mówimy o powstawaniu absolutnym tylko w przypadku substancji. Ponadto, wewnątrz każdej kategorii mówi się o powstawaniu tylko jeżeli następuje przejście od czegoś negatywnego do czegoś pozytywnego, w przeciwnym przypadku mówi się o ginięciu (zob. M. Migliori, wyd. cyt. s. 228. przyp. 25).

³⁶ Por. *O powst. i niszcz.* 335^{a30-32}. Zatem przyczyna sprawcza pozwala wyjaśnić powstawanie ciał ziemskich i ruch ciał niebieskich, które są wieczne i niczego nie potrzebują do swego istnienia (por. *Aristotle*, dz. cyt., s. 247- 248. zob. również F. Solmsen. dz. cyt. s. 379-389).

³⁷ *O powst. i niszcz.* 318^{a4-5}.

³⁸ *O powst. i niszcz.* 337^{a22-24}

³⁹ *O powst. i niszcz.* 337^{a32-33}.

⁴⁰ *O powst. i niszcz.* 336^{a23-29}.

byłyby wielorakie i przeciwne: jedynie w ten sposób można wytłumaczyć wykluczające się skutki. Zatem przyczyną powstawania i niszczenia nie jest pierwszy ruch lokalny, ale ruch słońca: ono to, poruszając się po ekliptyce, przybliża się i oddala z powodu nachylenia; zbliżanie się powoduje powstawanie, a oddalanie niszczenie⁴¹.

Także ciała proste czyli elementy⁴² naśladują lokalny ruch po kole. „Gdy bowiem z wody powstaje powietrze, z powietrza ogień, a znowu z ognia woda, zatem powiadamy, że powstawanie krąży w koło, gdyż ponownie zawraca”⁴³. To również sprawia, że ruch ten jest ciągły. Ponadto, elementy dążąc do swojego własnego miejsca, nie pojawiają się oddzielnie. „Przyczyną bowiem tego jest przechodzenie [ciał prostych] jednych w drugie. Gdyby bowiem każde pozostawało na swoim miejscu i nie zmieniał się od będącego w pobliżu, to by się już oddzieliło. Zmienia się więc poprzez ruch lokalny, który jest tożsaki. Dzięki temu, że ciała się zmieniają, żadne z nich nie może pozostać w żadnym ustalonym miejscu”⁴⁴.

Według Arystotelesa o prawdziwości tego ujęcia świadczy cykl pór roku: „skoro ruch na niebie jest kolisty, to słońce w ten sposób po kole się porusza, skoro zaś tak, to z tego powodu pory roku powstają po kole i zawierają”⁴⁵. Ponadto koncepcja ta pokazuje pewnego rodzaju równowagę, ponieważ czas powstawania i czas niszczenia są jednakowe⁴⁶.

Z kolei ciągłość ruchu a zatem i powstawania, wywołuje problem konieczności powstawania lub jej braku. Temu zagadnieniu poświęcony jest częściowo rozdział 11 księgi II. Kiedy powstawanie jest konieczne, skoro wiadomo, że nie dotyczy to każdego powstawania? Arystoteles rozważa to w następujący sposób: skoro w ruchach, które są ciągłe, stosownie do powstawania, czy innego rodzaju zmiany, widzimy kolejność bytowania, a mianowicie, że po tym, co *wcześniejsze będzie zawsze* albo *ma być* to, co *późniejsze*, to wyrażenie *będzie zawsze* wskazuje na to, że kiedyś w przyszłości powinno być prawdziwe to powiedzenie, że coś jest z konieczności. Tak więc wedle pierwszego wyrażenia, skoro jest to, co *wcześniejsze*, to musi mu koniecznie towarzyszyć to, co *późniejsze*. Lecz w jakich warunkach jest to możliwe? Otóż na pewno nic w odniesieniu do nieskończonego ciągu linio-

⁴¹ Por. *O powst. i niszc.* 336^{a29-b18}

⁴² „Z materii pierwszej, dzięki działaniu czterech podstawowych przeciwieństw (ciepło - zimno; suchość - wilgoć) rodzą się cztery elementy, które powstają i giną w różny sposób. Z mieszaniny elementów powstają ciała mieszane” (M. Migliori, wyd. cyt. s. 231. zob. również przyp. 42). Por. *O powst. i niszc.* 329^{a24-26}.

⁴³ *O powst. i niszc.* 337^{a4-6}.

⁴⁴ *O powst. i niszc.* 337^{a10-15}.

⁴⁵ *O powst. i niszc.* 338^{b3-5}.

⁴⁶ *O powst. i niszc.* 336^{b9-10}.

wego i ciągu skończonego. Faktycznie, w nieskończonym ciągu liniowym nie istnieje pierwszy składnik, który uzasadniałby konieczność powstawania; natomiast ciągu skończonego również nic można przyjąć, ponieważ to, co jest konieczne jest również wieczyste a zatem nie może należeć do ciągu, który nie jest wieczyste. Tak więc jedynym rozwiązaniem jest powstawanie cykliczne: ono, nawet jeżeli ma jakiś początek, to jest wieczyste. W tym przypadku ciąg staje się konieczny, o czym świadczą na przykład pory roku, które powtarzają się zawsze w taki sam sposób. Mimo to w rzeczywistości jest zasadnicza różnica: rzeczy, których substancja będąca podłożem ruchu jest niezniszczalna, będą odnawiać się jako te same numerycznie, albowiem ruch odpowiada temu, co się pomsza. Te natomiast rzeczy, których substancja jednak niszczy się, nie odnawiają się jako te same numerycznie, lecz konieczne jako rzeczy tego samego gatunku⁴⁷.

Arystoteles w wyjaśnianiu przyczyn powstawania i niszczenia nie ogranicza się do jednej przyczyny sprawczej jaką jest mch słońca, nieba i stałych gwiazd. Lecz chcąc uniknąć wyjaśnienia w nieskończoność, wskazuje on, na Pierwszego Nieruchomego Poruszyciela Boga (*ho theós*), jednego, niezrodzonego i niezmiennego, który jest zawsze⁴⁸, będącego także przyczyną sprawczą działającą bezpośrednio i w sposób celowy, powodującą nieustanne powstawanie, dążąc w ten sposób do tego, co lepsze, to jest do bytu. Przyczyna materialna jest niezbędną dla zrozumienia powstawania i jego ciągłości, natomiast przyczyna celowa⁴⁹ sprowadzona jest do przyczyny formalnej, ponieważ w trakcie powstawania utożsamia się ona z formą rzeczy do której należy powstawanie zgodne z daną naturą.

Ponadto, samo powstawanie i niszczenie są przyczynami przygodności w świecie podksiężycowym.

Na marginesie niniejszych rozważań warto zasygnalizować, że Arystoteles wymienia trzy zasady powstawania i niszczenia: *materię, formę i brak*⁵⁰ (*Met.* 1070^{bl5-20}). Lecz ponieważ brak nie jest bytem działającym ani doznającym, zatem nie jest jedną z przyczyn powstawania i niszczenia. Stagiryta

⁴⁷ Por. *O powst. i niszc.* 337^{a34}-338^{bl7}. Zob. również M. Migliori, wyd. cyt., s. 232-233

⁴⁸ Por. *O powst. i niszc.* 337^{a17-20}, 336^{b31-32}

⁴⁹ Arystoteles zwraca uwagę na to, że „przyczyna celowa nie jest zdolna do działania. Dlatego zdrowie nie jest zdolne do działania chyba, że w przenośni.” (*O powst. i niszc.* 324^{bl14-15}. Zob. również T. Czeżowski: *Sak powstało zagadnienie przyczynowości*. Wilno 1933, s. 34. oraz Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przekł. zbiorowy, przypisy I. Krońska, wstęp K. Leśniak. Warszawa 1968, s. 273. M. Bunge: *O przyczynowości*, tłum. S. Amsterdamski. Warszawa 1968. s. 48, autor uważa, iż przyczyna sprawcza i celowa są powodami stawania się).

⁵⁰ Por. Fr. Gabryl: *Filozofia przyrody*. Kraków Warszawa 1910. s. 85-86. Niektórzy uważają, iż jeżeli uwzględnimy przyczynę sprawczą jako zasadę zewnętrzną, to razem zasad jest cztery (por. M. A. Krąpiec, T. A. Żelcznik: *Arystotelesa koncepcja substancji*. Lublin 1966, s. 207, oraz M. A. Krąpiec: dz. cyt., s. 157-158. Zob. również R. Porawski. M. Wesoły: *Z arystotelesowego słownika filozofii (IV)*. „Meander” 1979, XXXIV, 10. s. 533-534).

w traktacie twierdzi, że jednym z dwóch przeciwieństw jest brak (*he steresis*), z czego wynika, iż nie może on być czymś pośrednim, gdyż jest niczym' (*udén*).

EWA BOROWIECKA

WŁADYSŁAW TATARKIEWICZ W HISTORII KULTURY

Władysław Tatarkiewicz. *W siedemdziesięciolecie I wydania „Historii filozofii”*. Materiały pokonferencyjne pod red. Czesława Głombika. Katowice, Wydawnictwo Gnome, 2003, 145 s.

21 listopada 2001 roku w Uniwersytecie Śląskim w Katowicach odbyła się konferencja poświęcona Władysławowi Tatarkiewiczowi w siedemdziesięciolecie pierwszego wydania jego *Historii filozofii*. Konferencję zorganizowały Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego oraz Komisja Filozofii i Socjologii Oddziału Polskiej Akademii Nauk w Katowicach. Materiały konferencji, zredagowane przez profesora Czesława Głombika, zostały wydane w Katowicach w 2003 roku i złożyły się na interesującą książkę.

Pierwszą część książki stanowią przemówienia powitalne wygłoszone przez prof. dr hab. Tadeusza Sławka, rektora Uniwersytetu Śląskiego, dr inż. Zbigniewa Bojarskiego, prezesa oddziału Polskiej Akademii Nauk w Katowicach i ks. abp. dr Damiana Zimonia, metropolitę katowickiego. Wymienieni mówcy podkreślili doniosłość pojawienia się *Historii filozofii* w polskiej kulturze, jej od siedemdziesięciu lat stałą w niej obecność. Zwracali uwagę na naukową rzetelność Tatarkiewicza i jego wielką erudycję filozoficzną.

Referaty wygłoszone na konferencji zostały w omawianej książce umieszczone w dwóch działach: *Władysław Tatarkiewicz jako autor „Historii filozofii”* oraz *Władysław Tatarkiewicz jako filozof, historyk filozofii i uczony*. W tych dwóch działach znajdujemy wiele interesujących wypowiedzi.

Pierwszą ich grupę stanowią prace odnoszące się do życia i pracy Władysława Tatarkiewicza, m.in. do jego działalności dydaktycznej. Krzysztof Tatarkiewicz pisze: *Co wiem o powstaniu „Historii filozofii”* ? (s. 19-23). Bronisław Dembowski: *Wspomnienia uczestnika seminarium prowadzonego przez prof. Tatarkiewicza w latach 1947-1950* (s. 24-39). Drugi z tych tekstów zawiera także informacje dotyczące sytuacji politycznej i ideologicznej, w której Tatarkiewicz znalazł się po drugiej wojnie światowej i która spowodowała jego odsunięcie od pracy dydaktycznej. Wiadomości na ten temat znajdujemy także w artykule Bronisława Burlikowskiego: *Władysław Tatarkiewicz o pisaniu historii filozofii - spory z lat pięćdziesiątych* (s. 111-119).

Informacje dotyczące intelektualnej biografii Tatarkiewicza mamy jeszcze w artykule Czesława Głombika: *Polscy nauczyciele Władysława Tatarkiewicza* (s. 138-146), wiadomości zaś dotyczące przyjęcia przez filozofów *Historii filozofii* w pracy Stanisława R. Bryła: *Władysława Tatarkiewicza „Historia filozofii” w opinii pierwszych recenzentów* (s. 52-60). O poprzednikach Tatarkiewicza na polu badań z historii filozofii pisze w tomie Stanisław Borzym: *O historii filozofii w Polsce do dzieła Władysława Tatarkiewicza włącznie* (s. 46-51).

Artykułem, którego autor ocenia *Historię filozofii* w sposób najbardziej zasadniczy, rzeczowy i gruntowny jest Zbigniewa Kuderowicza: *Czy „Historia filozofii” Władysława Tatarkiewicza należy do humanistyki rozumiejącej?* (s. 40-45). Kuderowicz konkluduje, po pierwsze, że „Tatarkiewicz przyznawał się (...) do powinowactwa z dążeniami humanistyki rozumiejącej, która postuluje sztukę interpretacji wytworów kultury na podstawie kryteriów funkcjonujących w epoce, w jakiej one powstały. Rozumienie ustala zarazem uniwersalny sens dawnych systemów jako prób uchwycenia całości świata, a zarazem wytyczenia granic ludzkiego poznania. Dlatego *Historia filozofii* Tatarkiewicza może być uważana za rezultat interpretacji rozumiejącej, która legitymuje się w swym rodowodzie nazwiskami Diltheya, Schelera, Bergsona czy Sprangera” (s. 43). Po drugie, Kuderowicz dostrzega w *Historii filozofii* Tatarkiewicza przezwyciężenie dylematu: historia filozofów czy historia zagadnień? Historia filozofii w jego ujęciu jest historią filozofów, a zarazem jest historią zagadnień i twierdzeń filozoficznych (s. 42). Po trzecie, ważnym stwierdzeniem Kuderowicza jest pogląd, że ujęcie typologiczne w historii filozofii skojarzone z zasadą pluralizmu pozwoliło wyminąć relatywizm. Podobną tendencję do uniknięcia relatywizmu przez typologię i pluralizm można też dostrzec u Diltheya, co pozwala autorowi stwierdzić, że „powiązanie zasady pluralizmu z budowaniem typologii w kontekście sprzeciwu wobec relatywizmu wydaje się znamienne dla humanistyki rozumiejącej” (s. 44).

W tomie są jeszcze dwa bardzo ważne artykuły: Władysława Stróżewskiego *O bezwzględności wartości* oraz Jacka J. Jadackiego *Metodologia w ujęciu Władysława Tatarkiewicza*. Stróżewski referuje poglądy Twardowskiego przeciwko nauce o istnieniu prawd względnych, rozważania Tatarkiewicza o bezwzględności dobra oraz wypowiedzi Ingardena na temat sposobu istnienia wartości estetycznych (piękna). Myśliciele ci występowali przeciwko relatywizmowi i subiektywizmowi. Pod koniec pracy autor artykułu pisze: „W niniejszym odczycie chodziło mi nie tylko o przedstawienie sprawy bezwzględności wartości, ale i o przypomnienie naszych wielkich filozofów, którzy o nią walczyli” (s. 76).

W artykule Jadackiego zebrane zostały uwagi Tatarkiewicza w kwestiach metodologicznych. „Ujęcie problematyki metodologicznej, które znajdujemy u Tatarkiewicza, wydaje się zasadniczo jak najtrafniejsze” (s. 89) - pisze autor artykułu i dodając, że niektóre motywy przewodnie tej metodologii były oryginalne i nowatorskie.

W omawianym tomie są ponadto obecne dwie wypowiedzi gości zagranicznych: Vladimira Lesko *Historia filozofii Tatarkiewicza i Słowacja* (s. 61-64), oraz Jana Zouhara *O filozoficznych stosunkach czesko-polskich* (s. 125-130).

Nie wymieniłam dotąd czterech interesujących artykułów, których umieszczenie w omawianym tomie wydaje się jednak problematyczne. Są to prace: Józefa Bańki *Estetyka Plotyna w ujęciu Władysława Tatarkiewicza* (s. 90-104), Mirosławy Błaszczak-Wacławik *Władysława Tatarkiewicza droga przez Bergsona wską filozofię i estetykę*, Andrzeja Murzyna *Uwagi Władysława Tatarkiewicza o Johannie Friedrichu Herbarcie* (s. 120-124), oraz Tomasza Grygiela *Zatrzymywanie czasu przez sztukę* (s. 131 -137). Prace te traktują odpowiednio o Plotynie, Bergsonie, Herbarcie i pewnej funkcji sztuki i przeżycia estetycznego. I chociaż autorzy cytują Tatarkiewicza lub ich artykuły powstały z inspiracji filozofa, o nim samym mówią niewiele.

Sesja poświęcona Tatarkiewiczowi, która zaowocowała omawianą książką, nie była w Uniwersytecie Śląskim jedyną, ani pierwszą sesją poświęconą polskiej filozofii. Poprzednie zebrania poświęcone były Konstantemu Michalskiemu i Janowi Legowiczowi. Uniwersytetowi Śląskiemu i personalnie profesorowi Czesławowi Głombikowi należy pogratulować troski o pamięć o polskiej tradycji filozoficznej i kultywowania cennego dorobku naszej myśli filozoficznej. Można mieć nadzieję, że efektami tych prac będą kolejne ważne i ciekawe książki.



BOHDAN CHWEDEŃCZUK

WAŻNA KSIĄŻKA O AJDUKIEWICZU

Anna Jedynak: *Ajdukiewicz*. Warszawa, Wiedza Powszechna, 2003, 268 s.

Mam przed sobą książkę Anny Jedynak o Kazimierzu Ajdukiewiczu. Jedynak *popularyzuje* poglądy Ajdukiewicza, inaczej nie publikowałaby w serii „Myśli i ludzie”, a jest to popularyzacja w wydaniu przednim.

Trudny to gatunek pisarstwa. Statystyczny wyraz jego trudnościom daje sytuacja piśmiennictwa polskiego: rzesza naukowców i paranaukowców idzie w grube tysiące, a popularyzatorów wybitnych jest garstka. Przyczyn tej sytuacji upatruje się zwykle w „czynniku ludzkim”, po stronie popularyzatorów i po stronie odbiorców. Trudno o jednych i o drugich - słyszymy - człowiek kompetentny bowiem, a zarazem zdolny do wyłożenia wiedzy fachowej postronnym to rzadki zwierz, zaś czytelnik wyrobiony umysłowo i motywowany do współpracy z popularyzatorem nie występuje na tyle często, by warto było brać się za tę robotę.

Istnieje tymczasem czynnik nieczęsto dostrzegany, a kluczowy: *jakość* tworzywa podlegającego popularyzatorskiej obróbce. To, co dobrze obmyślane, co rzetelne semantycznie, czyli powiązane ostatecznie z mową codzienną, co zorganizowane wedle prawideł logiki, co adresowane do rzeczywistości, to daje się spopularyzować, bo jest w istocie popularne. Leży na moim biurku książeczka *Co to jest teoria względności* autorstwa wybitnych fizyków rosyjskich, Landaua i Rumera, udostępniająca każdemu, kto mówi po polsku, tę rzekomo nieintuicyjną teorię.

Popularyzowanie filozofii nastęrcza trudności związanych swoiście z tą dziedziną: albo się tego nie da spopularyzować, bo werbalizm można przerobić co najwyżej na inny, albo nie warto tego popularyzować, chyba że z niewdzięcznym zamiarem odsłaniania banałów lub pomysłów bez pokrycia. Istnieje szczęśliwie jeszcze jeden rodzaj prac filozoficznych - rzeczy zasługujące na popularyzację, bo objaśniające świat, lub przynajmniej na tyle atrakcyjne co do języka, myśli i wyobraźni, by dostarczać wyszukanej rozrywki umysłowej.

Twórczość filozoficzna Kazimierza Ajdukiewicza należy do tej kategorii. Ajdukiewicz miał tę cechę - w dzisiejszej filozofii polskiej śladową, a w światowej nieczęstą - że brał za pióro tylko wtedy, gdy miał coś od siebie do powiedzenia. To zaś, co miał do powiedzenia, jest nie do pominięcia

- gdy się człowiek zastanawia nad pytaniami Ajdukiewiczowskimi, czyli

fundamentalnymi - wzbogaca bowiem nasze rozumienie ważnych stron rzeczywistości. Tok natomiast pracy badawczej i jej wyniki znajdują w pismach myśliciela wzorowy wyraz. (W tej ostatniej ocenie, choć trudno ją inaczej wysłowić, jest coś niestosownego: Ajdukiewicz nie musiał się nagiąć do danych mu z zewnątrz wzorów; on je współtworzył.)

Popularyzacja filozofii Ajdukiewicza, dokonana przez Annę Jedynak, właśnie dlatego, że jest - powtarzam ocenę - wyborna, pozwala dostrzec rzecz organicznie związaną z popularyzowaniem filozofii, bo związaną z naturą filozofii. (Biorę się z wahaniem do przedstawienia tego, o co mi chodzi, bo nie mam na to miejsca. Poprzestanę więc na sugestii, wspierając się metaforą.)

Są rzeczy, które da się wyłożyć od zera, od samego początku. Matematyki uczą w przedszkolach, a nawet wcześniej; podobnie, muzyki czy tańca. *Filozofia* nie ma własnych początków, *jest od razu w środku*. Początki filozofii są niefilozoficzne: mity, religie, ludowe kosmogonie, psychologię i przyrodoznawstwa, moralizatorstwa, wyobrażenia polityczne - oto źródła, z których wypływa. A koniec filozofii? Ma je dwa - dwa końce: albo wygasa, bo przechodzi w niefilozofię, w naukę, w praktykę społeczną, w akcję polityczną, albo się wyradza, bo żywi się sobą samą (Georg Lichtenberg: „Boże, nie pozwól mi tylko napisać książki o książkach”).

Książka Anny Jedynak ilustruje to położenie filozofii. Autorka nie schodzi poniżej pewnego poziomu dostępności opisu poglądów Ajdukiewicza nie dlatego, że nie potrafi zrozumieć ich wyłożyć, lecz dlatego, że nie może tego zrobić. Popularyzacja, której dokonuje, zakłada czytelnika, który ma za sobą inne popularyzacje: wie coś o języku, o nauce, włada logiką, czyli stosuje, ale też rozpoznaje jej reguły; ma podstawowe obycie z filozofią.

