edukacja loficzna

UNIWERSYTET
WARSZAWSKI

38 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

Tytuł dotowany z funduszów 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

Maciej Chlewicki - *Kant i Berkeley z metafizycznego punktu widzenia* ... 5
Wojciech Herman — *Problem nieskończoności w „Krytyce czystego rozumu”*..... 21
Paweł Okołowski - *Imperatyw i kolektyw*. W *dwóchsetlecie śmierci Kanta*.. 35

*

Klaudia Carlos-Machej — *Taniec jako wartość kultury: ciągłość, przemiany, kontrowersje*..... 43
Ryszard Gaj — *Heidegger i Ortega — problem filozoficznego prekursorstwa.* .59
Jerzy Bobryk- *Performatywne funkcje publikacji naukowych*..... 81
Marek Łagosz - *Przyczyno wo ść a „strzałka” czasu*..... 97

POLEMIKI I DYSKUSJE

Karol Milczarek - *Czy empiryzm oparty jest na nieempirycznych założeniach?*..... ,..... 117
Paweł Pasieka — *Co człowiekowi przynależy z natury?*..... 137
Adam Różycki — *O cudzysłowach w denotowaniu B. Russella*..... 157
Magadalena Derezińska - *Wokół sensu życia*..... 175
Aleksandra Zielińska - *O potrzebie wyobraźni*..... 179
Zbigniew Król -*Platon na nowo pogrzebany*.....181

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE

Jarosław Mrozek -*Rola idei filozoficznych w powstaniu matematyki*.. .185
Joel Marks - *„Poradnik oszukiwania” jako temat zajęć ćwiczeniowych z etyki*..... 197

POLSKA FILOZOFIA POWOJENNA

Marek Busko - *Tadeusz Kroński*.....213
Kazimierz Trzęsicki - *Witold Marciszewski*.....227

W PRACOWNIACH FILOZOFÓW

Habilitacje w dziedzinie filozofii — 2003 249

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

Witold P. Glinkowski - *Pytanie o dialogiczny status „współ” - w świetle Heideggerowskiego Dasein*..... 257
Mirosława Błaszczak-Wacławik - *Aktualność Szestowa*..... 277
Ks. Krzysztof Śnieżyński - *„Krytyka czystego rozumu" jako metafizyka — zarys historii interpretacji*..... 297

KOMUNIKATY, INFORMACJE, ARCHIWALIA

Wojciech Herman - *VII Polski Zjazd Filozoficzny*..... 311

Ks. Krzysztof Śnieżyński — *Kaniowski jubileusz na Wydziale Teologicznym U AM*..... 313

RECENZJE I NOTY

Paweł St. Czarnecki -*Rosyjski podręcznik filozofii* (W. A. Kanke: *Osnowy fiłosofii.* Moskwa 2001).....319
Tomasz Femiak - *Prozac czy Platon?* (L. Marinoff: W*poszukiwaniu szczęścia.* Warszawa 2002).....323
Christoph Hoefler - *W poszukiwaniu rozumienia narodu* (S. Kowalczyk: *Naród, państwo, Europa.* Radom 2003)..... 327
Andrzej Korczak - *Niepoprawny Dionizos* (K. Banek: *Mistycy i bezbożnicy.* Kraków 2003)..... 333
Andrzej Muchowicz - *Myślenie a wątpienie - w poszukiwaniu pewności* (S. Sarnowski: *O inspiracjach Kartezjańskich w filozofii i inne rozprawy.* Bydgoszcz 2003).....335
Piotr J. Przybysz - *O estetyce, której bliska staje się filozofia kultury* (B. Dziemidok: *Główne kontrowersje estetyki współczesnej.* Warszawa 2002)..... 337
Maria Robaszkiewicz - *Filozofować nie tracąc poczucia humoru* (H. Plessner: *Śmiech i płacz.* Kęty 2004)..... 345
Michał Tempczyk - *Czy wszechświat jest zbiorem obiektów jednostkowych?* (W Stróżewski: *Ontologia.* Kraków 2004)..... 351
Krystyna Wilkoszewska - *Czy filozofia jest metafizyką?* (P. Gutowski: *Między monizmem a pluralizmem.* Lublin 2002).....357
Bartosz Żukowski - *Czego pomyśleć nie możemy* (R. Monk: *Ludwig Wittgenstein.* Warszawa 2003).....363
CONTENTS.....369
INHALTS VERZEIHNIS.....371

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 38 2004

MACIEJ CHLEWICKI
Akademia Bydgoska im Kazimierza Wielkiego

KANT I BERKELEY Z METAFILOZOFICZNEGO PUNKTU WIDZENIA

1. Wstęp. Punktem wyjścia artykułu są pewne „metafilozoficzne" kategorie zaproponowane przez Kanta, mianowicie „transcendentalny idealizm", „empiryczny realizm", „transcendentalny dualizm" i inne. Nazywam je „metafilozoficznymi" ze względu na przedmiot, który opisują, do którego się odnoszą. Przedmiotem tym jest nie świat, byt, rzeczywistość - te tradycyjne tematy filozofii - lecz sama filozofia, a dokładniej: możliwe do wyróżnienia w jej obrębie stanowiska filozoficzne. W takim ujęciu problemem dla „metafilozofii" nie będzie nigdy na przykład samo istnienie świata, ale sensowność określonych filozoficznych stanowisk na temat istnienia, czyli przykładowo sensowność idealizmu bądź realizmu. Tego typu płaszczyzna stwarza interesujące możliwości interpretacyjne nieco inaczej ukazujące ważne problemy charakterystyczne dla filozofii nowożytnej. W tym wypadku chodzić będzie przede wszystkim o wydobycie za pomocą wspomnianych „metafilozoficznych" narzędzi pewnych mniej znanych treści zawartych w systemie samego Kanta oraz o ukazanie oryginalności myśli filozoficznej Berkeleya, a może nawet - przy „życzliwej" interpretacji - o zbliżenie stanowisk obu filozofów, zbliżenie wykraczające poza to, co tradycyjne traktowane bywa jako po prostu ich idealizm.

Zaproponowana tu interpretacja na pewno może się wydawać dyskusyjna. Myślę jednak, że mieści się w dopuszczalnych granicach, zwłaszcza że w najwyższym stopniu uwzględnia treść pism tak Kanta, jak i Berkeleya.

2. Płaszczyzna metafilozoficzna w myśli nowożytnej. Pojęcie metafilozofii pojawiło się około połowy ubiegłego wieku w tradycji filozofii analitycznej, co - jak się zdaje - jest jak najbardziej zgodne z główną ideą tego nurtu sformułowaną przez Moore'a[1]. Moore zauważył bowiem, iż jedynym źródłem problemów filozoficznych, jakie mu się nasuwają, jest nie świat ani nawet nauka, a jedynie poglądy i teorie innych filozofów[2]. Celem jego filo-

[1] Nie znaczy to, by metafilozofia była wyłączną własnością tradycji analitycznej. Pojęcie „metafilozofia" nie ma w istocie jakiegoś jednoznacznie ustalonego sensu i bywa rozumiane różnorako. Na przykład często oznacza po prostu najogólniejsze rozważania o filozofii jako takiej, a także refleksję z zakresu historii filozofii. W Polsce od wielu lat szczególnego rodzaju metafilozofię uprawia S. Sarnowski (m. in. *O filozofii i metafilozofiii*. Bydgoszcz 1991). W niniejszym artykule pojęcie to bliskie jest takiemu właśnie rozumieniu. Jeszcze inną, różną od tej koncepcję metafilozofii prezentuje J. Hartman (*Techniki metafilozofii*. Kraków 2001).

[2] „Nie sądzę, aby świat lub nauka nasuwały mi kiedykolwiek jakieś problemy filozoficzne. To przede wszystkim rzeczy, które inni filozofowie wypowiadali o świecie i nauce stanowiły dla mnie źró-

zofii ma być zatem analiza i krytyka już istniejących filozofii, a metodą - analiza ich języka. W tym sensie można powiedzieć, iż już twórca nurtu analitycznego formułuje swoje filozoficzne stanowisko jako stanowisko „metafilozoficzne". Na marginesie można zauważyć, iż być może jest to także jedno z wyjaśnień faktu, że w ramach filozofii analitycznej, właśnie dzięki owej metafilozoficznej perspektywie, będzie mogło być głoszone bez sprzeczności hasło „końca filozofii".