Mamy oto człowieka, który nie słyszał o Kazimierzu Ajdukiewiczu. Zachęcony notką na okładce, nabywa książkę Anny Jedynak i zabiera się do lektury. Powinien ją przeczytać co najwyżej przez dwa posiedzenia. Najpierw jednak nawiązuje pierwszy kontakt z książką - kartkuje, przegląda, to i owo czyta. Wszystko, co o nim założyliśmy, pozwala wnosić, że pierwszy kontakt daje mu obraz czy raczej wycucie rangi dorobku Ajdukiewicza, rangi jego problematyki, nowoczesności sposobu do niej podejścia, powagi myśli badawczej. Czy można pytać w filozofii o coś ważniejszego niż o to, jak działa język jako narzędzie poznania i środek zapisu jego wyników, niż o to, czy istnieje świat, niż o to, co wystarcza, by mieć o nim wiedzę, niż o to, jakie są rodzaje wiedzy, niż wreszcie o to, co trzeba, żeby sensownie żyć?

Część pierwsza książki obrazuje Ajdukiewiczowską filozofię języka i sprzężoną z nią teorię poznania. Autorka przedstawia dyrektywalną koncepcję znaczenia, a robi to tak, że naszemu hipotetycznemu czytelnikowi daje adekwatny jej obraz, zaś człowiek z nią obyty, jak piszący te słowa, otrzy-

muje repetytorium, ożywiające i porządkujące zdeponowane gdzieś w głowie treści. Omówienie zaś radykalnego konwencjonalizmu Ajdukiewicza ma poza przejrzystym jego wykładem, kto wie, czy nie ważniejszy walor - pokazuje bezkompromisową postawę Ajdukiewicza, który pod wpływem własnych przemyśleń i krytyki zewnętrznej rozstał się, można przypuszczać, z ulubionym dzieckiem. (Nb., Anna Jedynak będzie utrzymywała w najciekawszym dla mnie paragrafie książki, w paragrafie *Empiryzm czy meta-konwencjonalizm?*, że w istocie nie doszło do tego rozstania: „konwencjonalizm, zarzucony na poziomie przedmiotowym, przeniósł się na metapoziom. Od wyboru języka zależeć ma już nie prawdziwość zdań o świecie, lecz prawdziwość zdań o języku jako narzędziu poznania”).

Osobny rozdział poświęca Autorka badaniom ściśle naukowym Ajdukiewicza - a więc takim, w których założenia i predylekcje filozoficzne stanowią co najwyżej tło lub oprawę dekoracyjną - nad językiem, badaniom dotyczącym składniowej sensowności wyrażań. Ajdukiewicz dążył mianowicie do podania ogólnych kryteriów spójności syntaktycznej, a zadanie to realizuje - dowiadujemy się - „jego gramatyka kategoryalna, historycznie pierwsza gramatyka czysto syntaktyczna, oparta wyłącznie na strukturalnych własnościach wyrażań i dostarczająca skutecznych narzędzi analizy spójności”.

W dorobku Ajdukiewicza największe wrażenie sprawia na mnie jego droga prowadząca od standardowego dualizmu rozumu i zmysłów do radykalnego empiryzmu, od języka z bogatym udziałem wiedzy apriorycznej do języków, w których „cała wiedza może mieć charakter empiryczny”. Ajdukiewicz w ogóle łączył w sobie dwie przeciwstawne dyspozycje umysłu - dyspozycję do poszanowania dorobku przodków, a więc umiar i zachowawczość, ze śmiałością radykała i nowatora. Być może źródłem tego rzadkiego połączenia jest zwyczajnie racjonalizm: iść tam, dokąd prowadzi badanie, przyjmować to, co uzasadnione. (Być może, choć wyjaśnienie to wydaje mi się „za krótkie”.) W każdym razie, gdzie inni z biegiem lat, siłą procesu biologicznego, okopują się na oswojonych pozycjach, on używał wyobraźni, wdrażał nowe sposoby widzenia, proponował nowe podejście do starych problemów (świadczy o tym *Logika pragmatyczna*, rozważania nad racjonalnością zawodnych sposobów wnioskowania czy uwaga rzucona na zakończenie odczytu z roku 1961, by przyjrzeć się zagadnieniu asercji „z behawiorystycznego punktu widzenia”). Książka Anny Jedynak w jej najlepszym moim zdaniem rozdziale o poznawczej roli języka pokazuje tę drogę myśliciela.

Ową dwoistość natomiast postawy Ajdukiewicza ukazuje rozdział poświęcony jego poglądom metafizycznym - krytyki idealizmów, a obrony realizmu, a więc stanowiska, by tak rzec, naturalnego i tradycyjnego dokonuje

Ajdukiewicz nietradycyjnymi środkami, używając własnych wyników, odwołując się do twierdzenia Godła, sięgając do ontologii Leśniewskiego.

Książka Anny Jedynak przynosi też omówienie poglądów metodologicznych Ajdukiewicza, jego poglądów etycznych (z godnym uwagi artykułem *O sprawiedliwości*) oraz poglądów metafizycznych, a także jego stanowiska w żywo obchodzącej go sprawie nauczania logiki i filozofii w średnim i wyższym szkolnictwie. Na zakończenie dostajemy informację o uczniach i kontynuatorach filozofa, kalendarium jego życia i twórczości oraz bibliografię jego prac. Drugie tyle bez mała objętości książki zajmuje, zgodnie z założeniem serii, przemyślany wybór pism jej bohatera. (Przemyślany, choć, jak zwykle z wyborami, można by go przemyśleć nieco inaczej.)

Przeczytałem zatem omal jednym tchem książkę o poglądach i wynikach badawczych wielkiego filozofa i uczonego, kompetentnie je omawiającą. Co więcej, przeczytałem książkę dynamiczną, jak dynamiczne jest ludzkie życie, co dopiero, twórcze ludzkie życie - dynamiczną, bo pokazującą ewolucję myśli Ajdukiewicza, jej napięcia, jej miejsca wielkie i słabe. Co więcej, przeczytałem książkę, której autorka nawiązuje równorzędną wymianę myśli z Ajdukiewiczem, komentuje, wypowiada wątpliwości, zgłasza uwagi krytyczne. Przeczytałem więc godną polecenia, ze wszech miar godną polecenia książkę.

Pora na trochę dziegciu. Oto garść wybranych uwag krytycznych różnego kalibru. Wszystkie poprzedza klauzula: „gdyby o mnie chodziło ...”.

Starałbym się mianowicie dać na zakończenie syntetyczny obraz całej filozofii Ajdukiewicza, pokazujący jedność jego podstawowych dążeń (Bergson nie bez racji mówił, że wielki filozof wypowiada w istocie tylko jedną myśl).

Omówienie Ajdukiewiczowskiego ujęcia praw logiki jako zdań empirycznych, oraz tego, jak Ajdukiewicz uchyla zgłaszające się w tym kontekście niebezpieczeństwo błędnego koła (s. 40), uzupełniłbym informacją, że analogicznym rozwiązaniem posłużył się odpierając sceptycyzm (w artykule *O stosowaniu kryterium prawdy* oraz w paragrafie *Sceptycyzm i jego odparcie z Zagadnień i kierunków filozofii*).

Dałbym, tak jak autorka, uwagi krytyczne o skuteczności Ajdukiewicza refutacji idealizmu transcendentnego, ale starałbym się też o znalezienie zastrzeżeń wobec jego krytyki idealizmu Berkeleyowskiego.

Mówiłbym o *empirystycznym*, nie zaś *empirycznym* kryterium znaczenia (s. 113). Nie mówiłbym natomiast ani o *zasankcjonowanych* aksjomatach (s. 55), ani o *zasankcjonowanych* regułach sensu.

Na miejscu wydawcy natomiast, należącego skądinąd do nielicznych, co podtrzymują dobre tradycje polskiego edytorstwa powojennego, rozwijałbym imiona - w każdym razie, gdy występują po raz pierwszy - to zaś poz-

woliłoby uniknąć niezbyt przystojnego współwystępowania na sąsiednich stronach Alfreda Tarskiego z E. Husserlem (a niezależnie od współwystępowania, lepiej coś przejąć od Husserla czy od Edmunda Husserla niż od E. Husserla; zob. s. 24-25).

O krytycznych uwagach Anny Jedynak skierowanych do Ajdukiewicza ujęcia zdań analitycznych (s. 46-47) oraz do jego empirystycznej koncepcji znaczenia (s. 50-52) powiem tylko tyle, że budzą moje wątpliwości; tyle i nie więcej, bo nie mam pewności, że moje wątpliwości są trafne.

PAWEŁ S. CZARNECKI

U PODSTAW ETYKI

M. Posenko (red.): *Osnovy etickich znanii*. Sankt-Petersburg 2002, 224 s.

Etykę postrzega się niekiedy jako dyscyplinę akademicką oderwaną od problemów praktycznego życia i dla przeciętnego człowieka mało użyteczną. Winę za ten stan rzeczy ponoszą częściowo sami etycy, dla których wysoce abstrakcyjne kwestie różnorodnych systemów etycznych okazują się często ważniejsze niż rzeczywiste problemy etyczne, wyznaczające przecież w gruncie rzeczy sens tychże systemów. Trudno wszakże nie zgodzić się ze stwierdzeniem, iż prawdziwą - jeśli wolno tak powiedzieć - przyczyną twierdzeń etycznych są realne problemy i konflikty, na jakie każdy człowiek natrafia w działaniu. Od początku istnienia cywilizacji europejskiej filozofowie starali się znaleźć uniwersalne sposoby rozwiązywania tych konfliktów, odrzucając jednocześnie wszystkie rozstrzygnięcia, jakie w filozofii powzięto uprzednio. Krytycyzm jest ponoć tą cechą kultury europejskiej, dzięki której kultura ta w pewnym sensie góruje na innymi kulturami i pretenduje do miana kultury uniwersalnej, jednak z całą pewnością żaden ze składników tej kultury, również filozofia, nie może składać się wyłącznie z krytykowania tego, co już zostało powiedziane. Niestety, czytając publikacje z dziedziny etyki nazbyt często odnosi się wrażenie, że autorzy tych publikacji w znacznym stopniu (choć bardzo rzadko całkowicie) zatracili ów specyficzny „zmysł etyczny”, pozwalający nawet w najbardziej szczegółowych i subtelnych rozumowaniach dostrzegać rzeczywiste problemy etyczne.

Z tego powodu każda publikacja, która owej modnej wśród filozofów skłonności do abstrakcji i niechęci do konkretności nie ulega, zasługuje na uznanie. A z taką właśnie sytuacją mamy do czynienia w *Osnovy etickich znanii*. Niezależnie od tego, czy rozważania dotyczą historii systemów etycznych czy współczesnych zagadnień etyki zawodowej, rozważania te skierowane są zawsze do kogoś, do jakiegoś konkretnego odbiorcy, czytającego tekst z punktu widzenia pewnej konkretnej sytuacji. Różnica pomiędzy książką rosyjskich autorów a podręcznikami etyki wydawanymi na zachodzie jest zauważalna na pierwszy rzut oka. W poszczególnych rozdziałach wyczuwa się zarówno obecność filozofa przekazującego pewną treść, jak i obecność czytelnika, który dla autora staje się partnerem swego dialogu

zawierającego odniesienia i symbole nie wyrażone wprost, jednak dla obydwu uczestników dialogu jasne i zrozumiałe.

Chodzi tu, rzecz jasna, o sytuację we współczesnej Rosji, która sprawia, że porównując *Osnovy etickich znanii* z podręcznikami zachodnimi odnosi się wrażenie, iż praca ta należy niemalże do innej, odległej w czasie epoki historycznej. Książka ta nie przestaje, rzecz jasna, być podręcznikiem etyki i nie zawiera np. analiz stanu moralności społeczeństwa rosyjskiego ani niczego, co nie mogłoby znaleźć się także w jakimkolwiek innym podręczniku etyki roszcującym sobie prawa do miana podręcznika uniwersalnego i równie użytecznego w każdym miejscu na ziemi (wyjątkiem może być jedynie rozdział poświęcony historii etyki w dawnej Rusi). W podręczniku tym znajduje się wszystko to, co powinno znajdować się w każdym dobrym podręczniku etyki: rozdział poświęcony definicji etyki, część poświęconą historii systemów etycznych oraz część traktującą o bardziej szczegółowych problemach (przy czym również tutaj wybór treści jest dość „klasyczny”). Jednakże pomimo wszystkich owych absolutnie klasycznych lub nawet szablonowych cech (określenie „szablonowy” rozumieć tu należy w sposób pozytywny, jako wyraz uznania dla przejrzystości treści) czytając tekst nie sposób uwolnić się od wrażenia, że jest to książka o etyce potrzebnej obecnie w Rosji. Zarówno autorzy, jak i - co z punktu widzenia autorów wydaje się zapewne rzeczą oczywistą - potencjalni czytelnicy mają świadomość głębokiego kryzysu, jakemu w Rosji podlega, choć prawdopodobnie nie wszędzie i nie we wszystkich wymiarach, zwłaszcza sfera moralności. Świadomości tej zaś towarzyszy inna świadomość o fundamentalnym znaczeniu dla przezwyciężenia owego kryzysu: Jeżeli moralność ma być rzeczywiście moralnością, a nie jedynie wiedzą o tym, jak należy postępować, podczas gdy w rzeczywistości postępuje się zupełnie inaczej, i jeżeli etyka ma przyczynić się do przezwyciężenia obecnego kryzysu, to musi to być etyka żywa, wyrastająca, mówiąc nieco literacko, wprost z życia, nie zaś z dzieł wielkich filozofów przeszłości. W szczególności nie może to być etyka importowana z Zachodu i tworzona przez filozofów wykształconych i ukształtowanych w świecie diametralnie różnym od tego, który ukształtował współczesną Rosję. Zrozumienie konieczności ożywienia etyki lub też „rozpoczęcia etyki od nowa” (jak wiadomo, w historii filozofii przeświadczenie, iż filozofię trzeba zacząć od nowa, przynosiło zawsze ciekawe rezultaty) wydaje się stanowić trudną do przecenienia korzyść, jaką wynosi się z lektury *Osnovy etickich znanii*.

Przy lekturze każdego podręcznika poświęconego zagadnieniom filozoficznym uzasadnione staje się pytanie, na ile autorowi udało się osiągnąć zasadniczy cel, jaki realizować winien przyzwoity podręcznik, a więc wprowadzić czytelnika w arkana danej dyscypliny, na ile zaś - dążąc do owego

oczywistego celu, zawarł on w podręczniku własne poglądy i przemyślenia, z którymi mało kto mógłby się zgodzić bez zastrzeżeń. Nie chodzi przy tym bynajmniej o samą obecność tego typu subiektywnych ocen, lecz o kwestię, czy owe oceny i opinie zawarte zostały w tekście z rozmysłem i czy czytelnik został należycie poinformowany, iż nie należą one do poglądów powszechnie podzielanych (zagadnienie, czy takie poglądy w ogóle istnieją, jest tu sprawą odrębną). Prawdopodobnie niewielu filozofów zgodziłoby się, że rozważania na temat zaginionej cywilizacji Atlantydy należą do podstawowego kanonu wiedzy filozoficznej, a mimo to tego typu wynurzenia w jednym z polskich podręczników filozofii się znalazły.

Osnowy etickich znanii żadnych intelektualnie ryzykownych interpretacji nie zawierają i - wobec tego, co zostało powiedziane powyżej - byłoby co najmniej niepokojące, gdyby je zawierały. Książka napisana została w sposób zwięzły, lecz zwięzłość ta wynika z odrzucenia wszystkiego, co w podręczniku etyki nie jest bezwzględnie konieczne. Biorąc pod uwagę fakt, że autorzy przedstawiają w zasadzie wszystko, co o etyce powinien wiedzieć przeciętny student filozofii (pod warunkiem, rzecz jasna, że będzie znał całą treść podręcznika, w przeciwnym razie jego wiedza będzie niekompletna), powiedziec można wręcz, że bardziej zwięzłe przedstawienie materiału byłoby rzeczą niemożliwą i groziłoby zniekształceniem przekazywanych treści.

Pozornie ze stwierdzenia tego wynika także, że w książce nie miało prawa znaleźć się nic, co nie znalazłoby się także w każdym innym podręczniku etyki (o ile byłby to podręcznik dobry). Konkluzja taka wydaje się jednak zbyt pochopna. Ostatecznie nawet charakteryzując najbardziej znane i wpływowe systemy filozoficzne nie sposób całkowicie wyzbyć się własnych przekonań i opinii na temat tychże systemów. Autorzy nie dokonują więc rzeczy niemożliwej i chociaż sama selekcja materiału i sposób, w jaki materiał ów został wyłożony, robi wrażenie prawdziwej dydaktycznej maestrii, to jednak w tekście wyraźnie widoczny jest poziom czysto „filozoficzny”, na którym autorzy przestają być nauczycielami filozofii wyjaśniającymi czytelnikowi poglądy innych filozofów i sami stają się filozofami, którzy cudze poglądy poddają pod własny osąd.

Czy jednak sama obecność owej odautorskiej, subiektywistycznej niejako warstwy ujmuje podręcznikowi wartości? Po przeczytaniu podręcznika nie sposób mieć wątpliwości, że tak nie jest, o wiele trudniejsze zaś okazuje się ustalenie, dlaczego tak nie jest. W publikacji tej mamy do czynienia z co najmniej czterema rodzajami ocen, za które odpowiedzialność biorą na siebie sami autorzy. Są to przede wszystkim poglądy dotyczące zadań, celów i sensu uprawiania etyki jako refleksji o moralności (w odróżnieniu od etyki jako historii rozważań o moralności). Po drugie, w tekście występują interpretacje i oceny poglądów innych filozofów. Po trzecie - i to być może jest najistot-

niejsze z punktu widzenia czytelnika spoza rosyjskiego kręgu językowego - spotykamy w tekście, zwłaszcza w drugiej jego części, wypowiedzi dotyczące sytuacji w Rosji i zadań, jakie w tej sytuacji ma do spełniania etyka. Po czwarte wreszcie, są to uwagi dotyczące kondycji człowieka w ogóle, przy czym na podkreślenie zasługuje fakt, że autorzy z równą łatwością mówią o człowieku w sposób najbardziej abstrakcyjny, jako o pewnym bycie poszukującym sensu swego istnienia i zmierzającym do określenia własnej tożsamości, co o człowieku istniejącym poprzez nieskończoną ilość prozaicznych, konkretnych sytuacji rodzących nieskończoną ilość problemów, które również wydawać się mogą banalne i prozaiczne. Sztuką jest dostrzeżenie w owych prozaicznych sytuacjach człowieka, który z powodu owej prozaiczności sam bynajmniej „bytem prozaicznym” się nie staje - jeszcze większą sztuką zaś jest mówienie o tym tak, aby ową świeżość patrzenia na człowieka (którą być może należałoby uznać za odrębną cnotę moralną - nie wydaje się to wcale nieuzasadnione) przekazać czytelnikowi. Autorzy *Osnowy etickich znanii* sztukę tą posiedli w stopniu mistrzowskim.

Wracając do pytania, czy formułowane przez autorów oceny stanowią wadę publikacji czy też jej zaletę, powiedzieć można, że ostateczny werdykt zależy od oczekiwań, jakie wobec tego rodzaju książki zgłasza czytelnik. Ktoś, kto poszukuje wyłącznie informacji o faktach historycznych, może tu oczywiście znaleźć to samo, co można znaleźć w różnego rodzaju leksykonach i encyklopediach filozoficznych, jednak dla osób poszukujących suchych informacji najlepszym rozwiązaniem byłoby sięgnięcie właśnie do leksykonu. *Osnowy etickich znanii* przeznaczone są natomiast dla czytelnika, który poza znajomością zagadnień o charakterze technicznym, takich jak aparatura pojęciowa czy historia etyki, pragnie zyskać widzę o tym, jaki jest sens uprawiania etyki. Dlatego też podręcznik etyki, który poza wiedzą o faktach historycznych i znajomością podstawowej terminologii umożliwiałby zrozumienie, czym jest etyka i z jakich powodów zajmowanie się nią ma sens, nie może obejść się bez owej „subiekty wistycznej” warstwy, dzięki której informacje o faktach przestają być jedynym celem, a stają się środkiem do celu. W *Osnowy etickich znani* i odautorski komentarz jest zresztą wyraźnie oddzielony od partii tekstu zawierającego charakterystykę różnorodnych poglądów problemów etycznych i nawet nienawykły do zachowywanie stałej czujności czytelnik nie musi obawiać się, że zostanie wprowadzony w błąd.

Osnowy etickich znanii są bez wątpienia pracą oryginalną, jednak nie jest to ten rodzaj oryginalności, jaki mamy na myśli mówiąc np. o oryginalnych poglądach lub oryginalnych dokonaniach. Oryginalność ta jest raczej pewną odmianą unikatowości i nie tkwi w sposobie, w jaki książka została napisana, lecz w sposobie patrzenia na zagadnienia etyki i sposobie mówienia o nich.

Podobnie bowiem jak istnieją różne style pisania powieści lub grania na jakimś instrumencie, z których jedne okazują się powszechne i łatwe do naśladowania, innych zaś nikt naśladować nie jest w stanie, tak istnieją też różne style uprawiania etyki. Styl, na jaki napotykamy w *Osnowy etickich znanii* nic tkwi właściwie w samej książce, ponieważ książkę, w której układ treści i sposób wyrażania się byłby podobny, mogłoby napisać wielu etyków, tkwi on natomiast w szczególnym zrozumieniu istoty i ważności problemów etycznych. Styl ten równie trudno poddaje się opisowi jak style w literaturze i sztuce - aby ów styl poznać i należycie ocenić, należy niejako zobaczyć go na własne oczy, czyli po prostu zapoznać się z lekturą. Powiedzieć można jedynie, czym ów styl na pewno nie jest. A nie jest on z pewnością przejawem często spotykanej odmiany mentalności filozoficznej polegającej na tym, iż tzw. problemy filozoficzne postrzega się poprzez pryzmat tekstu. Mentalność ta wyrasta z przekonania, iż filozofia, jak każda nauka, jest pewnym zbiorem zdań, zdania zaś to w praktyce nic innego jak klasyczny kanon tekstów filozoficznych. Otóż czytając *Osnowy etickich znanii* odnosi się wrażenie przeciwne - to nie problemy etyczne istnieją poprzez pryzmat tekstów im poświęconych, lecz owe teksty istnieją poprzez prymat rzeczywistych problemów.

Nie wszystkie podręczniki etyki warte są lektury - część z nich z pewnością nigdy nic powinna była ukazać się drukiem. Spośród tych, które na lekturę zasługują, jedne zasługują na nią bardziej, inne mniej, są wreszcie i takie, które wyznaczają pewien wzór i ideał podręcznika, stanowiąc swoiste dydaktyczne arcydzieła. Bez większej przesady powiedzieć można, że właśnie takim wzorcowym podręcznikiem etyki są *Osnowy etickich znanii*. Książka ta nie tylko przybliży czytelnikowi problemy etyki, lecz przede wszystkim ukazuje sens zajmowania się etyką, zarówno sens zajmowania się nią w przeszłości, jak i w dobie obecnego kryzysu, jaki przeżywa Rosja. Po przeczytaniu *Osnowy etickich znanii* etyka przestaje jawić się jako zbiór abstrakcyjnych rozważań o problemach, które w prawdziwym życiu nigdy nie pojawiłyby się, gdyby nie zostały wymyślone przez filozofów. Dla autorów realne problemy realnego świata okazują się być ważniejsze niż historyczne próby ich rozwiązania, a dzięki owej etycznej wrażliwości problemy te i związane z nimi filozoficzne trudności stają się ważne także dla tych, którzy dopiero rozpoczynają swą przygodę z filozofią.

ŁUKASZ DOMINIAK

ZYGMUNTA BAUMANA CZŁOWIEK BEZ WŁAŚCIWOŚCI

Zygmunt Bauman: *Razem, osobno*. Kraków, Wydawnictwo Literackie, 2003, 309 s.

Świat współczesny stanął w obliczu wielkiej zmiany. Wymiar uniwersalistyczny został zastąpiony dyskursem globalnym z jego brzemieniem nieadekwatności, niejasności i mglistości. Tak oto pragnienie porządku zmienia się w ruch odśrodkowy, ucieczkę kultury ku peryferiom. Zmierzch religii, naukowego racjonalizmu oraz metafizyki jako podstaw, na których budowano jedność naszej cywilizacji, pozbawił człowieka bezpiecznego schronienia, wyrwał go z oczywistości i rozbił spetryfikowany obraz świata. Permanentny kryzys tożsamości stał się najbardziej widoczną i doskwierającą cechą naszej kultury.

Odtąd człowiek staje przed koniecznością „ulepienia siebie” z tego, co ma pod ręką, nie potrafi bowiem odnaleźć w sobie żadnych immanentnych właściwości. Ponowoczesny człowiek jest kimś na kształt Odyseusza, wiecznym wędrowcem, który przez podróż konstituuje siebie. Wędrowka ta zaś odbywa się od tożsamości do tożsamości, od związania do rozwiązywania więzów z innymi i ze światem. Człowiek wybiera los „turysty”, ten zaś nigdy nie jest u siebie i przedkłada sny o tęsknocie nad poczucie stabilizacji. Częściej jednak jest tak, że wbrew własnej woli staje się „włóczęgą”, wykorzenionym duchowo mutantem ponowoczesności i odpadem procesu globalizacji¹. Jakkolwiek, zawsze jest w ruchu. Jest wiecznym wędrowcem.

Zygmunt Bauman w *Razem, osobno* chce uchwycić los, jaki stał się udziałem współczesnych ludzi. Jego bohater to człowiek bez właściwości, pozbawiony trwałych więzów członek społeczeństwa płynnej nowoczesności, który własnym wysiłkiem i dzięki własnym umiejętnościom szuka łączności ze światem.

Jednocześnie *Razem, osobno* niesie z sobą silny pogłos *Globalizacji*, będąc tym samym bardziej osobistym, pod innym kątem, spojrzeniem na problem, któremu Bauman poświęcił większość swej naukowej aktywności (z wielkim zresztą pożytkiem dla nauki). Podczas gdy *Globalizacja* jest próbą uchwycenia wątków i zależności raczej ogólnoswiatowych czy ogólnoludz-

¹ Z. Bauman: *Globalizacja. 1 co z tego dla ludzi wynika*. Warszawa 2000, s. 109-110.

kich, to *Razem, osobno* prezentuje problemy bardziej jednostkowe, indywidualne, dotyczące każdego z osobna, nie zaś człowieka w ogólności.

Również struktura tej książki zachęca do takiego jej rozumienia. Jest to bowiem zbiór pociętych, autonomicznych myśli, fragmentów, z których można, aczkolwiek nie trzeba, ułożyć jakąś całość. Tak więc *Razem, osobno* może być traktowane jak dziennik, memuar autora, ale też bardziej alegorycznie jako zdanie sprawy ze świata w jego obecnym kształcie, dokonane przez każdego z ludzi bez właściwości.

Choć książka ta jest zbiorem luźnych spostrzeżeń dotyczących kondycji współczesnego człowieka, zaś wątki podjęte na początku gasną, aby znów pojawić się na końcu czy też niedokończone zamilknąć zupełnie, to można pokusić się o określenie motywów przewodnich, wokół których organizowana jest dyskusja. Wyodrębniłbym pięć głównych osi refleksji: 1. związki kobieta - mężczyzna; 2. kwestie eschatologiczne; 3. czas; 4. moralność; 5. wspólnotowość i związana z tym opozycja „my - obcy”.

W pierwszej płaszczyźnie dotyczącej związków damsko-męskich Bauman zauważa, że miłość w czasach ponowoczesnych przybiera postać zachcianki, żądania błyskawicznej satysfakcji, jest projektowana z myślą o szybkim rozpaleniu i równie szybkim wygaszeniu pragnień. Zakres terminu „miłość” ulega amplifikacji, przelotne związki stają się miłością, miłość zaczyna się uprawiać jak sport. Dokonuje się więc coś na kształt redefinicji pojęcia miłości. Jej miejsce zajmuje pożądanie jako nieposkromiona chęć konsumowania (s. 13-26). W tej mierze też takie rozumienie miłości staje w jawnej opozycji wobec jej dotychczasowego pojmowania. Jak mówił Emmanuel Levinas, miłość jest „relacją z innością, z tajemnicą, to znaczy z przyszłością, z tym, co w świecie, w którym wszystko jest tu-oto, nigdy nie jest tu”. „Patos miłości polega na nieprzekraczalnej dwoistości bytów”². Miłość jest więc potrzebą troski i ocalenia swego przedmiotu. Jest siłą odśrodkową, pragnieniem ekspansji, dotknięciem tego, co na zewnątrz. To gotowość na wchłonięcie pomiotu przez przedmiot. Jest ona zachowaniem „ja” poprzez jego odmianę (s. 22).

W przeciwieństwie do niej pożądanie przybierające maskę miłości jest pragnieniem odarcia inności z jej odmienności, a tym samym pozbawienia jej mocy. Jest więc pragnieniem unicestwiania, destrukcji, odruchem wsobnym, chęcią wchłonięcia przedmiotu przez podmiot (s. 21-22).

W naszych czasach prawdziwa miłość i stały związek nie są pożądane, gdyż krępują ruchy płynnego ponowoczesnego człowieka. Związek jest kalkulowany jak giełdowa inwestycja. Liczy się to, ile przynosi satysfakcji,

² E. Levinas: *Czas i to, co inne*. Warszawa 1999, s. 101,96.

czy istnieje dla niego jakaś realna alternatywa i czy odejście spowoduje utratę inwestycji (s. 27-30).

Jak mówi tekst jednej z piosenek niezwykle popularnej i robiącej karierę w Europie polskiej grupy „Myslovitz”: „Moja pierwsza wielka miłość zaczęła się i nagle skończyła (...). Generalnie jest teraz spoko, zapomniałem już dosyć sporo, zakochałem się na nowo”³. Jest to swoista egzemplifikacja szerszego zjawiska, o którym mówi Bauman. Zauważa on, że współcześnie najpowszechniejszą formą bycia we dwoje jest „czysty związek” Anthony’ego Giddensa, w którym ważne jest, co da się uzyskać od partnera. Związek taki utrzymuje się dopóty, dopóki dostarcza wystarczającej ilości zadowolenia. Jest on więc zupełnym przeciwieństwem dawnego małżeństwa, którego trwałość była pewnikiem. Jego główną cechą jest możliwość zerwania w każdym momencie i bez podawania uzasadnień (s. 203).

W sferze eschatologicznej Bauman ukazuje współczesny trend do unikania refleksji nad kresem ludzkiego bytowania. Ostateczny los człowieka, jakim jest śmierć, staje się współcześnie tematem tabu. Ponowoczesny bohater nowej odysei stara się za wszelką cenę zapomnieć o swym przeznaczeniu, które jest kresem jego wędrówki. Śmierć jako rzecz nieposkromiona staje się przez to niecywilizowana. Powoduje to, że świat pozbywa się konających z ich domów rodzinnych, z ulic znikają konduktory żałobne, z cmentarzy nagrobki, z placów miejskich kaźnie i egzekucje. Noszenie żałoby jest swoistym *faux pass*. Współcześnie śmierć staje się pornografią (s. 20-21).

Los, jaki spotyka religię, która stanowi swego rodzaju most między doczesnością a wiecznością, jest odzwierciedleniem przemian zachodzących w ponowoczesnym społeczeństwie. Religia jako most stanowiła, że rozstrzygnięcie eschatologiczne czy soteriologiczne zapadało w życiu doczesnym. Było to podstawą dla cnoty cierpliwości i zasady odkładania zaspokojenia na później. Konsumpcja była powściągnięta (s. 85-89).

W ponowoczesności mamy do czynienia z konsumpcją natychmiastową, z etyką typu *fast-food*, gdzie wartość ma to, co można osiągnąć bez żadnej zwłoki. Jakiegokolwiek oczekiwanie jest świętokradztwem, czymś niedopuszczalnym. Ze śmiercią można radzić sobie jedynie na dwa sposoby: przemilczając ją bądź rzucając się w wir rozrywek (s. 79-80).

Refleksja Baumaną nad czasem ma na celu pokazanie znaczenia, jakie to pojęcie ma w naszej kulturze. Stosunek względem czasu staje się wyznacznikiem pozycji społecznej jednostki. „Mobilność stała się najsilniejszym czynnikiem stratyfikacji społecznej”⁴. Jakakolwiek zwłoka, opieszałość, konieczność czekania zmieniły się w piętno niższości. Najlepsi nigdy nie cze-

³ Cytat pochodzi z piosenki grupy „Myslovitz” pt. *Miłość w czasach popkultury*, z płyty: *Miłość w czasach popkultury*, Sony Music Entertainment Polska Sp. z o.o., Warszawa 1999.

⁴ Z. Bauman: *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, dz. cyt., s. 14.

kają, ich sprawy są załatwiane poza kolejnością. Oznaką uprzywilejowania jest możliwość do korzystania ze skrótów. Pozycję w hierarchii wyznacza zdolność do niwelowania wszelkiego oczekiwania. Czas staje się wartością, czymś cennym, jak kapitał. Jednocześnie jednak jest on udręką, kamieniem obrazy dla wolności (s. 94-95). „Zniwelowanie odległości czasowych i przestrzennych dzięki technice nie tyle ujednoliciło ludzką kondycję, ile ją spolaryzowało”⁵. Taka pozycja czasu we współczesnym społeczeństwie zmienia też diametralnie położenie edukacji. Dotąd bowiem edukacja miała wartość w takiej mierze, w jakiej zapewniała wiedzę o trwałej wartości. W płynnej nowoczesności wszelkie dobra, które nabywa się na stałe i które niosą w sobie znamię solidności, budzą jedynie nieufność, gdyż stają się obciążeniem w permanentnie zmieniającym się świecie. Wiedza, której metaforą był szczer w labiryncie, nie wydaje się mieć już racji bytu (s. 119-124).

W etycznej płaszczyźnie dyskusji Bauman wskazuje na zubożenie wartości moralnych w naszej kulturze. Jak twierdzi, przestaje liczyć się godność człowieka jako jednostki, a okrucieństwo mierzy się statystycznie, ilością zabitych. Wśród elit politycznych panuje makiawestyczne przekonanie, że cel uświęca środki, podczas gdy pozbawienie godności człowieka powinno dyskredytować każde działanie. Liczy się więc „prze-życie” a nie „przeżycie człowieka”, czyli ocalenie jego przyrodzonej godności. Najbardziej rudymenarna zasada etyczna naszej cywilizacji, czyli przykazanie miłości bliźniego, stała się przedmiotem wątpliwości i krytyki. Życie w ponowoczesnym świecie jest bowiem twardą grą, gdzie każdy pracuje tylko na siebie i własne zwycięstwo. Często osiągnięcie szczytu wymaga wyeliminowania innych, przechrzta konkurentów. W naszej kulturze, gdzie drugi człowiek staje się rywalem, zaufanie, współczucie, miłość, zależność, są zabójcze. Dla Baumana ripostą jest tu powtórzenie za Levinasem, że pytanie o to, po co być moralnym, nie jest punktem wyjścia moralnego postępowania, ale oznaką jego śmierci (s. 185-207).

Na organizującej dyskusję osi wspólnotowości, Bauman wskazuje, że człowiek współczesny zrywa swe więzy ze światem ludzi i buduje je z uwagą i troską o jak największą prowizoryczność i labilność. Jest on wykorzeniony ze wspólnoty i wartości. Zmierzch preindustrialnej wspólnotowości wywołuje w nim tęsknotę za zakorzenieniem i zmusza do ciągłych poszukiwań. „Skutkiem postnowoczesnych poszukiwań tożsamości jest przede wszystkim osłabienie więzi społecznych, które przez jednostkę są odczuwane jako przeszkoda w swobodnym tworzeniu siebie”⁶. Jak zauważa Bauman, ten kryzys tożsamości i osłabienie międzyludzkich więzów mogą być też

⁵ Tamże, s. 25.

⁶ M. Łuczewski: *Od tożsamości do tożsamości*, w: A. Szahaj, M. N. Jakubowski, K. Abriszewski (red.): *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*. Toruń 2002, s. 131.

podłożem pospolitości chorób psychicznych we współczesnych społeczeństwach⁷.

Problemy te pojawiają się z największą siłą w wielkich aglomeracjach miejskich, gdzie mamy do czynienia ze skupieniem się na stosunkowo niewielkiej powierzchni problemów o skali globalnej. Ta swoista „glokalizacja” jest połączeniem tego, co globalne z tym, co lokalne. Owocuje ona wielkim zróżnicowaniem ludzi, głównie jednak dzieli ich na tych z globalnej elity i tych z lokalnych gett, apatrydów zmuszonych do włości⁸. Współczesne miasto jest więc miejscem, w którym obok siebie żyją obcy sobie ludzie, wrogowie, rywale, członkowie różnych kast, narodowości i religii. „Nie bycie razem, ale wzajemne unikanie się i separacja stały się najważniejszymi strategiami przetrwania we współczesnej megalopolis”⁹. W ponowoczesnym mieście mamy do czynienia z miksofobią, czyli lękiem, alergiczną reakcją na miejską różnorodność (s. 230-231). Zjawisko to odzwierciedla urbanistyczna architektura, która wznosi mury wewnątrz miast oddzielając ludzi od siebie, obcych poddając ekskluzji. Jest to jednak ekskluzja obustronna. Wznoszącym ogrodzenia bogatym członkom globalnej elity nie wolno wejść do dzielnic biedy, podczas gdy „włościom” nie wolno z nich wyjść. Z kolei przebywanie w jednorodnym środowisku, w towarzystwie „takich jak my”, nie podejmowanie ryzyka i unikanie konieczności uzgadniania znaczeń, powoduje, że ludzie oduczają się wypracowywania *modus vivendi*.

Życie w miksofobicznej rzeczywistości wzmaga potrzebę bezpieczeństwa. Niestety, globalizacja problemów uniemożliwia ich rozwiązanie na szczeblu lokalnym. Osiągnięcie bezpieczeństwa jako *security*, czyli stałości, trwałości norm, usadowienia w życiu, nie jest już możliwe. Stanowi to z kolei znakomitą pożywkę dla wszelkiej maści populizmu, proponującego nie-realistyczne rozwiązania jak najbardziej realnych problemów¹⁰. Ruchy populistyczne karmią się nurtującymi współczesne społeczeństwa problemami uchodźców, azylantów, imigrantów-kryminalistów. Nakręcają spiralę strachu i nietolerancji. Z kolei ci „włości”, których globalizacja zmusiła do tułaczki, pozbawiani są przysługujących im praw.

Reasumując, należy zauważyć, że Zygmunt Bauman w *Razem, osobno* ukazuje współczesnego człowieka, który staje się ofiarą swej własnej wolności. Jak zauważa: „Wolność w stanie niezmaconym oznacza samotność,

⁷ Z. Bauman: *Ciało i przemoc w obliczu postnowoczesności*. Toruń 1995, s. 95.

⁸ Z. Bauman: *Globalizacja...*, dz. cyt., s. 84-85.

⁹ Tamże, s. 59.

¹⁰ Myśl ta ma swe źródło w rozmowie M. Bilewicz, K. Iszkowskiego, T. Ostropolskiego z Zygmuntem Baumanem, która opublikowana została w: „Krytyka Polityczna”, nr 4, 2003, s. 44-45.

jako stan chroniczny nie do zniesienia”¹¹. Człowiek staje też w obliczu zjawisk, na które nie ma wpływu. Globalizacja jest faktem, którego jednostka nie może zmienić. Czy jednak nie ma ratunku dla bohatera czasów płynnej nowoczesności?

Przed wszystkim Bauman stara się wyrugować mity na temat globalizacji. Po pierwsze, jak twierdzi, nie ma sensu krytyka globalizacji. Działanie taki przypomina bowiem walkę z wiatrakami. W tej mierze też odżegnuje się on od ruchów antyglobalistycznych. Nie należy bowiem walczyć z globalizacją (co przypomina walkę z zaćmieniem słońca), lecz z zapóźnieniem etycznym, politycznym i prawnym¹².

Nie popiera również tak popularnego nurtu komunitarystycznego, który jako priorytetową kategorię dyskursu politycznego proponuje wspólnotę. Apel, którego autorami są Charles Taylor czy Michael Sandel, będący w swej istocie antyliberalny i przeciwny globalizacji, chce powrotu do wspólnoty, a tym samym próbuje rozwiązywać problemy globalne lokalnymi środkami.

Bauman widzi możliwość zmiany losu współczesnego człowieka w inkluzywnej wspólnotcie globalnej. Jest ona stawiana w opozycji do ekskluzywnej wspólnoty preindustrialnej i narzucanej odgórnie jako wizja dobrego życia, wspólnoty komunitarystycznej. Wspólnotę Baumana konstytuowałyby globalne systemy demokratycznej kontroli, globalny system prawny i globalnie przyjęte zasady etyczne. Należy bowiem zapomnieć o lokalnych zobowiązaniach, lojalności, kiedy tworzy się prawa dla rodzaju ludzkiego albo sprawa wolności człowieka zostanie zaprzepaszczona (s. 296-298).

Podstawą takiej wspólnoty powinna zaś być postawa dialogiczna w rozumieniu filozofii dialogu, gdzie w myśl słów Bubera: „Stając się Ja, mówię Ty”¹³. W dialogu takim nie podobieństwa zbliżają do siebie ludzi, lecz różnice. Świat dialogu nie jest więc światem podobieństw, lecz różnic. Dialog oddzielony zostaje od pokładania w nim nadziei i pretensji do wspólnego, wydialogowanego odbywania prawdy czy etyki. Jest on raczej formą uczestnictwa w wartościach. Światem, w którym ważniejsza staje się chęć dawania i przyjmowania niż przekonania, pokonania, czy wspólnego odkrywania.

Tym samym odrzucenie dialogicznego sposobu myślenia to odebranie prawa do bycia wysłuchanym i potraktowanym poważnie. Jest to upokorzenie, obraza, pozbawienie kogoś jego ludzkiej godności (s. 306-307). Jest to zamach na wolność człowieka.

¹¹Z. Bauman: *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*. Warszawa 1995, s. 113.

¹²Rozmowa z Baumanem w: „Krytyka Polityczna”, dz. cyt., s. 38.

¹³M. Buben *Ja i Ty*, w: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Warszawa 1992, s. 45.

MICHAŁ C. JANKOWSKI

W POSZUKIWANIU ADEKWATNEGO EKOLOGIZMU

Ignacy S. Fiut: *Ekofilozofia. Geneza i problemy.*
Kraków, Stowarzyszenie Twórcze Artystyczno-Literackie w Krakowie, 2003, 226 s.

Ekofilozofia. Geneza i problemy to w zamierzeniu autora pozycja skierowana do szerokiego grona odbiorców zainteresowanych problematyką ekologiczną. Nie jest to jednak typowa praca popularnonaukowa, przedstawiająca zagadnienia naukowe w sposób przystępny dla niespecjalistów. Nie jest to też podręcznik, zawierający zbiór podstawowych wiadomości, które w sposób systematyczny i przejrzysty prezentowałyby nowy nurt filozofii ekofilozofię. Wysiłek autora docenią przede wszystkim czytelnicy, szukający 'głębszego' uzasadnienia dla swoich ugruntowanych już proekologicznych przekonań. Zebrane w *Ekofilozofii* rozprawy Ignacego S. Fiuta (Wydział Nauk Społecznych Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie) przedstawiają bowiem pewną wizję etyki środowiskowej, którą za autorem należałoby określić nazwą: 'adekwatny ekologizm'. Ignacy Fiut odważnie występuje z propozycją modelu etyczności ekologicznego społeczeństwa - pewnej obyczajności, na którą składałyby się podzielane i powszechnie akceptowane wartości i przekonania, będące podstawą działań podejmowanych przez członków takiego społeczeństwa.