Świadectwem postawy metafilozoficznej jest swoista terminologia opisująca „fakty" i zjawiska filozoficzne, zwłaszcza najogólniejsze poglądy i stanowiska w obrębie samej filozofii. Przykładów dostarcza filozofia ostatniego półwiecza bardzo wiele, zwłaszcza filozofia nurtu analitycznego. Także samo pojęcie „metafilozofia" można traktować jako przejaw metafilozoficznej świadomości, wszak termin ten określa jedno z filozoficznych stanowisk, czy lepiej, metod filozofowania. Sądzę ponadto, że można faktycznie prowadzić rozważania na płaszczyźnie, którą należałoby określić jako „metafilozoficzną", mimo że samo istnienie takiej nazwy nie jest tu ani konieczne, ani jej brak - co najważniejsze - nie uniemożliwia istnienia tego typu refleksji. Świadectwem tego jest w filozofii nowożytnej (co najmniej od XVIII wieku) duża liczba wszelkiego rodzaju „-izmów", jak np. materializm, realizm, solipsyzm, czy zwłaszcza idealizm (ten ostatni wykazujący szczególną zdolność do mnożenia się na najróżniejsze rodzaje). Wszystkie te terminy (nie ich metafizyczna treść) są wynikiem refleksji metafilozoficznej. Sam fakt ich pojawienia się i występowania w takiej ilości świadczy o tym, że nieodłącznym elementem nowożytnego filozofowania jest także tego typu świadomość, choć, rzecz jasna, nie ona znajduje się na pierwszym planie. Tym bowiem są poglądy opisywane wymienionymi przykładowo wyżej nazwami, a więc określone stanowiska metafizyczne bądź epistemologiczne. Łatwo zauważyć, że są to przede wszystkim stanowiska związane jakoś z nowożytnym „sporem o istnienie świata", sporem, który w opinii niektórych uchodzi wręcz za „skandal filozofii"[3].

Jednym z ważniejszych celów tego artykułu jest uzasadnienie tezy, że konsekwentne rozróżnienie dwóch płaszczyzn filozofowania, mianowicie refleksji metafilozoficznej i refleksji metafizycznej (ta ostatnia wraz z epistemologiczną, z którą tworzą zrąb filozofii w tradycyjnym sensie), może

dło problemów filozoficznych. [...] są to dwojakiego rodzaju problemy: po pierwsze mianowicie jest to problem naprawdę jasnego uchwycenia, co właściwie miał na myśli dany filozof mówiąc to, co mówił; i po wtóre jest to problem odkrycia naprawdę zadowalających racji na rzecz przypuszczenia, iż to, co filozof ów miał na myśli, było prawdziwe albo też na odwrót fałszywe." (G. Moore: *An Autobiography*, w: *The Philosophy of G. Moore*. New York 1952, s. 14. Cytuję za: R. Rudziński: *Neopozytywizm*, w: *Filozofia w ieku dwudziestego*, red. J. Lipiec. Rzeszów 1983, s. 159).

[3] S. Sarnowski: *Paradoksy i absurdy filozofii*. Bydgoszcz 2002, s. 28.

prowadzić do podważenia sensowności wspomnianego sporu, przynajmniej w odniesieniu do filozofii Kanta i Berkeleya.

Pierwszorzędna w tej kwestii jest rola Kanta. Jak wiadomo, między innymi w obronie przed zarzutami o niedorzeczny idealizm typu berkeleyowskiego, idealizm, z którego mają wynikać wątpliwości odnośnie do istnienia świata, Kant stara się jak najwyraźniej określić swoje stanowisko filozoficzne i odciąć od niesłusznie przypisywanych mu poglądów. W celu wyjścia poza ten metafizyczny spór nie tylko tworzy dość subtelną koncepcję swojego idealizmu, ale - co najważniejsze - nadaje mu wyraźne określenie - „idealizm transcendentalny”[4]. Przy okazji zmuszony jest w swej metafilozoficznej refleksji odpowiedzieć na kilka podstawowych pytań dotyczących tego, czym są inne możliwe idealizmy, a także to samo odnośnie do realizmu, empiryzmu itp.

Podobny typ refleksji znajdujemy już właściwie u Berkeleya, choć nie w tak systematycznej postaci jak u Kanta. Inny jest też w punkcie wyjścia przeciwnik - materializm. Sam jednak przebieg tej krytyki, jej argumenty, a nawet wynik będą zaskakująco podobne. Te podobieństwa będą miały jedną nieprzypadkowo wspólną przyczynę - będą wynikiem namysłu wykraczającego poza tradycyjne kwestie metafizyczne dotyczące bezpośrednio natury rzeczywistości i jej poznania przez ludzki umysł. W obu przypadkach chodzi o krytykę, ale jej przedmiotem nie może być po prostu „coś ze świata”, jakiś element rzeczywistości, lecz określona filozoficzna teoria, metafizyczne stanowisko, a zwłaszcza pojmowanie w nich podstawowych kategorii. U Berkeleya stanowiska te reprezentowane są przez programowe postacie bohaterów *Trzech dialogów* - Hylasa i Filonousa, czyli odpowiednio: przedstawiciela filozofii materialistycznej i filozofii „racjonalistycznej”[5].1 nie jest ważne, czy w ogóle i po której ze stron tej dyskusji staje sam autor. Ważne jest, że w ogóle widzi potrzebę oraz potrafi wyróżnić i mówić w kategoriach tak ogólnych stanowisk filozoficznych. A to, że urządza przy ich pomocy całkiem interesującą „dramę”, dając w ten sposób wyraz swemu dystansowi do całej sprawy, jeszcze bardziej przemawia na korzyść jego metafilozoficznej świadomości.

[4] „Kant bronił się przed tym właściwie całkowicie deprecjonującym jego poglądy zarzutem, wprowadzając w drugim wydaniu swojej *Krytyki* określenia «idealizm formalny», «idealizm metodyczny» oraz «idealizm transcendentalny». Ten fakt jest dowodem na jednoznaczne zrezygnowanie przez niego z podporządkowania się projektowi filozofii metafizycznej” (Tamże, s. 16).

[5] G. Berkeley: *Traktat o zasadach poznania ludzkiego. Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem,* przeł J. Leszczyński, J. Sosnowska. Warszawa 1956. Jest to pewien problem, jak w tym kontekście przełożyć najlepiej imię Filonous, by można było przypasować je do odpowiedniego stanowiska filozoficznego. „Racjonalista” (miłośnik rozumu lub ducha), jako tylko słownikowo poprawne, niezbyt trafnie pasuje do filozofii Berkeleya (jeśli to on miałby kryć się za tym imieniem), przedstawiciela empiryzmu i w tym sensie podręcznikowego wręcz przeciwnika ówczesnego racjonalizmu. Problem ten, sam w sobie interesujący, nie ma w tym momencie jednak większego znaczenia.

3. Krytycyzm i perspektywa meta filozoficzna u Kanta. Ze względu jednak na większą precyzję i - by tak rzec - skrupulatność, punktem wyjścia należy uczynić raczej „refleksję metafilozoficzną" (w przyjętym tu znaczeniu) Kanta niż Berkeleya. W *Krytyce czystego rozumu* przedstawiona jest ona krótko i jasno w niewielkim fragmencie dotyczącym paralogizmu idealności. Wyróżnia tam Kant, a raczej sam tworzy teoretyczne modele czterech możliwych stanowisk filozoficznych, a następnie konsekwentnie posługuje się nimi w celu wyjaśnienia interesujących tu zagadnień[6]. Są to następujące cztery poglądy, koncepcje czy - lepiej - stanowiska: a) **transcendentalny idealizm;** b) **transcendentalny realizm;** c) **empiryczny idealizm;** d) **empiryczny realizm.** Lecz można też powiedzieć, iż tak naprawdę w ostateczności są tylko dwa, ponieważ według Kanta występują tu następujące tożsamości: 1. **transcendentalny idealizm jest empirycznym realizmem** oraz 2. **transcendentalny realizm jest empirycznym idealizmem.** Swoją filozofię, nazywaną transcendentalnym idealizmem, autor *Krytyki* musi więc postrzegać jako tę pierwszą tożsamość, czyli Kantowski transcendentalny idealizm jest zarazem empirycznym realizmem[7]. Druga tożsamość, druga para stanowisk wyraża, zdaniem Kanta, błędny pogląd nazywany po prostu „idealizmem" w zwykłym sensie, czyli stanowisko, w ramach którego można sensownie wątpić w istnienie świata poza umysłem. Głównym zadaniem tego fragmentu *Krytyki* jest wykazanie, na czym polega i jaka jest przyczyna błędu transcendentalnego realizmu jako stanowiska tożsamego z empirycznym idealizmem (idealizmem z negatywną konotacją). Ale ogromną zaletą Kantowskiej propozycji jest jeszcze i to, że tworzy ona spójny schemat kategorii i narzędzi metafilozoficznych, określających szereg filozoficznych poglądów czy stanowisk, dzięki któremu możliwe jest bardziej jednoznaczne uchwycenie i zanalizowanie problemu szeroko rozumianego idealizmu i związanych z nim rzekomych możliwości wątpienia w realne istnienie świata.