Ekofilozofia składa się z ośmiu części. Pierwsza rozprawa: *Ekofilozofia geneza, tematy i kierunki rozwoju*, prezentuje poglądy prekursorów ekofilozofii Aldo Leopolda, Alberta Schweitzera, Ernsta F. Schumachera oraz Juliana Aleksandrowicza, których łączy przekonanie o integralności człowieka ze światem przyrody i przyjęciu ewolucyjnego modelu rozwoju człowieka. Autor pokazuje, w jaki stopniu poglądy te są podzielane przez współczesną ekofilozofię i rozwijane w krytyce mechanicystycznych wizji przyrody, krytykach antropocentryzmu, humanocentryzmu („człowiek ma uprzywilejowane miejsce w przyrodzie, bo tylko on wartościuje: bo jako istota rozumna, poznaje i posiada wiedzę o świecie, a więc tylko istoty ludzkie mają wartość wewnętrzną, gdyż tylko one są celami w sobie”, s. 29). Prezentuje też stanowiska aprobowane i promowane przez ekofilozofów: biocentryzm („gatunek ludzki jest takim samym członkiem wspólnoty biosfery jak wszystkie inne gatunki istot żywych, i że nie tylko osobniki ludzkie posiadają wartości wewnętrzne, ale są one udziałem osobników innych gatunków, zaś

biosfera nie powinna być eksploatowana jedynie z punktu widzenia interesów gatunkowych człowieka”, s. 29) i ekocentryzm („wartości całych ekosystemów, tj. przyrody żywej i nieżytwej w ich obszarze, są bardziej cenne, niż wartości poszczególnych gatunków, w tym także człowieka”, s. 29).

W pracy *Natura i umysł w ujęciu ekofilozoficznym* autor wskazuje na przyjęcie „paradygmatu myślenia ewolucyjnego” (s. 45) jako koniecznego warunku właściwej refleksji nad ekologią. W ramach tego paradygmatu jest m.in. najlepiej uzasadniona przesłanka adekwatnego ekologizmu, że „reprodukcja wszelkich form życia musi z konieczności zakładać adekwatną reprodukcję ich środowiska” (s. 57). Konieczne jest też odrzucenie Kartezjańskiego dualizmu psychofizycznego i przyjęcie znaturalizowanej koncepcji umysłu, która uzasadnia kolejną przesłankę adekwatnego ekologizmu, tj. ujęcie człowieka jako wolnego od „ściśłych determinacji przyrodniczych” (s. 61). Na potwierdzenie swoich intuicji autor obszernie przedstawia koncepcję umysłu Johna Searle’a, która wykazuje, że umysł ludzki jest rezultatem biologicznej ewolucji świata przyrody. Człowiek zatem jest w całości częścią swojego naturalnego środowiska. Intelktualna aktywność, kreacyjność i autokreacyjność człowieka jest - pozwólmy sobie tak powiedzieć - owocem przyrody.

Kolejną przesłanką adekwatnego ekologizmu jest ujmowanie przyrody jako koniecznego warunku zachowania kulturowej tożsamości jednostki. W rozprawie *Przyroda - fundament pamięci człowieka* autor przedstawia poglądy myślicieli rozwijających koncepcję „trzeciej kultury” (m.in. Alfreda Crosby’ego, Freemana Dysona) oraz obszernie prezentuje teorię ‘nowej etyki’ Hansa Jonasa, kładąc nacisk na postulowany w jej ramach „obowiązek zabezpieczenia przyszłości” (s. 87) przyszłym pokoleniom - pokoleniom żyjącym w społeczeństwie nowego ładu ekologicznego. Model takiego społeczeństwa, skonstruowany wokół kategorii pracy, przedstawiony został w rozdziale czwartym *Praca w społeczeństwie postbiologicznym: aspekt ekologiczny i informacyjny*. Autor ponownie wraca w tym rozdziale do poglądów Schumachera, przekonując nas, że aspekt ekonomiczny pracy jest tylko jednym z wielu jej przejawów. W kontekście tych rozważań możemy wskazać kolejną (negatywną tym razem) dyrektywę adekwatnie - zdaniem Fiuta - uprawianej ekofilozofii: prowadzona refleksja nie powinna „odwarściowywać świata”, w tym „desakralizować wszelkich form życia”, powinna natomiast wskazywać sens podejmowanych przez człowieka działań. Przykład tak prowadzonej refleksji autor prezentuje w rozprawie *Mędzy imperializmem i futuryzmem ekologicznym. Przełomowy sens aksjologii Henryka Skolimowskiego*, która jest poświęcona wybranym pracom najbardziej znanego i wpływowego autora prac ekofilozoficznych. W interpretacji Fiuta, koncepcja Skolimowskiego, faktycznego twórcy ekofilozofii, jest naj-

ciekawszą odpowiedzią na problemy współczesnego świata. W rozprawach *Miejsce człowieka w zielonej kulturze* i *Człowiek ekologiczny* autor prezentuje model członka społeczeństwa ekologicznie odpowiedzialnego („człowiek ekologiczny”). Przypisuje mu rolę aktywnego uczestnika i współtwórcy kultury („zielonej kultury”) zorientowanej na „zachowanie harmonijnych związków człowieka z jego naturalnym środowiskiem” lub - gdy brak takiego konsonansu - na ich przywracanie (s. 204). Działalność jednostek w dziedzinach społecznej i gospodarczej byłaby porządkowana przez zasadę 'zrównoważonego rozwoju', czyli „takiego działania politycznego na rzecz produkcji, którego celem jest zadowalające zaspokajanie potrzeb ludzkich, świadomie ograniczające ich wybujały konsumpcjonizm” (s. 204). W rozdziałach tych autor sytuje myślenie ekologiczne jako jedną z gier językowych - jedną z propozycji racjonalności, która przekonuje do nowej sprawiedliwości ekologicznej, nowego ładu, w którym przyroda staje się 'częścią społeczną' stanowiącą podmiot aksjologicznych przekonań (autor szeroko przedstawia koncepcje Holmesa Rolstona III).

Konsekwencją gatunkowej dominacji człowieka w świecie przyrody jest ponoszenie przez niego odpowiedzialności za kierunek rozwoju ewolucji. Ta odpowiedzialność, zdaniem autora, wynika również ze ścisłej zależności potencjału intelektualnego człowieka od jego przyrodniczych korzeni. Autor osłabia jednak swoją tezę o odpowiedzialności gatunkowej człowieka, zaznaczając, że najistotniejsza jest postawa proekologiczna przyjazna „zarówno przyrodzie ożywionej jak i nieożywionej” (s. 68). Adekwatny ekologizm miałby pełnić rolę ideologiczną „być źródłem rzetelnych przesłanek uzasadniających odpowiedzialność gatunku *Homo sapiens* za efektywne istnienie umysłu i przyrody, kontynuujących koewolucję z nieustannie ewoluującym Wszechświatem” (s. 70). Co ciekawe, autor dookreśla tę postawę, wskazując, że odpowiedzialnym działaniem człowieka jest „dbałość o nadmiar różnorodności (...), wytwarzająca nadwyżkę różnorodności na poziomie życia przyrodniczego oraz duchowego, tzn. stanów nierównowagi, które są warunkiem *sine qua non* wszelkich form ewolucji [...]” (s. 70). W swoich rozprawach pokazuje, że ekofilozofia jest punktem wyjścia do ukształtowania modelu globalnego społeczeństwa otwartego (s. 79), z założenia realizującego się poprzez uniwersalne formy celowego i sprawnego działania proekologicznego. Adekwatny ekologizm wykazywałby na odpowiedniość postulowanej proekologicznej aktywności ludzkiej ze względu na określoną czasowo i przestrzennie 'sytuację' środowiska naturalnego. Takie stanowisko wyznacza polityczną orientację przyjmowaną przez ekologów - opozycyjne stanowisko wobec realizowanego obecnie antropocentrycznego uporzędkowania stosunków społecznych. Fiut, za Ryfkinem, żąda 'nowej umowy społecznej' między człowiekiem a przyrodą, (s. 209), charakteryzując

w jedenastu punktach światopogląd ekologiczny (s. 210-213), który - jak można domniemywać - stanowi swoisty program adekwatnego ekologizmu. Bardzo ciekawe jest w tym kontekście odwołanie się przez autora do teorii wartości Rolstona III, Lyotardowskiej krytyki modernizmu oraz koncepcji transwerbalnej racjonalności Welscha.

Zgodnie z intencją autora, *Ekofilozofia* może stać się ważną lekturą dla osób młodych oraz „ludzi zajmujących eksponowane stanowiska w życiu społecznym i publicznym” (s. 9), gdyż autor w sposób przekonujący uzasadnia projekt myślenia ekologicznego, który stara się pogodzić wiele trendów współczesnej ekologii. Ze względu na ten typ odbiorców, można żałować, że w książce tej zbyt mało miejsca poświęcono współczesnej polskiej refleksji ekofilozoficznej. Szczególnie głos krytyczny mógłby okazać się tutaj ważny nie tylko dla wspomnianych tylko autorów (por. s. 42), ale także dla czytelnika, który *Ekofilozofię* chciałby potraktować jako punkt wyjścia do dalszych poszukiwań. Wymagający czytelnik zechce zarzucić autorowi powściągliwość w komentowaniu prezentowanych poglądów. Czytelnik taki może również żałować, że autor nie uzupełnił rozprawy *Przyroda w poezji. Szkic o genezie i rozwoju poezji ekologicznej* o teoretyczne rozważania nad estetyką przyrody, które mogłyby przybliżyć, choćby pokrótce, poglądy Immanuela Kanta, Edmunda’a Burke’a, Theodora Adorna czy współczesnego myśliciela Gemota Boehme’a.

Wielość prezentowanych stanowisk, jasne określenie poglądów autora oraz liczne uściślenia używanych pojęć filozoficznych sprawiają, że czytelnik może traktować tę pozycję jako interesujące problemowe wprowadzenie do zagadnień ekofilozofii. Drobnych - ale licznych - błędów edytorskich (np. s. 60, 204, 222-223), usterek w przypisach (np. podania błędnych danych bibliograficznych *Nowego ładu ekologicznego* Luca Ferry’ego, s. 165, 210; błędu w numeracji przypisów na s. 59-60), częstych powtórzeń (związanych z brakiem krytycznej redakcji przedrukowywanych tekstów) można by uniknąć przy dokładniejszej redakcji książki z korzyścią dla lektury tej interesującej pozycji.

JUSTYNA KURCZAK

WŁODZIMIERZ SOŁOWJOW - DROGI MYŚLI

Janusz Dobieszewski: *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej.* Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2002, 482 s.

Włodzimierz Sołowjow - pierwszy profesjonalny rosyjski filozof-budził zainteresowanie Polaków już za swego życia (1853-1900). Nie tylko z powodów, dla których zaliczyć go można - obok Aleksandra Hercena i Konstantina Leontjewa - do tzw. wielkiej trójcy polonofilskiej, czyli do myślicieli, którzy nie podzielali typowej, niestety, po powstaniu styczniowym niechęci Rosjan do uciemżonego przez carat, buntowniczego narodu. Format intelektualny i duchowy tej postaci odkrywali ci, którzy się z nią zetknęli, np. odzyskiwany dziś dla polskiej humanistyki po latach przemilczeń historyk idei i filozof kultury Marian Żdziechowski, któremu szczególnie bliska była - jak sądzę - ekumeniczna chrześcijańskość wielkiego Rosjanina.

Później przyszły lata dla polskiej znajomości myśli Solowjowa chudsze. Niewątpliwie nie sprzyjał jej czas historyczny, to wszystko, co działo się w Polsce i Rosji przez kilka dziesięcioleci XX wieku. Wprawdzie nazwisko Solowjowa pojawiało się po drugiej wojnie światowej na kartach fundamentalnych prac Andrzeja Walickiego *W kręgu konserwatywnej utopii* (1964) czy *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu* (1973), lecz brakowało obszerniejszych rozpraw wyłącznie mu poświęconych. Zmianę przyniosły dopiero lata osiemdziesiąte, gdy to staraniem wydawnictwa ojców dominikanów „W drodze” ukazały się: książka bratanka filozofa Sergiusza M. Sołowjowa *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa* (Poznań 1986), napisana w 1923 r., a potem skromny, choć wydany w trzech tomikach *Wybór pism* tego ostatniego w przekładzie Juliusza Zychowicza i Aleksandra Hauke-Ligowskiego OP (Poznań 1988). Następne piętnastolecie nazwać możemy okresem szczególnie sprzyjającym polskim badaniom nad autorem, który dokonać chciał „uniwersalnej syntezy nauki, filozofii i religii” i z tej choćby przyczyny zdaje się fascynować przedstawicieli różnych dyscyplin, przede wszystkim rosjoznawców i historyków filozofii. I tak otrzymaliśmy cenne monografie: Grzegorza Przebindy *Włodzimierz Sołowjow wobec historii* (Kraków 1992) i Lilianny Kiejzik *Włodzimierz Sołowjow* (Zielona Góra 1997), tom interesujących studiów pt. *W kręgu idei Włodzimierza Sołowjowa* pod redakcją Włodzimierza Rydzewskiego

i Marka Kity, będący plonem międzynarodowej sesji naukowej, zorganizowanej w Krakowie w październiku 2000 r. na temat: „W kręgu «rosyjskiej idei»”. Tymczasem /1995/ udostępniono polskiemu czytelnikowi w tłumaczeniu Janusza Stawińskiego studia Andrzeja Walickiego nad *Filozofią prawa rosyjskiego liberalizmu* (Notre Dame 1992), wśród których poczesne miejsce zajmuje licząca blisko 50 stron część traktująca o udziale filozofii prawa Solowjowa w narodzinach „rosyjskiego nowego liberalizmu”.

Jednakże powyższe dokonania wydają się jakby wstępem do obszernej, wielowątkowej rozprawy Janusza Dobieszewskiego *Włodzimierz Solowjow. Studium osobowości filozoficznej*. Jej autor postawił przed sobą ambitne zadanie rekonstrukcji filozoficznej osobowości człowieka, którego nazywa swoim bohaterem. Z ogromnym zaangażowaniem, tudzież równą mu wnikliwością przedstawia „fenomenologię ducha Włodzimierza Sołowjowa” (s. 15). Wpierw broni samej idei swej pracy, pisząc, że interesuje go on „jako miejsce ujawniania nowych, innych, niekiedy niespodziewanych, zdumiewających możliwości rozumienia i interpretowania idei i teorii filozoficznych” (s. 18), że zakłada jej samoświadomość i integralność, a rosyjskiego myśliciela traktuje jako adekwatny przedmiot proponowanych badań ze względu na intensywność jego aktywności teoretycznej, różnorodność jej inspiracji, liczne zmiany i poważne zwroty w rozwoju poglądów, także pod wpływem działalności pozafilozoficznej, dążenie do ujęć całościowych, w których obecny jest m.in. wymiar eschatologiczny, świadomość kontekstu kulturowego własnych rozterek i poszukiwań, koncentracja na filozofii i samotność filozoficzna, pomimo znaczącego wpływu na myśl rosyjską. Cechy te, zdaniem Dobieszewskiego, pozwalają postawić Solowjowa obok innych myślicieli, których życia nie sposób oddzielić od filozofii, a którzy na najbardziej nawet uniwersalnych ideach wycisnęli piętno swej indywidualności, ponieważ - czytamy: „To szczególne połączenie skrajnej (punktowej) jednostkowości z całkowitym uwarunkowaniem tym, co uniwersalne (prawda, Bóg), byłoby właśnie wyznacznikiem osobowości filozoficznej” (s. 20).

Polski historyk filozofii dokonuje analizy struktury intelektualno-duchowej rosyjskiego filozofa na podstawie badania tekstów jego autorstwa, koncentrując się na tej własności opisywanej filozofii, którą, wedle niego, charakteryzuje największe napięcie wewnętrzne i która tym samym pozwala ukazać dynamikę i meandry filozoficznych peregrynacji Solowjowa bez takich ograniczeń, jak jednostronne ujmowanie rozwoju jego myśli lub akcentowanie głównie jej trwałości. Uprzedzając tok wywodów autora, nadmienię, że za cechę spełniającą powyższe warunki w odróżnieniu od innych badaczy stanowiska filozoficznego Solowjowa uznał on ideę Bogoczości, poświęcając kolejnym jej przekształceniom aż trzy rozdziały swej pracy.

Rozpoczyna od informacji biograficznych, nie unikając rozpatrywania na nowo tych faktów z życia filozofa, które z trudem - jeśli nie w ogóle - poddają się jednoznacznej interpretacji (np. trzykrotnego widzenia Sofii), a do których powracał będzie jeszcze w rozdziałach następnych, tym razem w perspektywie ich związku z ewolucją postawy filozoficznej Sołowjowa. Odrzuca dokonane przez poprzedników (aż ośmiu) podziały tejże na okresy i podokresy, by opowiedzieć się za ukrytym pod nimi podziałem na dwa tylko etapy, z których pierwszy (lata 1873-1898) nazywa okresem słowianofilsko-teokratyczno-utopijno-optymistycznym, zaś drugi (lata 1899-1900) okresem apokaliptyczno-eschatologiczno-katastroficzno-pesymistycznym. Podjmuje polemikę ze zwolennikami tezy o gruntownej odrębności poematu *Trzy rozmowy* (1898) w stosunku do pozostałej twórczości myśliciela, upatrując w nim - za Andrzejem Walickim - jedynie „dodatkowe ostrzeżenie przed oddzieleniem rzeczy ludzkich i boskich” (s. 67).

Myśli Sołowjowa - wedle badaczy rosyjskich - jedność zapewnia przenikająca ją idea religijna (Ernst Radłow) lub idea wszech jedności (Władimir Szyłkarski), bądź Sofii (Aleksiej Łosjew), czy też idea Bogocześwieczeństwa. Dobieszewski przychylił się do opinii J. Suttona, J. Pryszmonta, K. Kupca, A. Kojewce'a i J. Krasickiego, zgodnie z którą ta ostatnia idea jest „ideą kierowniczą jego myśli” a „Bogocześwieczeństwo było dla Sołowjowa prądogmatem chrześcijańskiej wizji świata, której uchwycenie było przez całe życie celem jego poszukiwań filozoficzno-religijnych” (s. 75).

Już w debiutanckim artykule *Proces mitologiczny w starożytnym pogaństwie* (1873) Sołowjow dostrzegł, że różni się ono od chrześcijaństwa traktowaniem człowieka jako istoty li tylko przyrodniczej, brakiem współzależności Boga i człowieka, a więc perspektywy Bogoczeświecznej, różnej *nota bene* według filozofa od zachodniej redukcjonistycznej idei człowieka-boga. Bogactwo treści wpisanych, zdaniem Dobieszewskiego, w Sołowjowską ideę Bogocześwieczeństwa sprawiło, że mógł się on pokusić o stworzenie na jej gruncie, poczynszyszy od przełomu lat 70. i 80. XIX wieku, propozycji systemowych przeciwstawianych przez niego kryzysowi nowożytnej filozofii zachodniej, której osiągnięcia skądinąd dobrze znał i cenił.

Monografista sprowadza propozycje Sołowjowa do mistycyzmu, wiedzy integralnej (słowianofilstwa), wszech jedności, sofiologii i teokracji. Dlatego kolejne rozdziały jego dzieła traktują o Sołowjowskiej filozofii mistycyzmu (znajdującej wyraz przede wszystkim w pracy *Kryzys filozofii zachodniej (przeciw pozytywistom)* (1874), o koncepcji integralności (dla której kluczowym tekstem są *Filozoficzne podstawy wiedzy integralnej*, 1877) i filozofii wszechjedności (rozwinętej w *Krytyce zasad abstrakcyjnych*, 1880). Nim skupi się na innych wymienionych wcześniej kwestiach, powraca do zagadnienia Bogocześwieczeństwa, tym razem omawiając je

w świetle *Wykładów o Bogoczołowieczeństwie* opracowanych w latach 1877-1881/, gdzie - jego zdaniem - spotykamy nowe ujęcie problemu, wynikłe z przeświadczenia filozofa, że właściwe chrześcijaństwu pojmowanie relacji między Bogiem a człowiekiem - znajdujące wyraz w osobie Chrystusa - stanowi absolutne *novum* w stosunku do innych religii, pociągając za sobą istotne konsekwencje, wśród nich te, które zaowocowały rozwinięciem przez omawianego myśliciela znamiennej dla rosyjskiej teologii prawosławnej idei Sofii - Pramądrości Bożej, Duszy świata, Wiecznej Kobiecości.

Sofiologia - przyznaje Dobieszewski - stanowi najistotniejszy wkład Solowjowa do rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego, lecz nie decyduje o jedności, tudzież swoistości jego własnego stanowiska w stopniu porównywalnym z ideą Bogoczołowieczeństwa. Współwyznacza ono także perspektywę rozwoju życia społecznego, jaką nakreślił filozof w swoim projekcie polityki chrześcijańskiej, zmierzającej z założenia ku przywróceniu pierwotnej jedności, tak Kościoła, jak ludzkości oraz ku podniesieniu idei chrześcijaństwa z upadku, a świata z głębokiego duchowego kryzysu, spowodowanego - o czym czytamy np. w pracy *Rosja i Kościół Powszechny* (1889/) - m.in. zwycięstwem w zlaicyzowanej Europie partykularyzmu, niewolnictwa ekonomicznego i anarchii, w Rosji zaś, na skutek bizantyzmu, eskalacją nacjonalistycznego i autokratycznego zniewolenia jednostki.

Zjawiskom tym zapobiec mogłaby, według zwolennika teokracji, radykalna zmiana - mało prawdopodobny sojusz papieża z carem, gwarantujący przez zwyciężenie cywilizacyjnego rozdwojenia, urzeczywistnienie w procesie historycznym prawd chrześcijańskich, nade wszystko drogiego mu Bogoczołowieczeństwa. Zmiany, które następowały w Rosji i świecie w 90. latach XIX wieku, niweczyły tę utopijną nadzieję. Niepowodzenie Sołowjowskiej idei teokracji było, zdaniem Dobieszewskiego, bodźcem powstania trzeciej z kolei wersji koncepcji Bogoczołowieczeństwa. W nowej jej formule (zawartej w pracach takich jak: *Uzasadnienie dobra* 1897, *Prawo i moralność* 1899, *Trzy rozmowy* 1899-1900) myśliciel pomieścił etykę, politykę i apokaliptykę, a metafizyczną szczelinę między Bogiem a człowiekiem opisał, nie odwołując się, jak poprzednio, do „ludzkiej zdolności duchowego skoku w transcendencję” lub do „afirmatywnej otwartości człowieka na Boskie objawienie”, lecz wyłącznie do „krawędzi ludzkiej jako punktu wyjścia” pełnego ryzyka procesu, w rezultacie którego zarysować się może dopiero Boska perspektywa odnalezienia przez człowieka siebie i Boga zarazem (s. 379-380).