Jako główną przyczynę pojawienia się tzw. „spoin o istnienie świata" Kant wskazuje filozoficzny pogląd właściwy dla „transcendentalnego dualisty", czyli kogoś, kto w punkcie wyjścia zakłada istnienie absolutnej rzeczywistości samej w sobie oraz jej umysłowego przedstawienia. Dlatego ktoś taki jest także według Kanta „transcendentalnym realistą". Pojęcia „realista" i „realizm" oznaczają w *Krytyce* przekonanie o istnieniu rzeczywistości, ale „realista transcendentalny" wierzy w istnienie rzeczywistości traktowanej w kategoriach rzeczy samej w sobie, „substancji" bez podmiotowego odniesienia, „realista empiryczny" (czyli „transcendentalny idealista") natomiast

[6] I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, przeł. R. Ingarden. Warszawa 1957, s. 77-90.

[7] „A więc idealista transcendentalny jest empirycznym realistą [...]" (Tamże, s. 81).

rozumie ją nie jako samą w sobie, lecz tylko jako kategorię w obszarze możliwego doświadczenia.

Jak widać, różnica pomiędzy tymi stanowiskami wynika bezpośrednio z odmiennego pojmowania zasadniczej kategorii, jaką się one posługują, czyli pojęcia rzeczywistości czy realności. O zasadniczej różnicy obu stanowisk przesądza już sam punkt wyjścia, dlatego Kant właśnie ten fakt czyni przedmiotem swej analizy i krytyki. Rozważa więc, jakie są różnice w rozumieniu podstawowych kategorii, na których wspierają się określone filozoficzne koncepcje. Z tego też będzie wynikała przewaga jego filozofii krytycznej nad innymi koncepcjami. Po prostu Kant, w przeciwieństwie do innych, będzie starał się dobrze rozumieć, jak należy pojmować dane filozoficzne kategorie czy terminy, by nie popaść w sprzeczności i niedorzeczności. Będzie więc górował - jak można mniemać na podstawie jego poczucia pewności siebie - nad innymi poprzez dokładne określenie, co chce powiedzieć i jak należy rozumieć pojęcia, którymi się posługuje. Ta filozoficzna samoświadomość pozwoli mu na zachowanie jednoznaczności i wyrazistości co do celów oraz metod, przynajmniej na poziomie wstępnych deklaracji i filozoficznych projektów. To właśnie brak tego typu refleksji jest, z perspektywy Kanta, przyczyną nieporozumień, sprzeczności i paradoksów dotychczasowych filozofii, które, deklarując np. w punkcie wyjścia realizm i empiryzm, popadały w końcu w absurdalny idealizm.

Przykładem takiej krytycznej analizy jest następujący fragment, w którym Kant ukazuje paradoksy tzw. realizmu: „Realista transcendentalny przedstawia sobie więc zjawiska zewnętrzne (jeśli zgodzimy się na ich rzeczywistość) jako rzeczy same w sobie, które istnieją niezależnie od nas i naszej zmysłowości, a więc które także wedle czystych pojęć intelektu byłyby poza nami. Ten to transcendentalny realista jest właściwie tym, kto potem udaje idealistę empirycznego i założywszy błędnie o przedmiotach zmysłów, że jeżeli mają być zewnętrzne, to muszą mieć swe istnienie same w sobie także bez [istnienia] zmysłów, uważa z tego punktu widzenia wszystkie nasze przedstawienia zmysłowe za niewystarczające, by rzeczywistość ich przedmiotów uczynić pewną”[8]. Taki „realista” nie ma możliwości ostatecznego wykazania rzeczywistości przedmiotów zmysłów, gdyż w swej istocie wykraczają one poza możliwości poznawcze naszej zmysłowości. Przyczyną takiego paradoksu jest swoiste pojmowanie rzeczywistości, której odpowiada filozoficzna kategoria „rzeczywistości samej w sobie”, „rzeczywistości absolutnej”. W interpretacji Kanta zatem z tych powodów stanowisko określane potocznie jako „realistyczne” jawi się jako wewnętrznie sprzeczne.

[8] Tamże, s. 80.

W swej polemice Kant mówi tu jeszcze o „psychologii" i „psychologu", nazywając tak właśnie kogoś, kto ma następujący problem: „jeśli zjawiska zewnętrzne uważa się za przedstawienia, które są w nas wywołane przez ich zewnętrzne przedmioty jako przez rzeczy znajdujące się poza nami, to nie wiadomo, w jaki inny sposób, niż przez wnioskowanie ze skutku o przyczynie, można poznać owo ich istnienie [...]"[9]. W metafilozoficznej terminologii Kantowskiej pojęcie „psycholog" oznacza więc „empirycznego idealistę" i „transcendentalnego realistę", czyli kogoś, kogo określa się inaczej także jako idealistę subiektywnego, idealistę psychologicznego.

Mówienie w tym miejscu o „psychologii" jest jak najbardziej uzasadnione. Nasuwa to bowiem jednoznaczne skojarzenia co do źródeł opisywanych tu i krytykowanych przez Kanta poglądów. Źródłem tym w myśli nowożytnej jest przede wszystkim filozofia Locke'a, która ze względu na swój główny przedmiot, jakim jest umysł i jego badanie, może być nazywana filozofią umysłu bądź właśnie „psychologią". Locke sformułował jako jeden z podstawowych problemów swej filozofii zagadnienie pochodzenia znajdujących się w umyśle idei[10]. Było dla niego oczywiste, iż wszystkim, do czego człowiek ma dostęp w poznaniu, są znajdujące się w umyśle idee. Przyznawał jednak, że możemy przyjąć, iż musi istnieć jakieś zewnętrzne w stosunku do umysłu *substratum,* podłoże („substancja"), które jest przyczyną i źródłem idei w umyśle[11]. Podstawą takiego myślenia jest więc dualizm, który w metafilozoficznej terminologii Kanta nosi nazwę „dualizmu transcendentalnego". Jest to dualizm, który ze względu na zawartą w nim sprzeczność staje się przyczyną idealizmu.

Gdzie indziej, jak wiadomo, Kant mówi o Locke'u jako o „fizjologu umysłu". I nie chodzi nawet o to, że jest to jednak jakaś krytyka teorii angielskiego empirysty. Rzeczą ważniejszą jest to, że Kant w ten sposób stawia ważny problem demarkacji, pytanie a odrębność filozofii jako takiej i jej niezależność od psychologii. Nawet jeśli na razie ogranicza się to tylko do sporu z zakresu teorii poznania, a nie filozofii w ogóle (o ile nie przyjmie się, że filozofia tego okresu jest właśnie po prostu teorią poznania), to i tak jest to ten rodzaj namysłu, który przyjmuje metafilozoficzny punkt widzenia. Nie dotyczy tylko jakiegoś wąsko pojętego problemu epistemologicznego, lecz otwiera przestrzeń dla istotnych pytań o możliwości i cele dwóch ważnych typów refleksji: filozofii i psychologii. Analiza tego Locke'owskiego „psychologizmu", jeśli wolno użyć tu takiego słowa, jest nie tylko filozoficzną krytyką, za pomocą której Kant chce obnażyć paradoksy empiryzmu

[9] Tamże, s. 82.