Po przedstawieniu tej kwestii Dobieszewski podejmuje próbę interpretacji wielokrotnie dyskutowanej *Krótkiej opowieści o Antychryście*, wchodzącej w skład *Trzech rozmów*, a uznawanej za rozrachunek Solowjowa z własną utopią po uświadomieniu sobie prawdziwej natury i nieusuwal-

ności zła oraz pozorów dobra realizowanego w świecie. Podrozdział poświęcony temu problemowi stanowi wręcz wzorcowy przykład zastosowanej przez monografistę metody. Roi się od przywoływanych opinii innych badaczy dzieła rosyjskiego filozofa, akcentów polemicznych i skojarzeń z poglądami myślicieli i pisarzy europejskich zaniepokojonych kierunkiem rozwoju współczesnej cywilizacji, jej niejako skazaniem na zło usankcjonowane lub zbanalizowane. Wszystko to służy nie erudycyjnym popisom, lecz wzbogaceniu i usystematyzowaniu refleksji nad myślą Włodzimierza Sołowjowa, przekonaniu, że jego filozofia Bogocześnictwa wpisuje się w filozoficzną tradycję europejską, ponieważ jest z nią współmierna.

Janusz Dobieszewski słusznie sądzi, że klucz interpretacyjny, jakim posłużył się dla analizy intelektualnego dorobku poprzednika i proroka wielu rosyjskich myślicieli wieku XX (m.in. S. Bułgakowa, P. Florenskiego, N. Bierdiajewa, J. Trubieckiego, J. Iljina), pozwala zarówno śledzącym poszukiwania Sołowjowa, jak i cały rosyjski spór o Boga i człowieka wyjść poza ujęcia światopoglądowe, sytuujące myśl rosyjską tak czy inaczej w opozycji do filozofii zachodniej, bardziej jakoby wyspecjalizowanej, dojrzałszej, wolnej od społecznych serwitutów.

Studium osobowości filozoficznej Włodzimierza Sołowjowa jest książką wybitną, zasługującą na to, by ustalenia w niej zawarte dotarły do szerszego grona czytelników. Oczekiwalibyśmy więc przygotowania na jej podstawie popularnonaukowego opracowania w znanej serii Wiedzy Powszechnej „Myśli i Ludzie”, gdzie poza stosownym wyborem tekstów autorstwa Sołowjowa, dotąd rozproszonych i dostępnych głównie specjalistom, znalazłby się syntetyczny rys tej konsekwentnej, ze wszech miar interesującej propozycji filozoficznej. Jeśli wolno coś doradzić jej autorowi, to chyba tylko szerszą, całościową prezentację kontrowersji słowianofilów z okcydentalistami, w kręgu której, tak samo jak w kręgu „przeklętych” pytań klasycznej i współczesnej filozofii europejskiej przebiegały drogi myśli bohatera jego studium, i z którą rozliczył się on jak mało kto precyzyjnie, krytycznie, przekraczając horyzonty i schematy pojęciowe, jakie utrwały się zwłaszcza w historiozofii obu stron. Wówczas - nie tylko dla badaczy - jeszcze bardziej zrozumiałą stałaby się wyjątkowość i centralność pozycji Sołowjowa w bardzo szeroko rozumianej rosyjskiej myśli filozoficznej, jego wielka siła inspiracyjna. Podjęcie szerszej refleksji nad uwarunkowaniami recepcji i reinterpretacji koncepcji myśliciela oraz jej idei składowych dałoby natomiast płodny wgląd w naturę myśli i kultury rosyjskiej, co w przypadku ewentualnego popularnonaukowego opracowania byłoby szczególnie cenne.

PIOTR MICHALSKI

WŁOSKA METAFIZYKA

Enrico Berti: *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. Danilo Facca. Warszawa, wydawnictwo: IFiS PAN, 2002, 134 s.

Enrico Berti w swej książce *Wprowadzenie do metafizyki* dokonuje krótkiego *resume* dziejów metafizyki. Dzieje owe obserwowane są przez Bertiego z pozycji z ducha neoarystotelesowskiej. Praca ta może służyć jako wprowadzenie do metafizyki, należy jednak pamiętać, iż daleka jest ona od podręcznikowej poprawności. Mimo że autor przedstawia podstawowe pojęcia, problemy i koncepcje metafizyczne, to nie czyni tego bezstronnie. Wyraźnie widać wspomniane filiacje, jednak, aby oddać sprawiedliwość, należy stwierdzić, że projekt Bertiego wykracza nieco poza sztywne ramy myśli katolicko-arystotelesowskiej proveniencji.

Enrico Berti jest, jak się zdaje, niezbyt znanym w Polsce współczesnym filozofem włoskim. Jak napisano w nocie: „analiza myśli Stagiryta pozwoliła Bertiemu opracować niezależne stanowisko teoretyczne lub - jak sam skromnie stwierdza - rozwinąć tylko poglądy swojego padewskiego mistrza, Marino Gentilego” (s. 127). Warto nadmienić, aby czytelnik nie miał wątpliwości, z jakim typem wrażliwości intelektualnej mamy do czynienia czytając omawianą książkę, iż obecnie autor zmierza do „wypracowania świeckiej etyki personalistycznej, posiadającej, tak jak metafizyka klasyczna, wartość uniwersalną dla każdego bytu rozumnego” (s. 128).

Dzieło włoskiego filozofa podzielone jest na trzy części. Wywód zawarty w dziele jest przejrzysty, przejdźmy, więc do krótkiego omówienia poszczególnych rozdziałów. Na początku pierwszej części *Nazwa, typologia i krytyka*, Berti zajmuje się genezą samego pojęcia metafizyki. Po krótkim omówieniu powyższej kwestii, przechodzi do przedstawienia dwojakiego rozumienia owego pojęcia, jakie ukształtowało się w historii. Chodzi tu mianowicie o pojmowanie metafizyki jako nauki o całości (wzg. o bycie jako bycie) oraz o pojmowanie jej jako nauki o rzeczywistości ponadzmysłowej. Owa dychotomia, która ukonstytuowała się zdaniem Bertiego już w starożytności, zostaje przewyciężona po raz pierwszy u św. Tomasza, a w sposób egzemplaryczny, u Dunska Szkota. Jedność tych pojęć zostaje zerwana u jezuitów i dominikanów w tzw. „drugiej scholastyce”. Trzeba było poczekać dopiero na Suareza, by owa jedność została przywrócona. Metafizyka od tej pory

zajmuje się „badaniem aspektów wspólnych wszystkim rzeczom” (s. 14), również tym rzeczom niezmysłowym. Pewne zachwianie w powyższym rozumieniu metafizyki następuje u Hegla, a wcześniej u Kanta, według którego metafizyka to „badanie tego, co kiedykolwiek może być poznane a priori, jak i przedstawienie tego, co stanowi system czystych poznań filozoficznych tego rodzaju” Jednak pomimo tychże zawirowań, pojęcie to, według Bertiego, generalnie nie zmieniało się w dziejach filozofii.

Rozważania dotyczące typologii metafizyki stanowią kolejny punkt omawianej części. Berti dzieli metafizykę na immanentystyczną, która zajmując się całością rzeczywistości, poszukuje jej wyjaśnienia wewnątrz świata doświadczenia oraz na transcendentalną, czyli taką, która poszukuje tego wyjaśnienia poza światem doświadczenia. Tę pierwszą można jeszcze podzielić na naturalistyczną, „gdzie przez naturę rozumie się rzeczywistość, będącą przedmiotem poznania zmysłowego, która nie została jeszcze podzielona na materię i ducha”(s. 19) (Heraklit), materialistyczną, która twierdzi, że wszystko się sprowadza do rzeczywistości materialnej (Demokryt, Helwecjusz, Holbach) oraz idealistyczną, która „ostateczne wyjaśnienie całej rzeczywistości [...] znajduje w rzeczywistości o charakterze duchowym, takiej jak idea lub myśl” (tamże) (Fichte, Schelling). Jeżeli zaś chodzi o metafizykę transcendentalną, to autor skłonny jest podzielić ją na metafizykę uczestnictwa, która aby wyjaśnić całość rzeczywistości przyjmuje „jedną lub kilka zasad «transcendentnych» w stosunku do świata doświadczenia” (s. 22) (Platon) oraz na metafizykę doświadczenia, która podkreśla „cechy właściwe tylko doświadczeniu i odróżniające je od zasady, takie jak wielość, stawanie się, różnice, niestabilność, «ewentualność», wskutek czego transcendencja zasady staje się znacznie wyraźniejsza” (s. 27) (Arystoteles).

Ostatni rozdział tej części traktuje o poszczególnych krytykach metafizyki. Warto przyrzeć się temu, jak autor ujmuje krytykę Kantowską. Píše on, iż „kiedy [...] Kant wyklucza, by metafizyka mogła kiedykolwiek być nauką, ma rację, jeśli przez «naukę» rozumie naukę typu newtonowskiego, którą chciała być nowożytna metafizyka. Natomiast nie ma racji, jeśli przez naukę rozumie jakąkolwiek możliwą racjonalną wiedzę, którą można spotkać np. w niektórych metafizykach starożytnych i średniowiecznych” s. 38). Kantowi jak się zdaje chodziło o metafizykę, której twierdzenia byłyby pewne *a priori*. Czegoś takiego nie udało się, zdaniem Kanta, dokonać żadnej metafizyce. Oczywiście można analizować przedmiot, można wyodrębnić w nim cechy istotowe i przypadłości, jednak nie należy zapominać, a Berti właśnie to czyni, że według Kanta mamy wówczas do czynienia z fenomenem. Cóż to za metafizyka, która nie bada bytu samego w sobie? Jeśli zaś

¹ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, przeł R. Ingarden. Warszawa 1957, t. II, s. 586.

chodzi o twierdzenia dotyczące Boga, czy też duszy, to tu poznanie jest podług Kanta niemożliwe. Jeżeli Bertiemu, który twierdzi, iż owocem metafizyki może być racjonalna wiedza, chodzi np. o dowody na istnienie Boga, to pozostaje on gołosłowny, nie przedstawia bowiem żadnej argumentacji na rzecz ich zasadności, a *quasi*-dowód na istnienie zasady, który zostanie przytoczony poniżej zdaje się wysoce niesatysfakcjonujący.

Następnie przedstawia autor omówienie pozostałych krytyk: pozytywistycznej, Nietzscheańskiej, neopoztywistycznej oraz krytyki Habermasa, czym nie będziemy się bliżej tutaj zajmować. Na początku części *Temat* napotykamy na zastanawiające stwierdzenie: „mimo licznych, przytoczonych krytyk, które towarzyszą metafizyce na przestrzeni dziejów, istnieje ona nadal, czego dowodzą liczne seminaria i publikacje na jej temat” (s. 45). Doprawdy, jeśli jest to argument, to równie dobrze, co metafizyka ma się astrologia, przecież powstają na jej temat liczne prace. Problem polega tylko na tym, że wszystkie przytoczone krytyki miały na celu wykazanie bezzasadności takiego dyskursu, jakim jest metafizyka, a nie wykazanie jego nieistnienia. Oczywiście dyskurs taki istnieje. Kwestia tylko, czy dostarcza nam on jakiegokolwiek poznania, czy nie jest li tylko częścią gadaniną; o to właśnie idzie, a nie o spory dotyczące faktu istnienia, tudzież nieistnienia metafizycznego dyskursu.

W tej samej części swej pracy, analizuje Berti także przyczyny, dla których ludzie zajmują się metafizyką, względnie przyczyny, dla których ona istnieje, czyli przyczyny, ze względu na które istnienie jej jest, zdaniem Bertiego, zasadne. A przyczyn tych jest wiele: jest to potrzeba „przedłużenia” badań naukowych na dziedzinę, gdzie nauka nie sięga, potrzeba „sprawdzenia” (!) wiary, potrzeba odpowiedzi na tzw. pytania egzystencjalne, dotyczące losu człowieka oraz potrzeba uzasadnienia etyki. Ta ostatnia, jak się zdaje jest dla autora tak samo ważna, a może nawet ważniejsza od poprzednich. Zaiste przyczyny, na które wskazuje autor, popychały i zapewne popychają ludzi w objęcia metafizyki tak samo, jak pytania dotyczące ich własnej przyszłości popychają ich w objęcia astrologii. Być może Kant miał rację mówiąc, iż rozum ludzki ma naturalną skłonność do metafizyki, lecz ten sam rozum widzi, że np. po takich myślicielach jak Hume i Moore nie tak łatwo ugruntować etykę, choć próbować zawsze można.

Na kolejnych stronicach omawianego dzieła natrafiamy na odróżnienie tematu metafizyki od jej przedmiotu: „wolimy mówić o „temacie” niż o „przedmiocie”, by pokazać, że nie chodzi o rzeczywistość obiektywną, przeciwstawioną poznającemu podmiotowi, wobec którego sytuuje się ona na zewnątrz lub naprzeciw, [...] natomiast termin «temat» oznacza to, co Arystoteles nazywał «podmiotem» nauki [...], oznacza zatem to, ze względu na co prowadzi się poszukiwania lub coś się wykazuje, inaczej mówiąc to, czym

zajmuje się dyskurs” (s. 50). Dalej Berti usiłuje uprawomocnić owo rozróżnienie: "jeśli w odniesieniu do przedmiotu ten, kto poznaje, poszukuje lub wykazuje, stawia się w pozycji «podmiotu» [...], to w przypadku «tematu» ten, kto poznaje, poszukuje czy wykazuje, może sam włączyć się w temat, może usytuować się wewnątrz niego. A nawet, w przypadku metafizyki, doświadczenie, które stanowi jej temat, obejmuje nie tylko to, czego się doświadcza, ale również tego, kto doświadcza oraz sam akt doświadczenia” (tamże). Ma to, jak twierdzi autor, usytuować metafizykę poza sporem idealistów z realistami. Jednak wiara, iż zmiana terminów, podczas, gdy mamy do czynienia z ciągle tą samą sytuacją, radykalnie zmieni ową sytuację, jest znamię tego, co etnologowie nazywali „myśleniem magicznym”. Ta „całość”, o jakiej mówi Berti, i którą nazywa „tematem” właśnie staje się „przedmiotem”, bo ktoś się nią zajmuje. Oczywiście, wspaniale jest prawić, że metafizyka zajmuje się taką całością, w obrębie której znajduje się i podmiot i samo doświadczenie. Jak metafizyka daje sobie z tym wszystkim radę, tego nie wiadomo, wiadomo tylko, że tym ma się zajmować i tym się zajmuje!

Nieco mniej ciekawe są fragmenty, w których Berti przedstawia wieloznaczność pojęcia bytu (tak jak kształtowała się ona w historii), strukturę bytu (przedstawioną na modłę arystotelesowską) oraz transcendentale własności bytu (w rozumieniu scholastycznym).

Przyjrzyjmy się teraz części *Problem, zasada, postępowanie*. Mówi się w niej o tym, iż stawianie się jest problematyczne oraz, że stanowi bardzo duży problem dla filozofii. Mówi się także o problematyczności samej filozofii, o tym, że kwestionuje ona samą siebie, co tylko potwierdza jej istnienie itd. Są to wszystko bardzo podstawowe kwestie i przytoczenie ich przez Bertię ma znaczenie głównie dydaktyczne i informacyjne. Ciekawszy fragment dotyczy Zasady. Stwierdza się tutaj, iż istnienie Zasady wyjaśniającej doświadczenie jest konieczne. Konieczność ta wypływa z problematyczności samego doświadczenia (czyli z ogółu tego wszystkiego, co można przeżyć). Jest to konieczny wynik refutacji „próby absolutyzacji doświadczenia. Gdyby bowiem 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” (s. 100). Tu uwidacznia się wspomniana już skłonność rozumu ludzkiego (względnie rozumu Bertięgo) do metafizyki. Przytoczmy jeszcze jeden fragment: „cokolwiek by nie istniało [...] albo jest rzeczywistością niezależną, czyli w pełni samowystarczalną, a zatem jest Absolutem, albo jest rzeczywistością zależną od czegoś innego, a wówczas coś innego byłoby Absolutem” (s. 102). Oto niechęć do przyczynowo-skutkowych ciągów w nieskończoność. Dziwna to niechęć, która nigdy nie została poparta żąd-

nym sensownym argumentem, bo czy rzeczywistość nie może być zależna od czegoś także zależnego i tak *ad infinitum*?

W ostatnim rozdziale omawianej części, czyli na zakończenie swoich rozważań, autor przechodzi do problemu metody w metafizyce lub szerzej: w filozofii. Dlaczego kwestię tę zostawił na koniec książki? „Filozofia [...] nie przyjmuje narzuconych przez nikogo reguł, ponieważ wszelkie określenie reguł jest już dyskursem filozoficznym. Metodą filozofii nie jest zatem przedstawienie drogi filozofii, lecz metodą jest sama droga” (s. 111). Oto, dlaczego wzmianka o metodzie filozofii pojawia się po wymienieniu cech Zasady, które skrupulatnie zostały wyliczone parę stron wcześniej.

Być może lepiej byłoby, gdyby dzieło Bertiego nosiło tytuł *Wprowadzenie do metafizyki neoarystotelesowskiej*. Czytelnik bowiem może poczuć się trochę oszukany, czytając omawiane dzieło, z tego oto powodu, iż traktuje ono niezwykle zdawkowo o metafizykach niearystotelesowskich. Przedstawia ono historię metafizyki, a raczej metafizykę, jako poszukiwanie zasady w duchu arystotelesowskim, wszelkie inne koncepcje traktowane są albo po macoszemu, albo ustawia się je w perspektywie rozwoju arystotelizmu.

ANDRZEJ MUCHOWICZ

DLACZEGO METADYSKURS „DIALEKTYKI OTWARTEJ”?

Stefan Sarnowski: *Paradoksy i absurdy filozofii.*
Bydgoszcz, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej, 2002,
151 s.

Paradoksy i absurdy filozofii pojawiają się - według Stefana Sarnowskiego - na styku filozofii i metafizologii, będąc wynikiem interpretacji zawartości metafizologii z punktu widzenia filozofii. Moim zdaniem, przypomina to znany paradoks Kreteńczyka kłamcy, czyli pomieszania języka przedmiotowego (analogia sposobu wyrażania filozofii „metafizycznej”) z metafizologią (metadyskursem). Ażeby oddzielić te dwie sfery od siebie trzeba skorespondować korygującą filozofię przez metafizologię.

Uważam, że metafizologia - zgodnie z intencją autora recenzowanej książki - ma charakter „dialektyki otwartej”. Dialektyka ta wywodzi się z tradycji sokratejskiej, czyli jest dialogiem, w którym spotykają się różne punkty widzenia, ale żaden z jego uczestników nie posiada „patentu” na jednoznaczną i ostateczną prawdę. Pozostaje wobec tego „niezwieńczenie” dialogu, a paradoksy i absurdy przekształcają się w „otwarte” pytania, na które każdy z uczestników rozmowy szuka swojej „suwerennej” odpowiedzi.

Jak można zauważyć, korespondencja korygująca filozofię przez metadyskurs będący dialektyką otwartą, polega na ukazaniu faktu, że z „meta-poziomu” - lub inaczej mówiąc „z lotu ptaka” - paradoksy i absurdy stają się jedynie coraz precyzyjniej stawianymi pytaniami. Najważniejszym z nich jest pytanie, które prowadzi filozofa do „pułapki samoodniesienia”: „Czy (...) przesłaniem filozofii jest stawianie pytań, czy też udzielanie odpowiedzi, ciągły niepokój czy też uzyskanie spokoju?”. Jest to pytanie o „żywołność filozofii i wynikającą stąd aktualność sporów o jej treść”. Nawet jeżeli filozof, posługując się założeniami „dialektyki otwartej”, nie odpowie na to pytanie, tylko je sprecyzuje, to i tak wpadnie w „pułapkę samoodniesienia”.

Stefan Sarnowski twierdzi, że: „ To właśnie z filozofią można łączyć ważne treści, składające się na aktualne trwanie cywilizacji zachodniej, która jest także cywilizacją chrześcijańską i cywilizacją naukową”. Dlaczego?

MAREK OLEJNICZAK

ROZWAŻANIA O EUTANAZJI

Nicolas Aumonier, Bernard Beignier, Philippe Letellier: Eutanazja, przełożyła E. Burska. Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 2003, 128 s.

Na polskim rynku dostępnych już jest kilka wartościowych pozycji poświęconych eutanazji. Niewątpliwie należy do nich również *Eutanazja* Nicolas Aumoniera, Bernarda Beigniera i Philippe Letelliera. Książka ta nie ma charakteru *stricto* naukowego - stanowi raczej syntetyczny zarys wielu problemów związanych z eutanazją i może stanowić jedynie wprowadzenie do głębszego namysłu nad eutanazją jako taką. Jednak posiada pewne zalety, które z powodzeniem rekompensują jej niedostatki w „aparaturze” naukowej.

Po pierwsze, książka napisana jest jasno i przystępnie, bez wprowadzania niewyjaśnionych, a niezrozumiałych i trudnych dla laików terminów technicznych. Dzięki temu mogą sięgnąć po tę pozycję wszystkie osoby zainteresowane szeroko rozumianą problematyką eutanazji. Po drugie natomiast, niewątpliwą zaletą tej książki jest fakt, że została napisana przez trzech autorów, spoglądających na zagadnienie eutanazji z trzech różnych perspektyw: medycznej, filozoficznej i prawnej. Dzięki takiemu ujęciu czytelnik ma możliwość dokonania wszechstronnego przeglądu problemów związanych z eutanazją i wyrobienia sobie o niej własnej opinii. Jest to możliwe tym bardziej, że książka napisana jest bezstronnie i rzeczowo.

Właśnie bezstronność i spokojny, rzeczowy ton autorów jest kolejną ważną zaletą książki. Nie oznacza to, że autorzy nie mają własnego zdania na temat eutanazji. Przeciwnie, we wszystkich częściach pracy można odczytać jasno sformułowane ich stanowisko. Jednak jest ono spokojnie i merytorycznie uzasadnione. Warto to podkreślić, ponieważ w publikacjach, dotyczących tej trudnej problematyki, często można się spotkać z argumentacją nie zawsze dogłębnie przemyślaną, a opartą w znacznej mierze na samych tylko emocjach.

W pierwszych trzech rozdziałach książki lekarz Philippe Letellier omawia eutanazję i zagadnienia z nią związane od strony medycznej. Nie jest to szczegółowy opis procedur eutanatycznych. Autor ukazuje raczej najważniejsze problemy moralne, przed którymi staje lekarz w obliczu ciężko chorego lub umierającego pacjenta. Przedstawia więc problem mówienia pacjentowi całej prawdy o jego chorobie, wskazuje na wartość i konieczność

leczenia bólu u pacjenta, co jeszcze do niedawna - zdaniem autora - nie było wcale powszechną praktyką. Ale co najważniejsze, posługując się przykładami, stara się wytyczyć granicę pomiędzy eutanazją a zaniechaniem uporczywej terapii. W obliczu bowiem technicznej możliwości znacznego przedłużania życia chorego człowieka należy również liczyć się z ryzykiem potęgowania jedynie niepotrzebnych cierpień i ich unikać.

O wiele ważniejsze wydają się jednak rozdziały poświęcone praktyce eutanazji oraz opiece paliatywnej. We Francji eutanazja jest dosyć powszechnie stosowana, dlatego może Letellier na podstawie dobrej znajomości praktyki lekarskiej wyjaśnić, kto i dlaczego prosi o eutanazję. Okazuje się, że najczęściej prośba o eutanazję pochodzi nie od samego chorego, lecz od jego rodziny lub osób opiekujących się nim, którzy są wyczerpani fizycznie i psychicznie ustawiczną opieką. Ponadto - i to jest ważne zjawisko - najczęściej proszą o eutanazję w czyimś imieniu lub akceptują to zjawisko ludzie zupełnie zdrowi lub też chorzy, ale tacy, których życie nie jest niczym zagrożone. Nierzadko jednak pojawienie się poważnej choroby powoduje, że ludzie ci szybko zmieniają zdanie - chcą nadal ulgi w cierpieniu, lecz nie chcą już śmierci. Zjawisko to dowodzi m.in. faktu - Letellier ilustruje to pewną historią pacjenta, którą można zaliczyć do piękniejszych fragmentów tej książki - że tzw. „testament życia”, szczególnie promowany przez zwolenników eutanazji, ma tak naprawdę iluzoryczną wartość.

Co prawda zdarza się niekiedy, że to sam ciężko chory pacjent prosi o śmierć. Jednak, według autora, jest to tak naprawdę wołanie o pomoc i prośby takiej nie należy zazwyczaj traktować poważnie jako faktycznej prośby o eutanazję. O ile bowiem uda się złagodzić ból chorego, jego pragnienie śmierci ustaje. Opieka paliatywna, która to właśnie ma na celu, stanowi - stwierdza Letellier - „najlepszą odpowiedź na prośbę o eutanazję”. Jest to odpowiedź najlepsza, ponieważ „opieka nad chorym nie polega na zadawaniu śmierci”.

Następne rozdziały książki poświęcone są filozoficznym rozważaniom na temat eutanazji. Etyk Nicolas Aumonier przedstawia najpierw historię zjawiska eutanazji oraz ewolucję jej pojęcia. Przedstawia wstępnie różne możliwe filozoficzne uzasadnienia eutanazji jako „dobrej śmierci”. Nie omija również trudnego problemu skrajnych patologii, jakimi były zbrodnie popełniane przed i w czasie drugiej wojny światowej na osobach psychicznie chorych i w podeszłym wieku, właśnie pod pretekstem eutanazji.

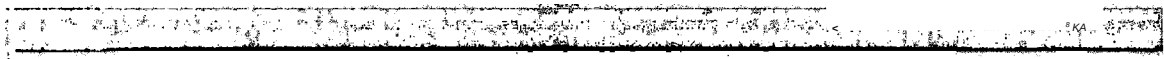
Co prawda w rozdziałach napisanych przez Aumoniera filozoficzne wyjaśnienie problemu śmierci oraz sensu cierpienia i umierania człowieka pozostawia odczucie pewnego niedosytu, to jednak rekompensuje go rzeczowe i syntetyczne przedstawienie stanowisk autorytetów religijnych oraz autorytetów etycznych. Czytelnik może się zatem dowiedzieć, jakie jest stano-

wisko w sprawie eutanazji kilku większych religii świata: judaizmu, katolicyzmu, protestantyzmu, prawosławia, islamu i buddyzmu. Może się również zapoznać z postulatami dwóch międzynarodowych deklaracji, dotyczących eutanazji.

Przy właściwym filozoficznym wyjaśnieniu zagadnienia autor skupił się przede wszystkim na problemie używania przy uzasadnianiu stosowania eutanazji argumentu „dwojakiego skutku”, pochodzącego z filozofii św. Tomasza z Akwinu. Aumonier sugeruje, że zasada ta pozwala, przy założeniu poszanowania godności osoby, odróżnić dopuszczalną walkę z bólem (nawet jeżeli przynosi ona w konsekwencji niespodziewaną śmierć), od eutanazji w ścisłym tego słowa znaczeniu. Wskazuje ponadto, że najpowszechniej spotykany argument za stosowaniem eutanazji, tzn. konieczność walki z cierpieniem, prowadzi do sprzeczności. Osoba zmarła, na której dokonano eutanazji, nie przestaje tak po prostu cierpieć, lecz przestaje istnieć. Eutanazja usuwa bowiem, wedle autora, nie samo cierpienie, lecz podmiot cierpienia.

Ostatnie trzy rozdziały książki napisane są przez prawnika, Bernarda Beigniera, i poświęcone są aspektom prawnym eutanazji. Jest to niewątpliwie cenne uzupełnienie rozważań Letelliera i Aumoniera, ponieważ czytelnik może dodatkowo zapoznać się z aktualnym statusem prawnym eutanazji i proponowanymi rozwiązaniami prawnymi w niektórych krajach: przede wszystkim we Francji, ale również w Stanach Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii, Holandii i in. Niemniej wyczuwa się brak choćby pobieżnego przedstawienia stanu prawnego w zakresie eutanazji w Polsce. Tutaj niestety polski czytelnik skazany jest na samodzielne poszukiwania.

Podsumowując można powiedzieć, że książka *Eutanazja* Nicolasa Aumoniera, Bernarda Beigniera i Philippe Letelliera jest rzetelnym, ale popularnym wprowadzeniem w problematykę eutanazji (niewątpliwą jej wadą jest brak literatury przedmiotu). Pozwala ona czytelnikowi wyrobić sobie własne zdanie na temat samej eutanazji, choć pewne kwestie, jak np. problem sensu cierpienia i śmierci, pozostawia zupełnie otwarte.



WŁODZIMIERZ ZIĘBA

DEKONSTRUKCJA ZWALCZAJĄC POSTMODERNIZM - CASUS CHRISTOPHERA NORRISA

Christopher Norris: *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi. Teoria krytyczna i prawo rozumu*, przeł. A. Przybysławski. Kraków, Universitas, 2001, 240 s.

Książka Christophera Norrisa *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi* ukazuje się w polskim tłumaczeniu równocześnie z jej angielskim wydaniem. Polskie wydanie nie zawiera dwóch rozdziałów dotyczących filozofii nauki. Z tego też powodu autor zmienił oryginalny tytuł książki: *Deconstruction and the "Unfinished Project of Modernity"*. Książkę poprzedza wstęp Michała P. Markowskiego *Dekonstrukcja, postmodernizm, oświecenie. Krótkie wprowadzenie do pism Christophera Norrisa*.

Ch. Norris - Brytyjczyk pracujący na Uniwersytecie w Cardiff jest autorem licznych prac poświęconych dekonstrukcji i postmodernizmowi, relatywizmowi i realizmowi. Publikuje regularnie przynajmniej jedną książkę rocznie. Jego prace mają zdecydowane piętno polemiczne, a to z tego powodu, iż sam sytuuje się w obozie spadkobierców wartości Oświecenia i filozofii krytycznej, a opcja ta współcześnie znajduje się raczej w odwrocie, zaś jej obrońcy należą do nielicznych w gronie współczesnych myślicieli.

Książka *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi*, jak już sam tytuł sugeruje, występuje z obroną dekonstrukcji ujętej przez autora jako *remedium* na postmodernizm. Jednakże po lekturze recenzowanej tu książki nasuwa się pewien kłopot polegający na tym, że autor nie precyzuje dostatecznie czym jest/ma być dekonstrukcja. Można odnaleźć w jego książce rozliczne sensy, jedne aprobowane przezeń, inne nie, te same kategorie. Z tego też powodu prześledzę tutaj płaszczyzny, na których Ch. Norris eksplikuje utajony sens dekonstrukcji. Wnosić można, że Norris utożsamia dekonstrukcję z myślą Derridy (s. 2). Odmawia on zgody na traktowanie dekonstrukcji jako zaledwie bardziej wyspecjalizowanej dziedziny w obrębie „postmodernizmu” w rozumieniu pewnego szerszego zjawiska kulturowego, którego przejawy uwidoczniają się w sztuce, architekturze, fikcji, muzyce, jak i „post-filozoficznych” pismach R. Rorty’ego. Nie można też, jego zdaniem, łączyć dekonstrukcji z ruchem myśli przeciwświeceniowej obejmującej rozmaite odczytania Nietzschego, irracjonalistów, takich jak J. Baudrillard i relatywistów kulturowych inspirowanych pracami M Foucaulta.

To od strony negatywnej, zaś od pozytywnej dekonstrukcję ujmuje w jej zbieżności z Kantowskim projektem oświeczonej krytyki, kontynuowanym

współcześnie w nieco zmodyfikowanej formie przez J. Habermasa. Jest to ważne o tyle, że pozwala zachować ideę filozofii jako głosu krytycznego. Już sam angielski tytuł książki Norrisa nawiązuje do pracy Habermasa.

Kluczowy argument, jaki wytacza przeciwko skrajnej argumentacji postmodernistyczno-tekstualnej mówi, że brakuje jej jakichkolwiek adekwatnych standardów naukowych, filozoficznych jak i etyczno-politycznych. (s. 3). Postmodernizm rozważa raz (1) jako mgliste, niedookreślone zjawisko kulturowe, czy kulturowo-estetyczne (w ujęciu krytyki kultury F. Jamesona), aspekt określający sposób naszego obecnego życia; żywioł, który zamieszkujemy oraz (2) postmodernizm „filozoficzny”, tj. stanowisko J. E. Lyotarda z *Kondycji ponowoczesnej* odmawiające aktualności filozoficznemu dyskursowi nowoczesności z jego szacownymi wartościami emancypacyjnymi: prawdą, postępem, powszechną sprawiedliwością, wiecznym pokojem, *sensus communis* jako organicznie powiązanymi z tzw. wielkimi narracjami. Stanowisko to głosi, iż należy porzucić tę wiarę przyjmując w zamian tolerancyjny ponowoczesny pogląd, że istnieje wiele niewspółmiernych „pierwszorzędnych naturalnych narracji pragmatycznych”, każda o specyficznych dla siebie wartościach, systemie przekonań lub kryteriach tego, co powinno uchodzić za słuszne lub prawdziwe. Tak też popełnimy błąd etyczny gwałcąc narracyjny *différend* (spór) stosując jeden zespół kryteriów do oceny praktyki, czy przekonań innych, lub do rozsądzenia stron nie akceptujących terminów, do których się odwołujemy (s. 15).

Kolejny zarzut, jaki stawia Norris po adresem postmodernizmu będący jedynie modyfikacją przytoczonego powyżej głosi, że jest to stanowisko filozoficznie pogmatwane, o wątpliwej jakości implikacjach etycznych i społeczno-politycznych, a nadto myśl oświeceniową objaśnia tylko częściowo, a czasem wręcz błędnie. Istnieją trzy główne aspekty postmodernizmu i wiążą się one z epistemologią, etyką i estetyką, czyli trzema kluczowymi dziedzinami w krytycznym przedsięwzięciu Kanta oraz filozoficznej tradycji krytycznej. Spora część książki Norrisa poświęcona jest rekonstrukcji Kantowskiej doktryny władz, ustaleniu granic i nakreśleniu linii podziału między sferami poznania intelektualnego i rozumu spekulatywnego.

Postmodernizm, zdaniem Norrisa, funkcjonuje jako głęboki sceptycyzm dotyczący możliwości poznania i prawdy, warunków konstruktywnego, wspólnego przedsięwzięcia ukierunkowanego na - wieńczącą badanie - prawdę. U Lyotarda sceptycyzm ten przybiera formę akceptowania rozmaitych, niewspółmiernych gier językowych, narracji. W takiej postaci jest to dobra liberalna, pluralistyczna zasada. Głosi, że powinniśmy być tolerancyjni, nie wmuszać innym naszych poglądów, jednocześnie powinniśmy być zawsze gotowi do uznania, że nasz punkt widzenia nie jest jedynym możliwym stanowiskiem moralnie, czy poznawczo uzasadnionym lub słusznym.

Problemy pojawiają się, gdy ten program prześledzić do jego ostatecznych (postmodernistycznych) wniosków. Problemem takim jest kwestia prawdy historycznej pojawiająca się w kontekście sporu z Robertem Faurissonem - Francuzem, który neguje Holocaust, Czy mamy powiedzieć za Lyotardem, że kwestii tej nie można rozstrzygnąć, skoro strony tego sporu stosują wyraźnie rozbieżne kryteria prawdy i historycznego (lub narracyjnego) wyjaśnienia? Prawdę historyczną ujmuje Norris niejako ostateczną, czy transcendentną, lecz jako typ prawdy odnajdywanej przez historyków na drodze cierpliwych badań, uważnego studiowania dokumentów, krytyki tekstów źródłowych, pracy archiwistycznej (s. 26-27). Spór o prawdę historyczną wplątuje on w szerszy kontekst debaty o realizmie polemizując z J. F. Lyotardem, Hydenem Whitem, R. Barthesem, M. Dummetem.

Ciekawszą, *nota bene* dyskusyjną, tezą książki Norrisa jest to, że postmodernizm ma określony projekt filozoficzny obejmujący m.in. pragnienie przemieszczenia i zdyskredytowania „filozoficznego dyskursu nowoczesności” poprzez wynalezienie wszelkich dyskredytujących go problemów w jego łonie.

Norris wśród antenatów postmodernizmu wymienia E. Levinasa z jego podstawową zasadą etyczną traktowania innej osoby jako absolutnie, bezkompromisowo innej (J. Derrida dostrzega tu pewne problemy wiążące się z pojęciem radykalnej inności, lub odmienności). Inni prekursorzy postmodernizmu to: W. V. Quine, T. Kuhn, P. Feyerabend, socjolodzy wiedzy. Argumenty Quine na rzecz relatywności ontologicznej, holizm znaczeniowy to idee rozwijane przez postmodernistów. T. Kuhna podejście do teorii naukowych, oddzielonych zmianą paradygmatu, oferujących swym wyznawcom różne (niewspółmierne) światopoglądy, schematy pojęciowe lub ontologie. Norris zarzuca Kuhnowi, iż wspólnie z Lyotardem, przyczynili się do rozpowszechnienia poglądu, że wszelkie mówienie o prawdzie - lub postępowaniu ku prawdzie u kresu badania (postępie) - jest z samej swej natury autorytarne i zmierza do ograniczania wolności badań. Rezultatem myślenia przez pryzmat koncepcji radykalnej zmienności znaczeniowej lub niewspółmiernych paradygmatów jest przedstawienie postępu naukowego jako cudu (lub swego rodzaju pożądanej iluzji) i za równie tajemnicze uznanie faktu, że nauka była tak często zdolna do wyjaśnienia tego, czemu brakowało jakiegokolwiek odpowiedniego, przekonującego czy choćby prawdopodobnego wyjaśnienia (s. 61).

Norris polemizuje także z pragmatystą rorty'iańskim zarzucając mu, że innych rozumieć będziemy tak jak nam wygodnie lub w zgodzie z naszymi (sankcjonowanymi wspólnotowo) ideami prawdy i sprawiedliwości. Powody do odrzucenia kulturowo relatywistycznego podejścia zarówno w odniesieniu do poznawczych (naukowych czy historycznych) twierdzeń praw-

dziwościowych, jak i w odniesieniu do różnic sądów wartościujących (etyczno politycznych) opiera on na argumencie D. Davidsona z tekstu *O schemacie pojęciowym*, mówiącym, iż rozważań o rozbieżnych grach językowych, formach życia, paradygmatach, schematach ontologicznych nie da się pomyśleć, jeśli się nie założy - co wykluczone jest *ex hypothesi* - że faktycznie jesteśmy w posiadaniu międzyjęzykowych lub ponadparadygmatacznych kryteriów ich porównywania.

Jednym z powodów traktowania dekonstrukcji jako zaledwie bardziej wyspecjalizowanego, bardziej filozoficznego wariantu postmodernizmu są pewne źródła wspólne (Kant, Hegel, Nietzsche, De Saussure i oczywiście Derrida). Gdy tymczasem te 2 nurty rozwijają się oddzielnie, a różnią się sposobem czytania tych źródłowych tekstów i pewnymi kryteriami czy standardami prawidłowej argumentacji. Do tego pomieszania przyczynia się często nieuważne odczytanie Derridy, m.in. przez Habermasa. Dekonstrukcja nie jest kolejną wersją krytyki w stylu kantowskim lub postkantowskim. Rezultatem lektury dekonstrukcyjnej jest raczej wydobycie niezauważonych wcześniej subtelności i złożoności tekstu niż wykazanie naiwności lub niejasności. Obecne w pismach Derridy pytania transcendentalne, dotyczące warunków możliwości języka i myślenia w ogóle pozwalają na potraktowanie dekonstrukcji jako w dużym stopniu przynależnej do „niedokończonego projektu” nowoczesności (s. 74). Zatem spór o Derridę to spór o dekonstrukcję i zarazem ocena relacji między nią a „niedokończonym projektem” postkantowskiej myśli krytycznej. Dla tekstualistów (takich jak Rorty) jest to odrzucenie, filozofia Derridy to tylko jeden z głosów „kulturowej konwersacji ludzkości”, „rodzaj pisarstwa”. Lecz pewne formy argumentacji „quasi-transcendentalnej” (odwołanie się do warunków możliwości) - dla R. Gassche decydują o zachowaniu, ale i radykalizacji krytycznego nastawienia nowoczesności. Dla Habermasa Derrida to nieznośny retor usiłujący zatrzeć różnice gatunkowe między filozofią a literaturą. Dekonstrukcja, dla Habermasa, to dalszy etap w historii irracjonalnego lub przeciw-oświeceniowego myślenia. Dla filozofów analitycznych, takich jak J. Searle, dekonstrukcja to nic poza przemyślnym pragnieniem prowadzenia złośliwych gier nie tylko z tekstami filozofów od Platona do Austina, ale i z owymi kodami i konwencjami języka potocznego, które pozwalają filozofii rościć sobie prawo do zajmowania się kwestiami istotnymi dla wszystkich ludzi (s. 75-77).

Dla Norrisa nieporozumieniem jest traktowanie dekonstrukcji jedynie jako destrukcyjnego lub nihilistycznego projektu, którego celem jest zniweczenie całej struktury metafizyki Zachodu bez propozycji alternatywnego projektu. Nie jest to projekt przeciw-oświeceniowy lub postmodernistyczny, którego celem jest zdekonstruowanie (zniszczenie od środka i całkowite zburzenie) takich rzekomo przestarzałych wartości, jak prawda, rozum i kry-

tyka. I dzięki temu, że tak nie jest, sądzi Norris, filozofia odgrywa i nadal powinna odgrywać decydującą rolę krytyczną.

Rozległą partię książki autor poświęca idei uniwersytetu rozpatrując ją w ścisłym związku z innymi ideami regulatywnymi (rozumu w Kantowskim sensie) wykraczającymi poza określony czas i miejsce. Główne z nich to powiązanie prawdy, krytyki, wzajemnego zrozumienia i poszanowanie różnic w postawach moralnych i intelektualnych. Przeciwwstawia się Norris współczesnym tendencjom do kulturowego relatywizowania standardów prawdy, metody i krytyki. Jego kontrargumentacja wygląda tak: 1) doktryny relatywistyczne znoszą same siebie, 2) nie potrafią w najmniejszym stopniu wyjaśnić, w jaki sposób moglibyśmy w ogóle pojąć przekonania lub światopoglądy inne niż własne i 3) stoją w sprzeczności z jakąkolwiek ideą uniwersytetu opartą na pewnych wspólnych wartościach (prawda, krytyka, otwarta dyskusja) (s. 117-118).

Analizując poglądy M. Foucault zarzuca mu, że przyjmując sceptyczne stanowisko, znalazł się w położeniu relatywisty a tu już pojawia się kolejny zarzut od J. Habermasa i K. O. Apela performatywnej sprzeczności (tzn. samoznoszących się paradoksów), czy inaczej stanowisko to generuje problem prowokujący zarzut transcendentálny lub zarzut dwójakich standardów (s. 143-144). Polemizując z Rorty'm zarzuca mu, że jego odczytania np. Foucaulta są nieadekwatne, nieuzasadnione gdy ocenia się je podług normatywnych kryteriów prawdy lub wierności wobec intencji autora.