[10] Zob. J. Locke: *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego,* t. 1, przeł. B. J. Gawęcki Warszawa 1955, s. 119 inasL

[11] Zob. tamże, s. 408.

i realizmu. Stanowi ona zarazem ważny przyczynek do pytania o filozofię samą. Psychologistyczna perspektywa, która - jak pokazuje Kant - jest naturalną konsekwencją realizmu (transcendentalnego), narzuca taki sposób traktowania problemów poznania, że nie jest możliwe uniknięcie paradoksów idealizmu. Natomiast wolna od takiego sposobu myślenia i podobnych paradoksów „metafilozofia" kieruje się nie w stronę badania umysłu i realności umysłowo ujmowanego świata, lecz wychodzi od pytań ogólniejszych i bardziej podstawowych, pytań o właściwe rozumienie samych terminów, za pomocą których stawiane są w ogóle tamte problemy oraz pytań o poprawność stawiania samych tychże problemów.

Oprócz poglądów Locke'a podobnie interpretuje Kant poglądy innych ważnych myślicieli nowożytnych - m. in. Kartezjusza, Berkeleya i Hume'a. Na ogół traktuje ich jako idealistów dogmatycznych bądź sceptycznych, nigdy transcendentalnych. Popadają oni w idealizm, ponieważ pojmują relację „podmiot - przedmiot" w kategoriach rzeczy samych w sobie, tzn. w punkcie wyjścia są już „realistami" (transcendentalnymi, wedle Kanta), czyli dualistami. Kant natomiast, rezygnując z takiego sposobu myślenia, widzi sens mówienia o „rzeczywistości" tylko tak, jak może nas o tym informować „doświadczenie" (choć nie jest to teza empiryzmu angielskiego), nigdy w sensie jakiegoś bytu samego w sobie, bytu w absolutnym sensie. Dzięki temu może swój transcendentalny idealizm nazwać także empirycznym realizmem, gdyż nie tylko nie wątpi w realne istnienie świata, ale wręcz jawi się jako jedyny konsekwentny obrońca takiego przekonania. Do tego niezbędna jest jednak metafilozoficzną analiza wielu nowożytnych stanowisk metafizycznych i epistemologicznych oraz ich wzajemnych powiązań i wspólnych błędów.

W swojej polemice Kant stara się więc udowodnić nie istnienie rzeczywistości, lecz konieczność konsekwentnego trzymania się właściwego znaczenia słowa „rzeczywistość", o ile przez to słowo rozumieć będziemy postrzegane czy doświadczane przez nas rzeczy w świecie. Kantowska krytyka koncentruje się na filozoficznym pojęciu „rzeczywistości samej w sobie", „rzeczywistości absolutnej", które to kategorie są przyczyną błędu idealizmu w potocznym sensie. Krytyka ta, a także Kantowska pozytywna odpowiedź na nią, nie dotyka bezpośrednio bytu, ale określonych filozoficznych kategorii i koncepcji, które go opisują, wyjaśniają. Wskazuje to na jeszcze jedną ważną cechę Kantowskiego filozofowania, cechę, która świadczy o jego metafilozoficznym charakterze. Bowiem, o ile do refleksji metafizycznej (filozofii w szerokim sensie) należą pytania o samą rzeczywistość (o to czym jest, jak istnieje i w jaki sposób ją poznajemy), o tyle problem znaczenia samego pojęcia „rzeczywistość" jest już problemem nie metafizycznym, ale metafilozoficznym. Interesująca jest tu uwaga Coplestona, który w swym

obszernym i szczegółowym opracowaniu filozofii Kanta podkreśla, iż problem rzeczywistości może być tu poprawnie rozumiany tylko wtedy, jeśli pamięta się, że wszystko zależy od znaczenia, jakie nadaje się pojęciom - w tym pojęciu „rzeczywisty”[12] . Nie będzie wówczas najmniejszego problemu ze zrozumieniem, że u Kanta rzeczy dane w zmysłowym spostrzeżeniu rzeczywiście istnieją - tak po prostu rozumie Kant *znaczenie* tych terminów i tego się trzyma. Copleston daje tym samym przesłankę do tego, by nie interpretować filozofii Kanta wyłącznie w kategoriach metafizycznych, czyli dotyczących pytań o naturę rzeczywistości i jej poznania, ale ukazać taką możliwość jej odczytania, która uwzględnia zawarty w niej metafilozoficzny punkt widzenia.

Wynikające z metafilozoficznego namysłu prawo do takiego traktowania pojęcia „rzeczywistość”, w którym oznacza ono postrzegany przez nas świat, nie jest jednak prostym i bezpośrednim cofnięciem się do poziomu myślenia potocznego. Nie jest to więc obrona stanowiska zrozumiałego dla zwykłego człowieka, obrona zdroworozsądkowego przekonania o istnieniu rzeczywistości, ale metafilozoficzna krytyka wielu filozoficznych koncepcji, z których wynika możliwość wątpienia w realność istnienia. Kant, tak jak później Husserl[13], nie wycofuje się więc od niedorzeczności filozofii idealistycznej w stronę myślenia zdroworozsądkowego, lecz robi krok naprzód, wznosi się na poziom (metafilozoficznej) krytyki tamtej filozofii, by chronić filozofię jako taką przed jej niedorzeczną interpretacją.

4. Metafilozoficzny „immaterializm” Berkeleya. O konieczności krytyki pewnej niedorzecznej filozofii mówi także Berkeley. Dlatego sądzę, iż także jego filozoficzne stanowisko wolno określić w pierwszej kolejności jako krytycyzm. Jak świadczą o tym jego dzieła, swą filozoficzną działalność Berkeley rozumiał przede wszystkim jako krytykę błędów filozoficznych, zwłaszcza tych wywodzących się z filozofii Locke’a: abstrakcyjne idee ogólne, „substancja” i innne[14]. Ze względu na przedmiot tej krytyki i płaszczyznę dyskursu stanowisko takie należałoby nazwać „metafilozoficznym”[15]. Jest to rzecz o tyle ważna, że każe zwrócić uwagę na sens polemik Berkeleya. Dotyczyć one będą nie bezpośrednio rzeczywistości, co raczej pojęć o *rze-*

[12] F. Copleston: *Historia filozofii*, t. VI, przeł. J. Łoziński. Warszawa 1996, s. 260.

[13] Jak wiadomo, Husserl tworzy swoją koncepcję transcendentalnego idealizmu czy transcendentalnej fenomenologii, a nawet „transcendentalnego solipsyzmu”, by podkreślić odmienność tej filozofii wobec niedorzecznego idealizmu typu berkeleyowskiego, czyli idealizmu w najgorszym sensie. Robi to zwłaszcza w późniejszym okresie twórczości, począwszy od *Idei I* przez *Medytacje kartezjańskie* po *Kryzys.*

[14] Na przykład znakomita jest jego analiza i krytyka Locke’owskiego pojęcia „abstrakcyjnej idei ogólnej” przeprowadzona we wstępnej części *Traktatu.*

[15] Zob. np. S. Sarnowski: *Berkeley. Zdrowy rozsądek i idealizm.* Warszawa 1988; *Krytyka filozofii metafizycznej,* Warszawa 1982.

czywistości, teorii, znaczeń określonych terminów; słowem wszystkiego, co może nosić znamiona błędu, a trudno byłoby uważać za „błędną" samą *rzeczywistość*.

Jednym z głównych błędów filozoficznych epoki był dla Berkeleya materializm, dlatego interesują go filozoficzne źródła tego stanowiska, czyli szczególna koncepcja „materii". Jak wykazuje autor *Traktatu*, sens tego pojęcia ma pochodzenie ściśle filozoficzne i w związku z tym nazywana przez nie rzecz posiada odpowiednie, filozoficznie rozumiane własności. Oznacza jakąś rzeczywistość absolutną, samą w sobie, istniejącą niezależnie od naszego poznania i z istoty niepoznawalną. Berkeley utożsamia więc sens pojęcia „materia" z takimi filozoficznymi kategoriami, jak rzecz sama w sobie czy „substancja" w sensie Locke'owskim i z tym też związana będzie jego krytyka tego pojęcia.

Immaterializm Berkeleya należy więc traktować bardzo ostrożnie. W tym wypadku nie jest to pogląd podważający istnienie tego, co określa się jako świat materialny, świat rzeczy i ciał; to jeszcze więc ani idealizm, ani solipsyzm. To tylko i wyłącznie stanowisko krytyczne, podważające sensowność pewnej filozoficznej teorii, teorii opartej na nonsensownym, zdaniem Berkeleya-empirysty, pojęciu „materii" w wyżej opisanym sensie. W tym wypadku autor ten wyraźnie wypowiada się nie na temat samej rzeczywistości, lecz na temat określonej teorii rzeczywistości. Jego stanowisko filozoficzne nie jest więc poglądem metafizycznym, lecz metafilozoficznym. Wątpliwości kieruje więc nie w stronę świata, ale jego niedorzecznej, jak sądzi, filozoficznej wykładni. „Nie poddaję bynajmniej w wątpliwość tego, iż rzeczy które na własne oczy widzę, istnieją i to istnieją realnie. Jedyną rzeczą, której odmawiam istnienia, jest to, co filozofowie nazywają materią lub substancją cielesną. A czyniąc tak, nie wyrządzam żadnej szkody pozostałej części ludzkości, która, jak śmiem twierdzić, braku tej substancji nigdy nie odczuje"[16]. Zatem Berkeley dobrze zdaje sobie sprawę z różnicy poziomów, na jakich może być rozważany problem materii. Nie jest jednak pewne, czy potrafi zawsze w pełni i jasno wykorzystać świadomość owej różnicy także w innych kwestiach.

Trzeba tu przypomnieć, iż ta dwuznaczność problemu „materii" nieobca jest także Kantowi. Niemiecki filozof, podobnie jak Berkeley, negatywnie ocenia tę kategorię, jeśli traktować ją jako filozoficzną rzecz samą w sobie, rzeczywistość absolutną, „substancję". Pozostawia jednak samo słowo „materia", lecz w innym, bardziej potocznym sensie, jako nazwę odnoszącą się do przedmiotów zmysłów, do ciał, do świata fizycznego. Otwarcie jednak Kant „immaterializmu" (jako stanowiska metafilozoficznego) nie głosił,

1

[16] G. Berkeley: *Traktat...*, wyd. cyt., s. 58.

choć mógłby tu całkowicie dołączyć do Berkeleya. Posługując się pojęciem idealizmu Kant, paradoksalnie, jakby wbrew swym zamierzeniom, wpadł być może w większą pułapkę niż Berkeley głoszący immaterializm. Z dwojga złego bowiem może lepiej już być „tylko" immaterialistą i głosić „niegroźną" teorię przeciwko materializmowi niż być idealistą (choćby transcendentalnym), który zawsze wzbudza podejrzenia co do tego, że głosi absurdalny pogląd o nieistnieniu rzeczywistości poza poznaniem. Jak jednak pokazuje późniejsza historia, wszyscy bardziej bali się bezpośrednich oskarżeń o berkeleizm niż o kantyzm. Wynikało to stąd, iż berkeleizm pojmowano szerzej niż tylko jako przedstawiony tu „immaterializm". Poszerzono go o dodatkowy sens - o solipsyzm; o pogląd, którego - gdyby dokładnie traktować to pojęcie - u Berkeleya nie ma. Trudno znaleźć dobrą nazwę dla stanowiska Berkeleya, ale „immaterializm" w przedstawionym sensie - gdyby słowo to nie wzbudzało innych, potocznych skojarzeń - byłby z pewnością określeniem najodpowiedniejszym. „Immaterializm" jako krytyka filozoficznej teorii „materializmu" może robić wrażenie przekonującej i rozsądnej koncepcji metafilozoficznej. Gdyby więc tylko tego się trzymać, można by ujrzeć cały Berkeleyowski system jako pogląd spójny i oryginalny, w którym jego autor konsekwentnie dąży do jasno wytyczonego celu - do obnażenia niedorzeczności pewnej filozofii, a nie do poddawania w wątpliwość istnienia postrzeganej rzeczywistości.

Berkeleyowski „immaterializm" w powyższym sensie jest także podstawą jego antysceptycyzmu. W najbardziej przystępnej formie rzecz całą Berkeley przedstawia w *Trzech dialogach*, gdzie odparcie sceptycyzmu staje się celem nadrzędnym. Filonous zmusza tam Hylasa do tego, by ten konsekwentnie wyciągnął wnioski ze swego materialistycznego stanowiska; aby przyznał, iż rzekome istnienie i faktyczna niepoznawalność „materii" jako rzeczywistości absolutnej, bytu takiego, jaki rzekomo jest naprawdę, prowadzi do uznania postrzeganych rzeczy za świat nieprawdziwy, za złudzenie, pozór. „A ponieważ musisz uznać w końcu, że takie istnienie zawiera w sobie sprzeczność, albo w ogóle nie jest niczym, to stąd wynika, że winieneś odrzucić własne hipotezy co do substancji materialnej i pozytywnie odmówić rzeczywistego istnienia czemukolwiek we wszechświecie. W ten sposób pogrążasz się w najgłębszym i najbardziej opłakanym sceptycyzmie"[17]. Konsekwentny „materialista" pozbawia nas więc sensownego mówienia o naszym świecie jako o „rzeczywistości" i paradoksalnie wbrew swym intencjom sam dostarcza argumentów za stanowiskiem idealistycznym.

W świetle tego, co już zostało powiedziane o Kancie, krytyczna część filozofii Berkeleya jest identyczna z Kantowską negatywną oceną transcen-

[17] Tamże, s. 261.

dentalnego realizmu - obaj przeprowadzają radykalną krytykę filozoficznego pojęcia „rzeczywistości samej w sobie" („materii"). W terminologii Kanta zatem Berkeley nie powinien być traktowany jako transcendentalny realista, czyli empiryczny idealista (co nie oznacza, że sam Kant, kierowany potocznym mniemaniem na temat filozofii Berkeleya, nie oceniał jej w ten sposób). Transcendentalnym realistą i dualistą jest natomiast Locke, którego koncepcję tak bardzo krytykuje Berkeley, a także Kant. Problem w tym, jak Berkeley, świadomy i zdeklarowany krytyk tego rodzaju dualizmu i realizmu (transcendentalnego), może przekształcić się w zwykłego idealistę? Według metafilozoficznych kategorii Kanta ktoś, kto jak Berkeley nie jest ani transcendentalnym dualistą, ani transcendentalnym realistą (tj. empirycznym idealistą), powinien być przecież transcendentalnym idealistą, czyli empirycznym realistą. Czy faktycznie są szanse na taką interpretację filozofii Berkeleya?

Berkeleyowska formuła „być to znaczy być postrzeganym" jest nie tylko najsłynniejszą częścią jego filozofii, ale uchodzi za naczelną zasadę nowożytnego idealizmu. Słuszniejsze jednak - i zdecydowanie bliższe intencjom jej autora - byłoby chyba stwierdzenie, iż jest to po prostu najogólniejsza formuła empiryzmu. Dominuje jednak interpretacja idealistyczna czy solipsystyczna, według której spostrzegany przez nas świat jest tylko korelatem świadomości, bądź po prostu stanowi wytwór umysłu. Biorąc pod uwagę zwłaszcza to ostatnie określenie należy zauważyć, iż stanowisko Berkeleya jest akurat przeciwne takiemu idealizmowi. Autor *Traktatu* nigdy nie mówił, iż postrzegane przez nas rzeczy są wytworem umysłu (może natomiast powiedzieć, iż „są w umyśle", choć i to określenie wymaga komentarza). Zatem to nie świat zmysłowy jest wytworem umysłu, ale - jak pokazuje Berkeley - wytworem umysłu są owe krytykowane przez niego „substancje materialne", absolutne rzeczy same w sobie; są mianowicie wytworem umysłów pewnych filozofów. A więc to ci filozofowie, tzw. realiści - a nie on - muszą w końcu przyznać, iż „prawdziwa rzeczywistość", tj. rzeczy same w sobie, są tylko wytworem umysłu.

Być może wolno na Berkeleya spojrzeć też tak, jak gdyby głównym jego celem była rzecz o wiele prostsza - samo tylko zakwestionowanie sensowności używania terminów „rzeczywistość" i „istnienie" w odniesieniu do jakiegoś świata samego w sobie. Zupełnie tak, jakby Berkeleyowi chodziło tylko o sensowność stosowania pojęć, o kwestie terminologiczne. To dlatego, z jednej strony, z taką siłą protestuje przeciwko wszelkim koncepcjom posługującym się pojęciem „istnienie" w odniesieniu do materii, niepoznawalnej substancji; z drugiej natomiast, wygłasza tezę o „istnieniu" rzeczy spostrzeganych (*esse = percipi*), jedyną sensowną tezę, jaka, jego zdaniem, wyraża to, co faktycznie rozumiemy pod pojęciem „istnieć" czy „być rzeczywistym". Tak oto podstawowe elementy jego filozofii uzupełniają i wy-

jaśniają się wzajemnie na płaszczyźnie teoretycznej, dotyczącej nie istnienia rzeczywistości, ale znaczenia terminów „istnieć" czy „być rzeczywistym".