Kolejny rozdział to polemika z P. de Manem, zwłaszcza jego wyniesieniem „indyferencji wobec filozofii” do wysokiej rangi zasady dekonstrukcyjnej. Za R. Gasché odrzuca twierdzenia lansowane przez niektórych teoretyków literatury, iż dekonstrukcja jest ostatecznym zniweczeniem filozofii narzędziami retoryki lub że lektura dekonstrukcyjna obala i dyskredytuje wszystkie pojęcia i twierdzenia prawdziwościowe zachodniego rozumu logocentrycznego (s. 172). Ostatecznie, konkluduje Norris, dekonstrukcja to dyskurs krytyczny, który kontynuuje „niedokończony projekt nowoczesności”.

To tyle jeśli idzie o treść najważniejszych idei książki Norrisa. Pozwólę sobie na kilka uwag krytycznych. Przedstawiona przez Norrisa wykładnia Feyerabenda nie dość, że błędna, to jeszcze miesza poglądy samego Feyerabenda z interpretacją jego pism jaką znaleźć można u Rorty'ego czy socjologów wiedzy, czyli Norris sam nie spełnia, stawianych przez siebie, przed innymi (m.in. Rorty'm, Lyotard'em) normatywnych kryteriów prawdy lub wierności wobec intencji autora. Podobnie jest z poglądami T. Kuhna np. w sprawie prawdy czy postępu w nauce, za tym drugim Kuhn *explicite* się opowiada nadając mu swoją wykładnię.

Zarzut stawiany przez niego pod adresem m.in. Feyerabenda, Kuhna, Lyotarda, socjologów wiedzy dotyczy rozmycia kontekstu odkrycia i uzasad-

nienia. Wszelako, ma on pewną wadę, albowiem sam Norris nie rozjaśnia różnic, a wnosić można, że przyjmuje w tej kwestii poglądy logicznych empirystów. Nie wspominając ani słowem, o całej krytyce (destrukcji) jakiej owa dystynkcja została poddana; wnosić można, że uznaje ją za bezzasadną, ale nigdzie nie przedstawia stosownej argumentacji.

Największym mankamentem książki Norrisa jest to, że poglądy innych (np. Feyerabenda) przedstawia posiłkując się czyjąś wykładnią (np. Rorty'ego), o której wiadomo, że nie jest bezdyskusyjna, tak jakby nie obowiązywał go tak dramatycznie podkreślany wymóg „normatywnych kryteriów prawdy lub wierności wobec intencji autora”. Nadto dosyć osobliwy jest jego sposób robienia przypisów: analizując czyjs szczegółowy pogląd odsyła nie zawsze do książek samego autora, prawie nigdzie nie podając stron książek w których można znaleźć rozpatrywane kwestie, a jest to raczej poważne uchybienie.

Z przedstawionej tu rekonstrukcji poglądów Norrisa w sprawie dekonstrukcji, która ma stanowić filozoficzną zaporę przed wątpliwej jakości filozofią postmodernizmu, wynika, że jest to pogląd daleki od precyzji, jasności, a co najmniej od niekontrowersyjności. W tym też sensie książka Norrisa jest raczej ideologicznym wyznaniem wiary niżli rzetelną wykładnią pewnej opcji filozoficznej. Jej jawnie polemiczny charakter sprawia, że nie spełnia ona stawianych przez jej autora intencji, by czytać ją miało raczej „szersze grono czytelników zainteresowanych filozofią i teorią krytyki” a nie specjaliści akademicki. Z tego powodu, że poglądy myślicieli, z którymi Norris polemizuje nie są wiernie przytaczane, a czasem wręcz jawnie błędnie wykładane, toteż jest to raczej książka dla wąskiego grona specjalistów od bardzo szerokiej wiedzy: od krytyki literackiej, poprzez filozofię nauki, aż do mechaniki kwantowej.

Kontrowersyjny jest także zasadniczy zarzut Norrisa pod adresem wszystkich swoich oponentów w tej książce, czyli zarzut relatywizmu. R. Rorty pod adresem, którego zarzut ten został skierowany, poświęca ogromny wysiłek temu problemowi i próbom przewyciężenia go, czy raczej osłabienia poprzez zmianę języka ze starego („słownik finalny” filozofii), który generował takie aporetyczne paty jak m.in. relatywizm - na nowy, „budujący”. Wielokrotnie znaleźć można w pismach Rorty'ego tezy - posiłkujące się o ironio m.in. argumentacją D. Davidsona - mówiące, że relatywizm jest stanowiskiem wewnętrznie sprzecznym¹. W obliczu tego należałoby albo raczej wspomnieć o tego typu zabiegach teoretycznych albo uznać je za wadliwe, albo też wprowadzić stosowną dystynkcję między tymi relatywizmami - niestety

¹ Por. R. Rorty: *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. J. Margański. Warszawa 1999, s. 39. Rorty'ego zmagania z paradoksem samoodniesienia (performatywnej sprzeczności) por. Idem: *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski. Warszawa 1996, s. 136, 144-146, 152-153, 162, 170-172.

Ch. Norris nigdzie tego nie czyni, tym samym jego kluczowy argument wymierzony w postmodernizm traci swą pozorną moc.

Niejasna jest kwestia tzw. „wartości oświeceniowych” będących dla Norrisa źródłem niezgody na „filozoficznie pogmatwany” postmodernizm - nie wiadomo czym one są i jak istnieją. Nie inaczej ma się sprawa z rozumem. Przykładowo nie wiemy z książki Norrisa, czy prawda jako podstawowa wartość rozumu funkcjonuje u niego w klasycznym sensie (raczej tak), jeśli tak, to zupełnie pomija on świadomość trudności z jakimi współcześnie boryka się ta wartość.

Konkludując powiedzieć można o książce Norrisa *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi. Teoria krytyczna i prawo rozumu*, że o ile postmodernizm jest dlań pogmatwany, to nie inaczej jest z daleką od klarowności lansowaną przezeń dekonstrukcją.

NATALIA ŻELASKO

ZACHĘTA DO FILOZOFII

Jacek Wojtysiak: *Pochwała ciekawości*. Kraków,
Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 2003 r., 295 s.

Jaki cel ma edukacja filozoficzna w liceum ogólnokształcącym? Zasadniczo za priorytet kształcenia na poziomie licealnym obierane jest nauczanie z zakresu wielu dziedzin oraz wychowanie młodych ludzi. Poszczególne przedstawiane przedmioty są jak gdyby wstępami do nauk szczegółowych, przygotowującymi do podjęcia dalszych, obszerniejszych studiów. Otwierają przed uczniem pierwsze karty księgi dziedzictwa minionych wieków i pozwalają dokonać jak najtrafniejszego wyboru miejsca w świecie. Funkcja wychowawcza natomiast - poza kontaktem z rówieśnikami i pokoleniem starszym - polega na wyrabianiu sprawności umysłu, a także na budzeniu wrażliwości etycznej, jak i estetycznej.

Również nauczanie filozofii - choć praktykowane w nielicznych szkołach - mieści się w tym schemacie i sędzę, że jej obecności nie trzeba usprawiedliwiać. Powstaje natomiast pytanie, czy przedmiot ów - z racji tego, że przedstawiany umysłom niewyrobionym i nieuformowanym - nie zostanie zbyt drastycznie uproszczony, czy wiek licealisty jest dość dojrzały dla obowiązkowego spotkania z problemami, z którymi zmagają się bezskutecznie głowy przyprószone siwizną?

Stawienie czoła tej niepewności jest zadaniem nauczyciela, a także w niemniejszym stopniu - podręcznika. Temu naprzeciw wyszedł Jacek Wojtysiak pisząc *Pochwałę ciekawości*. Książka ta ma być pomocą dydaktyczną w nauczaniu filozofii, lecz może także być wykorzystana jako dodatek do języka polskiego czy historii. Jest niewątpliwie napisana z pomysłem. Ukazuje historię filozofii jako historię zagadnień, a nie uporządkowany chronologicznie pochod postaci. Nie oznacza to, że nie znajdziemy w niej żadnych nazwisk (przeciwnie - jest ich sporo, zarówno klasyków, jak i filozofów współczesnych); znaczy jedynie, że kluczem konstrukcji były dla autora zagadnienia, nie natomiast postaci.

Książka dzieli się na trzy tradycyjne części: metafizykę, epistemologię i aksjologię. Natomiast każda z nich jest podzielona na rozdziały wedle poszczególnych problemów filozoficznych. Wybór zagadnień jest wszechstronny i trafny. Porusza zarówno łatwe (o ile można o takich w kontekście

filozofii mówić), jak i skomplikowane tematy, dzięki czemu staje się zachętą oraz wyzwaniem.

Rozdziały są odrębnymi całościami, które mogą być czytane niezależnie od pozostałych. Mimo tego nie spotkamy tu elementów zbędnych i nieuzasadnionych. Wszystkie natomiast układają się w harmonijną całość, kolejno z siebie wypływając. Każdy rozdział zaczyna się zwięzłym, zilustrowanym reprodukcją obrazu wprowadzeniem, które formułuje problem. Potem następują cztery podrozdziały, z których pierwszym jest *Próba namysłu*. Stanowi ona głębsze przedstawienie i rozważenie wcześniej zaprezentowanego tematu. Należy przyznać, że pisząc ją autor posłużył się różnorodnością form literackich. Ta różnorodność i dobry styl sprawiają, że *Próba...* jest zajmującą lekturą. Dalej w kolejności następuje wyjaśnienie podstawowych pojęć i poglądów dotyczących omawianego problemu. Poprzedzają one fragment poświęcony elementarnej logice, semiotyce logicznej i ogólnej teorii języka. Tam, poza przystępnie wyłożoną teorią, znajduje się dużo zachęty do samodzielnych ćwiczeń. Każdy rozdział jest zamknięty przedrukiem fragmentu poezji lub prozy, w określony sposób nawiązującym do tematu.

Po części głównej, dotyczącej wybranych zagadnień, następuje *Aneks*, zawierający przykłady twórczości czołowych filozofów, które są ułożone w porządku chronologicznym. Aby panował należyty ład, w nawiasach przy tekstach podany jest numer rozdziału, z którym jest on związany (także w części głównej znajdujemy tytuł i numer fragmentu, który warto w danym momencie przeczytać). Dla dopełnienia zamieszczono zwięzłą notę o autorze (często zawierającą ciekawostki z jego życia) oraz krótkie, wyróżnione graficznie, wprowadzenie do tekstu. Umieszcza go ono w kontekście twórczości danego filozofa lub też podpowiada, w jaki sposób podejść do danego fragmentu, aby jego lektura była jak najbardziej owocna. Po każdym tekście podano zestaw pytań i zadań, pomocnych w refleksji i sprawdzeniu jego rozumienia. Części pytań nadano formę tematów prac pisemnych, inne stanowią zachętę do podjęcia dyskusji nad rozpatrywanym problemem. Taki zabieg jest, jak sądzę, bardzo wartościowy, gdyż wydaje się, że licealiści są dużo bardziej skory do wyrażania swojej opinii niż np. studenci i warto tę umiejętność w nich rozwijać, by - nieużywana - nie zanikła.

Książka zawiera także ciekawą, aczkolwiek niestety niezbyt obszerną bibliografię, która wymienia teksty o różnym poziomie trudności. Na jej podstawie łatwo rozpocząć samodzielne poszukiwania w literaturze bardziej wyspecjalizowanej. Mocną stroną *Pochwały ciekawości* jest indeks, podzielony na trzy części, tj. indeks osób, kierunków i szkół filozoficznych oraz pojęć. Bardzo ułatwia on sprawne poruszanie się po podręczniku, a w publikacji tego typu jest wręcz nieodzowny.

Poza zawartością treściową - o której za chwilę - chciałabym zwrócić uwagę na estetykę wydania. Choć książka nie zawiera kolorowych ilustracji, tekst czyta się łatwo i bez zmęczenia. Dzieje się tak dzięki elementom graficznym (oznaczającym odmiennie każdą część rozdziału), rysunkom oraz zamieszczonym w ciągu wykładu portretom filozofów. Na pierwszy rzut oka mogą się one wydać zbędnym dodatkiem. A jednak bywają pomocne, chociażby z tego względu, że dumni filozofowie przestają być anonimowi, zyskują ciało i nie są już tak onieśmielający i odlegli. Dystans pomiędzy filozofią a uczniem skutecznie zmniejsza sam autor, pisząc zrozumiałym, przyjemnym językiem. Wykazuje ostrożność przy wprowadzaniu nowych terminów, które dokładnie tłumaczy. Ponadto nie wymaga natychmiastowego opanowania filozoficznego slangu. Nie znaczy to, że pozostawia ucznia bez narzędzi. Wiadomo - i nic na to nie poradzimy - że każda szczegółowa dziedzina ma swój techniczny język; jest to naturalne. Biologia ma swoje mitochondria i aparaty Golgiego, a filozofia swoją transcendencję i immanencję. Niestety każdy nowy język wymaga nauczania się „słów”. Aby więc nie zgubić się już na początku, należy wyrobić nawyk prawidłowego nazywania. Dużą pomocą byłoby zamieszczenie na końcu książki słowniczka terminów filozoficznych, czego autor nie uczynił. Co prawda jedna część każdego rozdziału poświęcona jest wyjaśnieniu podstawowych pojęć, definiowane są także terminy pojawiające się po raz pierwszy. Mimo to dodatek w postaci końcowej rekapitulacji miałby swoje uzasadnienie dydaktyczne.

Poprzez język dochodzimy do zawartości treściowej. Należy zapytać, czy odpowiednim posunięciem jest spojrzenie na filozofię przez pryzmat zagadnień? Niewątpliwie jest to perspektywa bardzo ciekawa, tym bardziej, że nie ogranicza się do przedstawienia jednej tradycji. Akcent jest położony na filozofię europejską (co uważam za właściwy stan rzeczy; wszakże książka w niej właśnie powstała), niemniej, czytelnik napotka tu także fragmenty poświęcone myśli wschodniej. Rozdziały są interesujące, a także - na tyle, na ile to możliwe i stosowne - wyczerpujące. Efekt ten został osiągnięty między innymi dzięki częstym odniesieniom do codzienności. Właśnie ona stanowi najczęściej punkt wyjścia rozważań. Jest to, według mojego przekonania, dużą zaletą tego opracowania. Po pierwsze dlatego, że przecież codzienność jest najbliższa naszemu doświadczeniu. Po drugie, to w niej i z niej rodzą się refleksje o charakterze filozoficznym.

Pochwała ciekawości jest publikacją wartościową, a jednak brakuje jej jednego istotnego szczegółu, to jest zatwierdzenia przez MEN. Nie znam powodów tegoż, mogę się jedynie domyślać, że problem polega na rozbieżności pomiędzy treścią *Pochwały* a wymaganiami programowymi, które stawiane są przed nauczycielem i uczniem. Te zaś kładą nacisk bardziej na opanowanie historii myśli filozoficznej niż filozofii jako takiej. Matura,

a także olimpiada z filozofii to egzaminy ze znajomości doktryn (ich twórców), podstawowych pojęć, tekstów źródłowych, a dopiero w następnej kolejności - z ogólnych, przekrojowych zagadnień. I w tym tkwi największa słabość książki, jeśli traktować ją jako podręcznik. A jednak można zastanowić się, czy słabość ta nie spoczywa w ministerialnych ustaleniach? Sama niedawno uczyłam się filozofii w liceum i wiem, że systematyczne „przerabianie filozofów” było dla większości uczniów prawdziwym horrorem. Niestety, realizując standardowy program, nauczyciel nie może pomijać odgórnych wymagań.

Mimo wspomnianych niedogodności, *Pochwała ciekawości* prezentuje się jako udana zachęta do wkroczenia na niełatwy teren filozofii. Autor referuje rozmaite stanowiska dotyczące wielu problemów. Czyni to w sposób zdumiewająco obiektywny. Nie jest jednak uprawnione twierdzenie, że jest to jakiś „obiektywizm bezwzględny”. Trudno wszakże całkowicie porzucić swoje przekonania, czy chociażby cieplejsze wyrażanie się o ulubionych filozofach. Najważniejsze wydaje mi się jednak to, że autor nie narzuca czytelnikowi jednego rozwiązania. Zamiast tego, naświetla rozmaite ścieżki, podając ich mocne i słabe strony, a niczego z podawanych treści nie stara się uczynić bezwzględnie obowiązującym dogmatem. W tym wszystkim nie pozostaje anonimowy i czasem wspomina o swojej opinii na omawiany temat. Wpisuje się tym samym w grono filozofów. Bynajmniej nie z próżności, a z chęci powiedzenia: „Popatrz! Podstawowe pytania nie mogą pozostać przez Ciebie nieprzemyślane. Wielcy filozofowie nie mają przecież w tych kwestiach wyłączności. Jest to również Twoim zadaniem!”. Dzięki temu staje się ogniwem łączącym ucznia z wielkimi filozofami i ich myślą.

Kończąc, pragnę jasno wyrazić moje przekonanie o wysokiej wartości *Pochwały ciekawości*. Jeżeli nawet ze względu na przewidziany program nie może ona być w toku nauczania samodzielny podręcznikiem, to na pewno okaże się doskonałym materiałem uzupełniającym. Gdyby książka taka jak ta pojawiła się w moim liceum, filozofia na pewno zyskałaby więcej zwolenników. Napisana jest przez osobę bez wątplenia kompetentną, a ponadto - co widoczne jest w sposobie podejścia do zagadnień czy przytaczanych przykładach - żyjącą dziedziną, o której mówi. Sądzę, że właśnie dzięki temu jej treść odznacza się jasnością sformułowań. *Pochwała* to podręcznik, z którym obcuje, nie można się nudzić. Czyż nie jest to rzadka cecha książek polecanych uczniowi?

bartosz Żukowski

POETYKA DOŚWIADCZENIA

Gaston Bachelard: *Kształtowanie się umysłu naukowego*, przeł. D. Leszczyński. Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2002, 400 s.

„Pełny intelektualny sens historii myśli naukowej można ukazać (...) poprzez pogłębienie pojęcia przeszkody epistemologicznej” (s. 23). Kierując się tym przekonaniem, francuski epistemolog, Gaston Bachelard, autor znanej *Filozofii, która mówi nie*, postanowił w *Kształtowaniu się umysłu naukowego* połączyć dociekania z zakresu filozofii nauki z badaniami historycznymi. Ilustrując swe rozważania bogatym materiałem źródłowym (dzieła alchemiczne, stare publikacje naukowe), Bachelard kreśli obraz skomplikowanego, pełnego przeszkód procesu formowania się współczesnej umysłowości naukowej. Dociekania te stanowią jednocześnie okazję do wyciągnięcia ważkich wniosków o charakterze filozoficznym.

Wspólnym mianownikiem wszystkich prezentowanych w książce koncepcji epistemologicznych jest krytyka metodologicznego empiryzmu, któremu przeciwstawiony zostaje dyskursywny i abstrakcyjny model rozwoju nauki. Przytaczając liczne przykłady zaczerpnięte ze dzieł siedemnasto- i ośmiesiemnastowiecznych autorów, Bachelard charakteryzuje ułomności nauki zbudowanej z wielu prostych uogólnień danych doświadczenia. Nauka taka, będąc przedłużeniem wiedzy potocznej, narażona jest na sprowadzenie do wymiaru czysto praktycznego, utylitarnego. Jej sferę eksperymentalną znamionuje przesadna widowiskowość, zaś poświęcone jej książki obciąża nadmiar erudycji. Jest dyscypliną salonową obliczoną na zaciekawienie, toteż uprawiana jest powszechnie. Właściwy profil nauki ukonstytuować się jednak musi w opozycji do powyższego. Ideałem francuskiego filozofa jest dyscyplina organiczna, ściśle wyodrębniona, uprawiana metodycznie przez **hermetyczną społeczność naukową reglamentującą wydawane publikacje**

Dalsze uwagi krytyczne Bachelarda skierowane są przeciw założeniom samej filozofii empirystycznej, dotyczą więc także choćby współczesnego neopozytywizmu. Przede wszystkim Bachelard podkreśla jałowy charakter wszelkich empirycznych racjonalizacji. Są one niemal zawsze zbyt powierzchowne, bowiem malowniczość i naturalność pierwotnego doświadczenia oraz charakterystyczny dla niego „nadmiar konkretności” skłaniają do poszukiwania racji na poziomie zjawisk. Co gorsza, racjonalizacjom tym przypisuje

się bezwzględna autorytatywność. Czyni się tak na skutek przekonania o niezawodności poznania zmysłowego, przekonania, u podstaw którego Bachelard odnajduje nieświadomą „wolę posiadania racji”, oraz nieuprawnioną absolutyzację pojęcia faktu. Tymczasem czyste fakty nie istnieją - doświadczenie jest zawsze konstrukcją, w której realizują się podświadome marzenia i wyobrażenia. Konsekwentnie, zgodnie z alternatywną koncepcją Bachelarda, poprawna racjonalizacja dokonuje się w sferze problemów, na poziomie abstrakcyjnym, jej istotą zaś jest metodyczna krytyka doświadczenia.

Uwikłanie myśli empirystycznej w błędną koncepcję doświadczenia przesądza o wadliwości postulowanych przez tę filozofię procedur uogólniania. Ich sednem jest najczęściej rejestracja regularności występujących w zjawiskach, co jest jednoznaczne z redukcją wszelkich anomalii i, zdaniem Bachelarda, implikuje zniesienie całego obszaru problemów i komplikacji jedynego wymiaru, w którym nauka może się rozwijać. Generalizacje formułowane w takich warunkach mają zbyt szeroki zakres, są niespójne, nie-rzadko zamiast rzeczywistości odzwierciedlają nieświadome marzenia ich twórców. Ponadto dokonując ich oceny Bachelard stosuje kryteria pedagogiczne, toteż, jego zdaniem, uogólnień poczynionych nazbyt pośpieszenie nie może uprawomocnić nawet ich prawdziwość lub matematyczna postać. Takie generalizacje, stanowiąc łatwe i pochopte rozwiązanie niedookreślonych problemów, są bowiem przyczyną intelektualnego ośpienia i inercji myśli naukowej. Niejednokrotnie korespondują także z nimi pojęcia, które są na tyle nieprecyzyjne, że mogą być odnoszone do dowolnej klasy nie związanych ze sobą zjawisk. Przeciwdziałać tej ostatniej sytuacji ma w opinii autora metoda tzw. aktywnej konceptualizacji¹.