Jak wcześniej zauważyłem w odniesieniu do Kanta, taki poziom refleksji, gdzie problemem nie jest sama rzeczywistość, lecz znaczenie pojęcia „rzeczywistość", można nazwać metafilozoficznym. Przyznać trzeba, iż gdyby ograniczyć pojmowanie koncepcji Berkeleya do takiej interpretacji, to nie tylko można by uniknąć oskarżeń o idealizm, ale nawet mogłaby ona uchodzić za oryginalną zapowiedź filozofii analitycznej lub fenomenologii. Tak właśnie proponuje spojrzeć na tę filozofię Copleston. Dostrzega on u Berkeleya to, co pokazał w odniesieniu do Kanta, mianowicie specyficzną płaszczyznę filozofowania, która u obu myślicieli uwzględnia w największym stopniu problem znaczeń określonych filozoficznych terminów, a nie bezpośrednio bytu. Wbrew powszechnie funkcjonującym interpretacjom Copleston kładzie wielki nacisk na to, by zagadnienie „istnienia" u Berkeleya traktować przede wszystkim jako problem „językowy", tj. jako problem pytania o znaczenie terminu „istnieć", co znacznie lepiej oddaje sens tej filozofii, a co ważniejsze, jest zgodne z intencjami samego Berkeleya[18].

Także w interpretacji Elzenberga właściwy sens tej filozofii uwidacznia się wtedy, gdy dobrze pojmiemy znaczenie terminów, jakimi posługuje się autor *Traktatu.* Elzenberg występuje przeciwko błędnemu traktowaniu tej filozofii jako immanentyzmu, czyli metafizycznego poglądu, według którego świat jest zawartością czy wytworem umysłu. Faktycznie występujący u Berkeleya zwrot „w umyśle" (*jn the mind*) należy, jego zdaniem, rozumieć po prostu jako „być postrzeganym", „poznawanym", „ujmowanym" przez umysł[19]. Elzenberg zauważa bowiem, że Berkeley nie wyjaśnia terminu „być postrzeganym" przez zwrot bardziej nienaturalny „być w umyśle", ale na odwrót: „«bycie w umyśle», jako wyrażenie wymagające wyjaśnienia, jest tłumaczone przez «spostrzeganie» jako przez termin o znaczeniu znanym; «postrzeganie» jest więc wyraźnie użyte w sensie przyjętym, takim, który autorowi ze zwykłym, nieuprzedzonym czytelnikiem jest wspólny"[20]. Także intencjonalność spostrzeżenia, twierdzi Elzenberg, jest dla Berkeleya czymś oczywistym, czego już nie zauważają zwolennicy interpretacji immanentystycznej. Co się zaś tyczy terminu „idea", to - zdaniem polskiego filozofa - znaczy on w pismach Berkeleya tylko tyle, co „rzecz niemyśląca", „nie--podmiot", przy czym rozpatrywane zawsze od strony bycia postrzeganymi

[18] F. Copleston, dz. cyt., Warszawa 1997, t. V, s. 227-228, 236-254.

[19] H. Elzenberg: *Domniemany immanentyzm Berkeleya* w *świetle analizy tekstów,* w: H. Elzenberg: Z *historii filozofii.* Kraków 1995, s. 327.

[20] Tamże, s. 328. Elzenberg, powołując się na badaczy berkeleizmu, przytacza jeszcze inne interesujące argumenty przeciwko interpretacji immanentystycznej, m. in., że zwrot *in the mind* to martwa przenośnia, która w ówczesnej angielszczyźnie była akurat pod ręką, i jest to zwrot skrótowy.

przez podmiot; dlatego ich *esse* jest z konieczności związane z ich *percipi*. Takie znaczenie Berkeley nadaje po prostu temu pojęciu; Copleston mówi nawet, że termin „idea" ma dla autora *Traktatu* sens „techniczny".

Faktycznie, Berkeley poświęca dużo uwagi problemowi rozumienia pewnych terminów. Mówi nawet, iż najskuteczniejszym sposobem przeciwko sceptycyzmowi będzie dokładne wyjaśnienie, co rozumiemy np. pod pojęciem „rzecz", „rzeczywistość", „istnienie". Nie można jednak wykluczyć, że Berkeley nie zawsze jest konsekwentny w stosowaniu tej metody i zamiast odpowiedzi na temat znaczenia określonych terminów, spotykamy u niego twierdzenia z innego poziomu - metafizycznego. Np. na pytanie o znaczenie terminu „istnieć" w odniesieniu do przedmiotów zmysłowych odpowiada, że istnieją one w umyśle jako jego spostrzeżenia czy idee. W pytaniu mowa o znaczeniu terminu, a w odpowiedzi już o sposobie istnienia wspomnianych przedmiotów. Niekiedy naprawdę nie wiadomo, o którą z tych spraw Berkeleyowi chodzi. Nie powinno więc dziwić, że jego teoria skazana jest na różnorakie interpretacje, zwłaszcza skrajnie idealistyczne.

Już wśród pierwszych interpretatorów filozofii Berkeleya dominował pogląd o wyraźnych związkach jego koncepcji z teorią Malebranche'a. Sądzę, iż właśnie w swych odpowiedziach na te niesłuszne interpretacje Berkeley w najtrafniejszy sposób mógł wyrazić istotę swego stanowiska. Zarzuca przede wszystkim Malebranche'owi, iż ten wątpi w istnienie ciał (o sobie Berkeley pisze, iż on sam w to nie wątpi); a ponadto pisze o francuskim filozofie: „On przyjmuje istnienie absolutnego świata zewnętrznego, którego istnieniu ja przeczę. On twierdzi, że zmysły nas łudzą, że nic nie wiemy o rzeczywistej naturze lub o prawdziwych formach i kształtach przedmiotów rozciągłych; o tym wszystkim twierdzę coś wręcz przeciwnego. Tak więc, na ogół biorąc, nie ma założeń bardziej podstawowo różnych niż jego i moje"[21]. Berkeley zatem nie przeczy istnieniu ciał i rzeczy zmysłowych oraz prawdziwości poznania zmysłowego; wręcz przeciwnie - chce być bodaj jedynym sensownym obrońcą ich istnienia. Na podstawie tego porównania można wysunąć bardzo ważny wniosek. Mianowicie istotą Berkeleyowskiego stanowiska jest odrzucenie pojęcia „absolutnego świata zewnętrznego", odrzucenie pewnej filozoficznej kategorii. Tak jak Kant w swej krytyce transcendentalnego dualizmu, odrzucając pojęcie rzeczywistości samej w sobie może Berkeley głosić pogląd o istnieniu rzeczywistości, tyle że nie rzeczywistości absolutnej. Jedyny sens, jaki wiążemy ze słowem „rzeczywistość" dotyczy tego świata, który właśnie spostrzegamy. Po prostu - kto używa słowa „rzeczywistość" w odniesieniu do jakiegoś bytu samego w sobie, substancji materialnej, ten w nieuprawniony i błędny sposób stosuje je poza za-

[21] G. Berkeley, dz. cyt., s. 235.

kresem jego faktycznej obowiązywalności. Oczywiście, Berkeley chce tu być konsekwentnym „empirystą"; chce wywieść sens słowa „istnieć" tylko z możliwości bycia przedmiotem doświadczenia. Kant w zasadzie czyni podobnie, choć nie chciałby, aby nazywano go empirystą. Dlatego określa swoje stanowisko jako idealizm transcendentalny, który tylko po długich wyjaśnieniach na płaszczyźnie metafilozoficznej może nazwać empirycznym realizmem, jakby dla podkreślenia, że nie jest to empiryczny idealizm Locke'a.

Autor *Traktatu* wielokrotnie podkreślał, że nie usuwa istnienia[22]. „Przedstawiam tylko znaczenie tego słowa o tyle, o ile potrafię je pojąć"[23]. Copleston zgłasza w tym miejscu bardzo interesującą i chyba słuszną uwagę, że stanowisko Berkeleya bardzo przypomina pogląd współczesnego neopozytywizmu, według którego „znaczenie tezy empirycznej jest tożsame z metodą jej weryfikacji"[24]. Taką interpretację potwierdzają już pierwsze fragmenty *Traktatu*, gdzie Berkeley wyjaśnia, co należy rozumieć przez termin „istnieć", robiąc to na przykładzie twierdzenia o istnieniu stołu. Zatem „istnienie" stołu nie oznacza nic innego, jak tylko to, że mogę go postrzegać, i że będąc poza pokojem, w którym znajduje się stół, mógłbym powiedzieć, iż on istnieje, ponieważ rozumiem przez to, że gdybym wrócił do pokoju, mógłbym go zobaczyć i dotknąć; lub że ktoś inny mógłby go spostrzegać. Tak poniekąd można też wytłumaczyć rolę Boga w systemie Berkeleyowskim. Bóg to ów zawsze obecny i widzący „ktoś inny", czyli ktoś, kto zapewnia sensowność empirystycznej tezy o istnieniu rzeczy jako możliwych przedmiotów spostrzeżenia. Taka interpretacja oczywiście nie wyczerpuje pełnego sensu koncepcji Berkeleya, ale w ogóle jest chyba możliwa i ukazuje ją w interesującym świetle.

Gdy więc zastanawiamy się nad tym, *co rozumiemy przez stwierdzenie*, że, tzw. rzeczy zmysłowe istnieją, to faktycznie możemy dojść do wniosku, iż oznacza to, że są spostrzegane, że je widzimy, dotykamy ich, czujemy itd. Być może Berkeley niczego więcej nie chce osiągnąć i stąd jego słynna teza *esse est percipi*.

Zakończenie. Z dwóch prostych powodów mógłby Berkeley powiedzieć o sobie tak jak Kant, że jest „empirycznym realistą". Po pierwsze - jest „realistą", bo rozumiejąc przez „rzeczywistość" to, co właśnie spostrzegamy -

[22] „Cóż mamy myśleć o domach, rzekach, górach, drzewach, kamieniach, ba, nawet o własnych swych ciałach? Czy to wszystko jest urojeniem i złudzeniem fantazji? Na wszystkie te i wszystkie inne tego rodzaju możliwe zarzuty odpowiadam, że przyjęte tu zasady nie pozbawiają nas żadnej z rzeczy istniejących w przyrodzie. Cokolwiek widzimy, czego dotykamy, co słyszymy lub w jakiś sposób pojmujemy, co rozumiemy, pozostaje tak samo pewne, jak zawsze, i tak samo rzeczywiste. Istnieje rerum natura, a różnica między tym, co rzeczywiste, a tym, co urojone zachowuje w pełni swoją moc." (G. Berkeley, dz. cyt., s. 57-58).

[23] Cytuję za: F. Copleston, dz. cyt., Warszawa 1997, t. V, s. 244.

[24] Tamże, s. 244.

a nie jakąś niepoznawalną, absolutną „rzeczywistość samą w sobie” - może powiedzieć, że ona **naprawdę istnieje,** skoro ją postrzegamy. Po drugie — jest to realizm empiryczny, ponieważ sens tego, co określa się jako „rzeczywistość”, całkowicie wyznaczony jest przez doświadczenie. Taka interpretacja może budzić wątpliwości przy metafizycznym pojmowaniu występujących tu kategorii: „doświadczenia” jako spostrzegania idei w umyśle oraz „rzeczy zmysłowych” - jako znajdujących się w umyśle idei. Idąc jednak za nie-metafizycznymi propozycjami niektórych interpretatorów myśli Berkeleya wolno chyba powiedzieć, że widziane z innej, wyższej, właśnie „metafilozoficznej” perspektywy propozycje Berkeleya prezentują się jak najbardziej sensownie i w miarę konsekwentnie, podobnie zresztą jak u Kanta. Trudność polega na tym, żeby chcieć z takiego punktu widzenia spojrzeć na te filozofie. Ale to oznacza porzucenie tradycyjnego, metafizycznego sposobu filozofowania, z którego próbowali, jak się zdaje, wyzwolić się bardziej lub mniej skutecznie już Berkeley i Kant. Jeśli zaś idzie o bezpośrednie porównanie filozofii ich obu, to może dałoby się powiedzieć tak: to nie Kanta należałoby oskarżać o najgorszy idealizm typu Berkeleyowskiego, ale może lepiej Berkeleya trzeba by rozumieć w kategoriach przedstawionej tu nie-metafizycznej perspektywy kantowskiej?

I na koniec jeszcze jeden wątek bardziej współczesny. Jedną z najbardziej popularnych dziś filozofii jest tzw. filozofia umysłu, filozofia, która skądinąd uchodzi za swego rodzaju przedłużenie nurtu analitycznego. Pośród charakterystycznych dla niej zagadnień, uchodzących tradycyjnie za filozoficzne, choć nie tylko, dominuje problem relacji umysłu do świata. Wynika stąd wiele nowych, ale i jakże starych teoretycznych kłopotów czy wręcz paradoksów, łącznie z wciąż podnoszoną kwestią istnienia świata, istnienia świadomości, podmiotu, stosunku do ciała, do materii. Spośród nowszych pomysłów dominuje, jak można zauważyć, eksperyment (myślowy rzecz jasna) z mózgiem w słoiku. Zważywszy na w istocie Locke’owską płaszczyznę tych problemów, na zakładany przez nie w punkcie wyjścia „transcendentalny dualizm” i przyjmowany jako konsekwencja subiektywny czy psychologiczny idealizm, warto zapytać, czy tak stare i „nieaktualne”, jak mogłoby się wydawać, „metafilozoficzne” argumenty Berkeleya i Kanta przeciwko wspomnianemu dualizmowi i sceptycyzmowi mają dziś jeszcze jakąś wartość? Czy nie byłby tu wskazany jakiś typ refleksji podobnej do tej, jaka nazywana jest w tym artykule „metafilozoficzną”, a której możliwość i użyteczność starałem się tu wykazać? Chyba że to Locke swą „słuszną” filozofią przesądził już dawno o wszystkim? Wątpię jednak, by to ostatnie był prawdą.

Streszczenie

Zastosowana tu perspektywa metafilozoficzną, odnosząca się nie do rzeczywistości bądź jej poznania, jak w tradycyjnym rozumieniu filozofii, ale opisująca i definiująca zjawiska w obrębie samej filozofii, daje możliwość ponownego zastanowienia się, co oznaczają takie pojęcia jak, idealizm, realizm, empiryzm itp. Tego typu namysł, obecny już u Kanta i Berkeleya, pozwala w inny sposób spojrzeć na charakterystyczny dla filozofii nowożytnej tzw. „spór o istnienie świata". Dzięki rozróżnieniu refleksji metafilozoficznej i metafizycznej można poddać w wątpliwość sensowność istnienia wspomnianego sporu na płaszczyźnie metafilozoficznej, oraz jego możliwość - ale i paradoksalność - przy podejściu metafizycznym, skierowanym na badanie podstaw rzeczy wistości i jej umysłowego poznania.

Summary

Metaphilosophical perspective applied in the paper, treating not reality or its cognition as in traditional understanding of philosophy, but describing and defining phenomena within philosophy itself gives the opportunity to once again think of the meaning of notions such as idealism, realism, empiricism etc. This kind of thought, presented in Kant and Berkeley, allows to look in different way at characteristic, for modem philosophy, dispute about so called „existence of reality" Thanks to distinction metaphilosophical and metaphysical afterthoughts it is possible to question the reasonableness of existing the mentioned dispute on the metaphilosophical ground, as well as its possibility but also paradox while metaphysical approaching, pointed to studying the basics of reality and its mental cognition.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 38 2004

WOJCIECH HERMAN
Politechnika Warszawska

PROBLEM NIESKOŃCZONOŚCI

W *KRYTYCE CZYSTEGO ROZUMU*

Zdaniem Martina Heideggera, *Krytyka czystego rozumu* Immanuela Kanta stanowi pierwszą, wyraźną próbę ugruntowania metafizyki. Punktem wyjścia badań Kanta jest dotychczasowa metafizyka (*überlieferte Metaphysik*). Zmierza ona jako *metaphysica specialis* do poznania kosmosu, duszy i Boga. Poznanie to jest poznaniem będącego i jako takie jest możliwe dzięki uprzedniemu zrozumieniu konstytucji bycia będącego (*das vorgängige Verstehen der Seinsverfassung des Seienden*)[1]. Tak więc pytanie o możliwość poznania ontycznego czyli poznania tego, co jest, prowadzi nas do pytania o możliwość poznania ontologicznego, czyli poznania bycia. W filozofii Kanta pytanie o możliwość ontologii przyjmuje postać krytyki czystego rozumu, co oznacza, że „dumna nazwa ontologii (...) musi ustąpić miejsca skromnemu mianu samej tylko analityki czystego intelektu" (A247, B303)[2].