Zaniechawszy dokonywania nieuprawnionych indukcji, kształtujący się umysł naukowy musi pokonać skłonność do konstruowania filozoficznych unifikacji, ich wszechogarniający charakter sprawia bowiem, że wymykają się one naukowej weryfikacji. Jednocześnie poznanie, którego dostarczają, jest jednowymiarowe, zorganizowane podług jednej wiodącej zasady. W tym kontekście Bachelard pokazuje, jak ideał doskonałości natury pełnił w epoce przednaukowej rolę kanonu interpretacji zjawisk, przesądzającego zawczasu treść formułowanych rozstrzygnięć badawczych. W integralnym związku z charakterystyczną dla myśli pseudonaukowej postawą holistyczną pozostaje także doktryna „naddeterminacji”, harmonizująca wszystkie elementy rzeczywistości przez związanie ich siecią pozornych relacji. Wreszcie, krytyka Bachelarda skierowana zostaje przeciw unifikacjom naiwnego pragmatyzmu posługującego się kryterium użyteczności jako zasadą uzgad-

¹ W *Kształtowaniu...* jedynie sygnalizowana, znalazła ona swoje dalsze teoretyczne rozwinięcie w *Filozofii, która mówi nie* (por. G. Bachelard: *Filozofia, która mówi nie*, przeł. J. Budzyk. Gdańsk 2000. s. 24 n.).

niania obserwacji. Postępowanie takie, oprócz oczywistej niezgodności z regułami obiektywności naukowej, jest także obciążone wszystkimi błędami metodologii finalistycznej.

Szkodliwą dla rozwoju nauki konsekwencją właściwego empiryzmowi przekonania o bezpośredniej pewności poznania zmysłowego jest substancjalizacja szeregu aspektów doświadczenia. Umysł przednaukowy przypisuje wszystkim jakościom, także tym uważanym tradycyjnie za subiektywne (np. smaku, zapachu) postać substancjalną i klasyfikuje je jako realne własności przedmiotów. Ponadto niektóre substancje za sprawą nieuświadomianych skłonności podlegają nieuzasadnionym waloryzacjom i są przedkładane nad inne. Stosownie do tego, umysł przednaukowy za najbardziej wartościowe uważa substancje ukryte wewnątrz innych, a zarazem stanowiące kondensat wielu własności. Interioryzacja ta jest w znacznej mierze wynikiem zafascynowania marzącego umysłu wszystkim, co głębokie i jednocześnie skoncentrowane na małej przestrzeni.

Ponieważ za podstawę teoretyczną powyżej scharakteryzowanej przeszkodzie substancjalistycznej służy klasyczny realizm, przeciw tej właśnie filozofii francuski epistemolog kieruje swe dalsze uwagi krytyczne. Punktem wyjścia dla tradycyjnego realizmu jest rzeczywistość codziennego doświadczenia - konkretne zjawiska uważane są za pierwotne wobec wszelkiej teorii, która powstaje przez proste skatalogowanie postrzeganych przedmiotów i ich własności. W tym ujęciu zbiór potocznych obserwacji tworzy swą bazę empiryczną determinującą kształt dociekań teoretycznych. Konsekwentnie, wszystkim zaobserwowanym jakościom i relacjom przypisuje się status ontyczny. Umysł przednaukowy hipostazuje słodycz i twardość wody, zapach mięty czy złośliwość gorączek, prąd elektryczny uważa za kleisty. *A contrario*, charakterystyczne dla współczesnej nauki jest zerwanie z realizmem w kształcie powyżej przedstawionym i zastąpienie go realizmem dyskursywnym, definiującym substancję jako zrealizowany moment teorii. Zgodnie z tą koncepcją substancja i jej własności nie są przedmiotem poznania, lecz jego rezultatem. Stanowią produkt nauki będący „ściśle zdefiniowanym momentem obiektywnej techniki” (s. 151), są „konkretyzacją abstrakcyjnych idei teoretycznych” (tamże). To, co konkretne jest zatem starannie wyizolowanym i urzeczywistnionym fragmentem abstrakcji. Rozważania te, kontynuowane w *Filozofii, która mówi nie*, znalazły swoje dopełnienie w prezentowanej tam koncepcji tzw. pluralizmu poziomego, zgodnie z którym „warunki ujawniania wpływają na zdefiniowanie substancji”².

Dociekania poświęcone tzw. przeszkodzie substancjalistycznej Bachelard uzupełnia oryginalną analizą psychologicznych uwarunkowań realizmu.

² G. Bachelard: *Filozofia, która mówi nie*, wyd. cyt., s. 73.

Jego zdaniem, w sferze psychicznej, filozofii tej odpowiada nieświadoma wola posiadania, dążenie do sprawowania władzy nad rzeczywistością. Realistą, spiętrającym substancje i ich własności kieruje pragnienie swobodnego i wyłącznego dysponowania nimi. Właściwa realizmowi jest także swoista „endosmoza wartości” (s. 184), polegająca na przekształceniu wartości konwencjonalnej przypisywanej pewnym przedmiotom (złoto, kamienie szlachetne) w wartość realną, należącą do istoty rzeczy. Ostatecznie, zgodnie z wielokrotnie stosowanym przez Bachelarda porównaniem realizm jest synonimem skąpstwa.

Najistotniejszym celem przeprowadzanej w *Kształtowaniu...* psychoanalizy wiedzy obiektywnej jest zidentyfikowanie tych wszystkich nieświadomych przekonań, wyobrażeń i skłonności, które zniekształcają akt poznawczy i stają się tym samym przeszkodą dla formującego się umysłu naukowego. W tej perspektywie Bachelard analizuje konsekwencje właściwego dla okresu przednaukowego, nieuzasadnionego uprzywilejowania zjawiska życia i przedstawia podejmowane w następstwie tej waloryzacji próby animistycznej interpretacji rzeczywistości. Zazwyczaj prowadzą one do sformułowania błędnych analogii- wiedza o procesach życiowych służy do objaśniania zjawisk o zupełnie innym charakterze (np. magnetyzmu). Posługiwanie się powyższą metodą sprzyja z kolei powstawaniu koncepcji hylozoistycznych i panspermicznych. W tym kontekście Bachelard nie waha się sklasyfikować także filozofii Schopenhauera jako „całkowicie animistycznej i roślinnej” (s. 200), powstrzymując się jednocześnie od krytyki witalistycznych wątków obecnych w myśli swego wielkiego adwersarza, Bergsona.

Blisko związana z omawianą problematyką jest kwestia zafascynowania umysłu przednaukowego czynnościami trawiennymi. Wśród wielu teorii ukształtowanych pod wpływem tzw. mitu trawienia odnaleźć można także i tę, zgodnie z którą struktura Ziemi, a nawet Wszechświata odwzorowuje żywy organizm. Wnioski z poświęconych tym zagadnieniom analiz posłużyły Bachelardowi do uściślenia wyżej przedstawionej interpretacji realizmu - u-czucie posiadania okazało się być „u podstaw swych trawienne” (s. 232).

W dociekaniach francuskiego filozofa nie brakuje także odwołania do tradycyjnego wątku badań psychoanalitycznych - zakorzenionych w podświadomości motywacji seksualnych. Podjęte w tej dziedzinie rozważania uwypuklają oryginalny charakter zastosowanej w *Kształtowaniu...* metody badawczej, polegającej na uzupełnieniu badań psychoanalitycznych o wymiar epistemologiczny.

Ostatecznie, szczegółowa, poparta bogatym materiałem źródłowym, selekcja podświadomych determinantów poznania dezawuuje wszelkie poznawcze roszczenia empiryzmu. Żaden system wiedzy ufundowany bezpośrednio na danych doświadczenia nie jest bowiem możliwy, gdy, zgodnie

ze słowami francuskiego epistemologa, owo „doświadczenie nie jest niczym innym jak tylko marzeniem” (s. 58).

Całokształt podjętych w *Kształtowaniu...* badań epoki przednaukowej rzuca światło na stanowisko Bachelarda w sprawie źródeł nauki współczesnej. Odrzuca on dominujący w historiografii nauki pogląd, zgodnie z którym doświadczenia średniowiecznej alchemii czy osiemnastowiecznej medycyny antycypują rozstrzygnięcia współczesnej chemii bądź biologii. Równie obca jest mu jednak czysto estetyczna interpretacja dorobku przednaukowego. „Jeśli o mnie chodzi - pisze Bachelard - stoję na stanowisku pośrednim między historykami a poetami: jestem mniej pewien niż historycy realistycznej podstawy doświadczeń alchemicznych, a równocześnie jestem bardziej realistyczny niż poeci, pod warunkiem, iż rzeczywistości poszukuje się od strony konkretnego psychologicznego” (s. 252) Współczesna nauka ukonstytuowała się, zdaniem Bachelarda, przez odrzucenie wiedzy przednaukowej, przez zerwanie z nią. Tej ostatniej przypadła więc w dziejach poznania wyłącznie negatywna rola - stanowiła ona epistemologiczną przeszkość, którą musiał pokonać umysł naukowy w procesie swego kształtowania.

W tym kontekście, nie sposób nie zwrócić uwagi na szczególne miejsce, jakie w twórczości Bachelarda zajmuje *Kształtowanie się umysłu naukowego*. W pisarskim dorobku francuskiego filozofa zwykło się wyodrębniać dwa wątki: ów rozwijany w *Poetyce marzenia* czy *Psychoanalizie ognia* a poświęcony fenomenologii wyobraźni oraz drugi, epistemologiczny, reprezentowany przez klasyczną już *Filozofię, która mówi nie*. Tymczasem w *Kształtowaniu...* oba nurty splatają się. Jak pisał Canguilhem, praca ta „stanowi połączenie dwóch aspektów jego [Bachelarda] twórczości i jest pomostem, który możemy przekroczyć na własną odpowiedzialność”³. Należy przecież zauważyć, że wszelkie podjęte w tej książce analizy marzenia, wszystkie dociekania z zakresu psychoanalizy kultury służą autorowi do sformułowania konkluzji epistemologicznych. W ten sposób abstrakcyjny model rozwoju nauki zostaje wywiedziony z badań nad historyczną ewolucją umysłu naukowego.

Ostatecznie, *Kształtowanie...* okazuje się więc być propedeutyką *Filozofii, która mówi nie*, a nawet więcej - wykładem tej filozofii uchwyconej *in statu nascendi*.

³ G. Canguilhem: *O epistemologicznym konwencjonalizmie*, w: G. Bachelard: *Filozofia, która mówi nie*, wyd. cyt., s. 153.

INHALTSVERZEICHNIS

AUFSÄTZE UND ABHANDLUNGEN

VI Internationale Tagung „Metaphysik in der Philosophie“:

Katarzyna Stepień - Metaphysik in der Philosophie (Einleitung).....	5
Mieczysław A. Krąpiec <i>OP- Das Speziale in der realistischen Metaphysik...</i>	7
Henryk Kiereś <i>Streit über die Idee des metaphysischen Erkenntnisses...</i>	21
Andrzej Maryniarczyk <i>SDB - Streit über Objekt der realistischen Metaphysik.....</i>	37
Vittorio Possenti - <i>Philosophie nach dem Nihilismus. Aufgabe der Seinsphilosophie und das „dritte Segeln“</i>	53

Jean-Pierre Vemant - <i>Mystische Aspekte des Gedächtnisses und der Zeit..</i>	67
Anna Kossowska - <i>Ludwig Feuerbach - unbekannter Philosoph (in Polen) ..</i>	87
Krzysztof Śnieżyński - <i>Vorkritische und kritische Zeit in der Philosophie Immanuel Kants: Kehre oder Fortsetzung?.....</i>	97
Anna Wójtowicz - <i>Sätze und Namen.....</i>	115

POLEMIKEN UND DISKUSSIONEN

Witold Mackiewicz - <i>Wert und Bedeutung des menschlichen Lebens....</i>	123
Bohdan Chwedeńczuk - <i>Donald Davidsons „rationale“ Tiere und rationale Tiere.....</i>	141
Marcin Gokieli - <i>Verteidigung des Transempirismus.....</i>	147

DIDAKTIK DER PHILOSOPHIE, LEHRMATERIALIEN

Witold M. Nowak - <i>Über die sogenannten Idee der Integralphilosophie...</i>	157

POLNISCHE PHILOSOPHIE NACH DEM KRIEGE

Krystyna Zamiara - <i>Jerzy Giedymin.....</i>	169
Stanisław Krajewski - <i>Andrzej Grzegorzczak.....</i>	185
Zbigniew Zwoliński - <i>Henryk Jankowski.....</i>	205
Józef Niżnik - <i>Hanna Buczyńska-Garewicz.....</i>	213

IN DEN ARBEITSSTÄTTEN DER PHILOSOPHEN

<i>Habilitationen auf dem Gebiet der Philosophie - 2003</i>	223

REKONSTRUKTIONEN, INTERPRETATIONEN, ÜBERSICHTEN

Lech Szyndler - <i>Gründe für die Eigenartigkeit des Intellekts vom Menschen in „Commentarium magnum in Aristotelis de Anima Libros“ von Averroes.....</i>	259
Romana Patyk - <i>Hangende Sokrates.....</i>	269
Witold P. Glinkowski - <i>Levinas und Buber, oder das Problem der Symmetrie der Relation Ich - Du.....</i>	283
Wojciech Torzewski - <i>Das Begriff des Durchlebens an der Schwelle der hermeneutischen Philosophie.....</i>	297
Rafał Michalski - <i>Das Begriff der Aura in Spätschriften von Walter Benjamin.....</i>	311

Rafał Wonicki - <i>Demokratischer Rechtsstaat als Versuch der Versöhnung</i>	

<i>des liberalen und sozialen Rechtparadigmas in Theorie von Jürgen Habermas</i>	327
BERICHTE, MITTEILUNGEN, ARCHIVMATERIALIEN	
Joanna Ziółkowska - <i>Hundert Jahre der Polnischen Philosophischen Gesellschaft und zwei hundert Jahre nach dem Tode von Immanuel Kant</i>	339
Alan von Lille - <i>Klage der Natur</i>	345
Aristoteles - <i>Über Entstehung und Zerstörung</i>	367
Andrzej Pokulniewicz - <i>Kommentar zu „Über Entstehung und Zerstörung“ von Aristoteles</i>	375
REZENSIONEN UND NOTEN	
Ewa Borowiecka - <i>Władysław Tatarkiewicz in Geschichte der Kultur (Władysław Tatarkiewicz W siedemdziesięciolecie I wydania „Historii filozofii”. Katowice 2003)</i>	385
Bohdan Chwedeńczuk - <i>Ein wichtiges Buch über Ajdukiewicz (A. Jędynak: Ajdukiewicz. Warszawa 2003)</i>	389
Paweł S. Czarnecki - <i>Bei Grunde der Ethik (M. Posenko, red.: Osnovy etickich znaniy. Sankt-Petersburg 2002)</i>	395
Łukasz Dominiak - <i>Zygmunt Baumans Mensch ohne Eigenschaften (Z. Bauman: Razem, osobno. Kraków 2003)</i>	401
Michał C. Jankowski - <i>Am Suche des adäquaten Ökologismus (I. S. Fiut: Ekofilozofia. Kraków 2003)</i>	407
Justyna Kurczak - <i>Wladimir Solowjow - die Wege des Denkens (J. Dobieszewski: Włodzimierz Sołowjow. Warszawa 2002)</i>	411
Piotr Michalski - <i>Italienische Metaphysik (E. Berti: Wprowadzenie do metafizyki. Warszawa 2002)</i>	417
Andrzej Muchowicz - <i>Warum Metadiskurs der „offenen Dialektik”? (S. Sarnowski: Paradoksy i absurdy filozofii. Bydgoszcz 2002)</i>	423
Marek Olejniczak - <i>Erwägungen über Euthanasie (N. Aumonier, B. Beignier, P. Letellier: Eutanazja. Warszawa 2003)</i>	425
Włodzimierz Zięba - <i>Bekämpfen Postmodernismus mit Hilfe der Dekonstruktion - Fall des Christopher Norris (Ch. Norris: Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi. Teoria krytyczna i prawo rozumu. Kraków 2001)</i>	429
Natalia Żelasko - <i>Ermunterung zu Philosophie (J. Wojtysiak: Pochwała ciekawości. Kraków 2003)</i>	437
Bartosz Żukowski - <i>Poetik der Erfahrung (G. Bachelard: Kształtowanie się umysłu naukowego. Gdańsk 2002)</i>	441
CONTENTS.....	448

CONTENTS

DISSERTATIONS AND ARTICLES

VI International Symposium „Metaphysics in Philosophy”:

Katarzyna Stepień - <i>Metaphysics in Philosophy (Introduction)</i>	5
Mieczysław A. Krąpiec OP - <i>The Specific in the Realistic Metaphysics</i> ...	7
Henryk Kiereś - <i>Dispute on the Idea of Metaphysical Cognition</i>	21
Andrzej Maryniarczyk SDB - <i>Dispute on the Subject of Realistic Metaphysics</i>	37
Vittorio Possenti - <i>Philosophy after Nihilism. Tasks of Philosophy of Being and the „Third Navigating”</i>*	53

Jean-Pierre Vemant - <i>Mythical Aspects of Memory and Time</i>	67
Anna Kossowska - <i>Ludwig Feuerbach - Philosopher Unknown (in Poland)</i> . .	87
Ks. Krzysztof Śnieżyński - <i>Pre-Critical and Critical Period in Philosophy of Immanuel Kant: Turn or Continuation?</i>	97
Anna Wojtowicz - <i>Sentences and Names</i>	115

POLEMICS AND DISCUSSIONS

Witold Mackiewicz - <i>Value and Sense of Human Life</i>	123
Bohdan Chwedeńczuk - <i>Donald Davidson's „Rational” Animals and Rational Animals</i>	141
Marcin Gokieli - <i>In Defence of Trans-Empiricism</i>	147

TEACHING PHILOSOPHY, INSTRUCTIVE MATERIALS

Witold M. Nowak - <i>On the So-called Integral Ideal of Philosophy</i>	157

POLISH AFTER-WAR PHILOSOPHY

Krystyna Zamiara - <i>Jerzy Giedymin</i>	169
Stanisław Krajewski - <i>Andrzej Grzegorzczak</i>	185
Zbigniew Zwoliński - <i>Henryk Jankowski</i>	205
Józef Niżnik - <i>Hanna Buczyńska-Garewicz</i>	213

IN THE PHILOSOPHERS WORKSHOPS

<i>Habilitations in Philosophy - 2003</i>	223

RECONSTRUCTIONS, INTERPRETATIONS, SURVEYS

Lech Szyndler - <i>The Reasons of Differentiation of Intellect form the Man on the Basis of Averroes's „Commentarium magnum in Aristotelis de Anima Libros”</i>	259
Romana Patyk - <i>Hanging Socrates</i>	269
Witold P. Glinkowski - <i>Levinas and Buber or the Problem of Symmetry of the Relationship between Me and You</i>	283
Wojciech Torzewski - <i>The Idea of „Living trough” on the Threshold of Hermeneutic Philosophy</i>	297
Rafał Michalski - <i>The Idea of Aura in the Late Writings of Walter Benjamin</i> . .	311
Rafał Wonicki - <i>Democratic State of Right as an Attempt of Reconciliation between Liberal and Social Law Paradigm in the Theory of Jürgen Habermas</i>	327

ANNOUNCEMENTS, NEWS, ARCHIVAL MATERIALS

Joanna Ziółkowska - Hundred Years of Polish Philosophic Society and two Hundred Years after Death of Immanuel Kant.....	339
Alan of Lille - <i>Complaint of Nature</i>	345
Aristotle - <i>On Becoming and Deterioration</i>	367
Andrzej Pokulniewicz - <i>A Commentary to Aristotle's „On Becoming and Deterioration”</i>	375

REVIEWS AND NOTES

Ewa Borowiecka - <i>Władysław Tatarkiewicz in History of Culture (Władysław Tatarkiewicz. W siedemdziesięciolecie I wydania „Historii filozofii”. Katowice 2003)</i>	385
Bohdan Chwedeńczuk - <i>An Important Book on Ajdukiewicz (A. Jedynek: Ajdukiewicz. Warszawa 2003)</i>	389
Paweł S. Czarnecki - <i>At the Bases of Ethics</i> (M. Posenko, red.: <i>Osnovy etickich znaniy. Sankt-Petersburg 2002)</i>	395
Łukasz Dominiak - <i>Zygmunt Bauman's Man without Properties (Z. Bauman: Razem, osobno. Kraków 2003)</i>	401
Michał C. Jankowski - <i>In Search of the Adequate Ecologism (I. S. Fiut: Ekofilozofia. Kraków 2003)</i>	407
Justyna Kurczak - <i>Wladimir Solovyov the Ways of Thinking (J. Dobieszewski: Włodzimierz Sołowjow. Warszawa 2002)</i>	411
Piotr Michalski - <i>Italian Metaphysics</i> (E. Berti: <i>Wprowadzenie do metafizyki. Warszawa 2002)</i>	417
Andrzej Muchowicz - <i>Why Meta-Discourse of „Open Dialectics” ? (S. Sarnowski: Paradoxy i absurdy filozofii. Bydgoszcz 2002)</i>	423
Marek Olejniczak - <i>Considerations about Euthanasia</i> (N. Aumonier, B. Beignier, P. Letellier: <i>Eutanazja. Warszawa 2003)</i>	425
Włodzimierz Zięba - <i>Fighting Postmodernism with Deconstruction - the Case of Christopher Norris</i> (Ch. Norris: <i>Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi. Teoria krytyczna i prawo rozumu. Kraków 2001</i>) ..	429
Natalia Żelasko - <i>Encouragement to Philosophy</i> (J. Wojtysiak: <i>Pochwała ciekawości. Kraków 2003)</i>	437
Bartosz Żukowski - <i>Poetics of Experiment</i> (G. Bachelard: <i>Kształtowanie się umysłu naukowego. Gdańsk 2002)</i>	441
INHALTSVERZEICHNIS.....	446