Kluczowe dla przeprowadzenia Karnowskiego programu ugruntowania metafizyki jest, zdaniem Heideggera, pokazanie, jak z góry rozum ludzki, czyli skończony, ogranicza zakres możliwej problematyki. Konieczne jest w tym celu odsłonięcie istoty skończonego poznania i skończoności jako takiej. W tym kontekście pojawia się „metafizyczne, a nie psychologiczne czy sensualistyczne, pojęcie zmysłowości jako skończonego oglądu (*Begriff der Sinnlichkeit als endlicher Anschauung*)", a ponieważ ludzki ogląd jest skończony, dlatego wymaga on na wskroś skończonego myślenia[3].

Kant stwierdza, że poznanie pochodzi z dwóch zasadniczych pni (*Stämme*), jakimi są zmysłowość i intelekt *(Verstand)* (Al5, B29) i może ono odnosić się do przedmiotów bezpośrednio bądź pośrednio. Bezpośrednie poznanie dokonuje się w postaci *oglądu (Anschauung),* natomiast myślenie

[1] M.Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik.* Frankfurt am Main 1973, s. 243 (Anhang I. Davoser Vorträge).

[2] *Krytykę czystego rozumu* cytuję wg wydania: I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft,* nach ersten und zweiten Original-Ausgabe herausgegeben von R. Schmidt, Hamburg 1990. Korzystam też z polskiego przekładu: I. Kant: *Krytyka czystego rozumu,* z oryginału niemieckiego przełożył oraz opatrzył wstępem i przypisami R. Ingarden. Warszawa 1957, t. 1-2. Numery stron podaję według obu wydań: wydania A z 1781 roku i wydania B z 1787 roku. Jeśli podaję numer strony z jednego tylko wydania, oznacza to, że dany fragment występuje tylko w tym wydaniu. Dzięki temu łatwiej możemy wychwycić istotne różnice między obu wydaniami. Podobnie cytuje tekst *Krytyki* Martin Heidegger w cytowanej książce.

[3] M. Heidegger *Kant und...*, op. cit, s. 244.

(*Denken*) jest jedynie środkiem zmierzającym do bezpośredniego oglądu (A19, B33)[4]

Przeciwstawienie przez Kanta zmysłowości i intelektu jest związane z przypisaniem zmysłowości pasywności, receptywności, zaś intelektowi aktywności, spontaniczności[5]. Intelekt ludzki jest, według Kanta, niezdolny do bezpośredniego oglądu. Bezpośredni *ogląd intelektualny (intellektuelle Anschauung)* może przysługiwać jedynie praistocie, gdyż jest to *ogląd pierwotny, źródłowy* (*intuitus originarius*), poprzez który jest dane także samo *istnienie przedmiotu oglądania* (*das Dasein des Objekts der Anschauung*) (B72). *Praistota* (*das Urwesen, ens originarium*) jest *istotą najwyższą* (*das höchste Wesen, ens summum)* i *istotą wszystkich istot* (*das Wesen aller Wesen, ens entium*) (A578-579, B606-607).W odróżnieniu od ludzkiego, intelekt boski nie przedstawia sobie jedynie danych mu przedmiotów, lecz poprzez jego przedstawienia przedmioty same są jednocześnie *dane* (*gegeben*) lub *wytworzone* (*hervorgebracht*) (B145).

Kant przypisuje boskiej istocie zdolność do nieskończonego poznania, w odróżnieniu od człowieka, którego poznanie jest skończone. O ile nieskończony ogląd boski jest *źródłem bycia tego, co oglądane (der Ursprung des Seins des Angeschauten),* to skończony ogląd ludzki jest oglądaniem *tego, co już obecne* (*das schon Vorhandene*)[6]. Dlatego ludzki ogląd, nie będąc wytwórczy, lecz jedynie odbiorczy, nie jest *oglądem pierwotnym (intuitus originarius*) lecz jedynie *oglądem wtórnym, pochodnym* (*intuitus derivativus*) (B72).

Do ludzkiego oglądu jako skończonego należy bycie *pobudzonym* (*affiziert)* przez to, co istnieje niezależnie od nas. Człowiek nie jest twórcą poznawanych przez siebie przedmiotów. Interpretując ten pogląd Kanta w swojej własnej terminologii Heidegger stwierdza, że skończoność ludzkiego poznawania polega na *rzuceniu w będące* (*die Geworfenheit in das Seiende*)[7]. Istota skończona, zdana na niezależne od siebie będące mogłaby być przez nie pobudzana na różne sposoby. W przypadku człowieka dokonuje się to faktycznie poprzez organy zmysłowe[8]. Stąd też Heidegger uważa, że skończo-

[4] Występujący w tekście Kanta termin *Anschauung* odpowiadający łacińskiemu *intuitus* tłumaczę na polski przez ogląd, podczas gdy w przekładzie Ingardena występuje termin *naoczność*. Co ciekawe, sam Ingarden uważał termin *ogląd* za bardziej adekwatny, ale zrezygnował z niego, widząc w nim „niemiły neologizm". Wydaje się, że dziś, pół wieku po wydaniu *Krytyki czystego rozumu* w tłumaczeniu Ingardena (1957), słowo *ogląd* już nie brzmi tak rażąco (por. I. Kant: *Krytyka...*, op. cit, t.l, s. 93-94, przypis R. Ingardena).

[5] M. Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Frankfurt am Main 1994, s. 96.

[6] M.Heidegger: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft,* GA 25, Frankfurt am Main 1995, s. 85.

[7] Ibidem.

[8] Ibidem, s. 86.

ność naszego oglądu w koncepcji Kanta nie wynika z funkcjonowania organów zmysłowych, lecz przeciwnie: ponieważ ogląd jest skończony, dlatego są możliwe funkcje organów zmysłowych[9].

Przyjmując skończoność ludzkiego poznania, Kant chcąc nie chcąc musi odnieść się do pojęcia nieskończoności. Spróbujmy w tym kontekście skonfrontować jego poglądy ze stanowiskiem Kartezjusza[10].

Kartezjusz uważał, że idea nieskończoności, związana nierozerwalnie z Bogiem, tkwi zawsze *implicite* w ludzkim umyśle i jest wcześniejsza od idei nas samych jako istot skończonych: tylko dzięki odniesieniu do niej zauważamy własną skończoność i niedoskonałość. Pogląd ten nie wydaje się w pełni uzasadniony, gdyż z dowodzenia przeprowadzonego przez Kartezjusza niekoniecznie wynika pierwszeństwo idei nieskończoności przed ideą skończoności, można bowiem uznać obie idee za równie źródłowe i związane ze sobą nierozerwalnym związkiem strukturalnym, zgodnie z Arystotelesem, że źródłem wszystkiego są przeciwieństwa, z których pierwszym jest sprzeczność[11].

W filozofii Kartezjusza zagadnienie pochodzenia idei nieskończoności jest kwestią o znaczeniu fundamentalnym i filozof jest tego świadom. Natomiast Kant wydaje się nie dostrzegać wagi tego zagadnienia. Co prawda w wielu miejscach *Krytyki czystego rozumu* rozważa różne aspekty pojęcia nieskończoności, ale żaden z nich nie ma kluczowego znaczenia. Przyjrzyjmy się im kolejno.

Przede wszystkim zwróćmy uwagę na dialektykę transcendentalną, jej drugą księgę poświęconą dialektycznym wnioskom czystego rozumu, a w niej na drugi *dział główny (Hauptstück*) zatytułowany: *Antynomia czystego rozumu.* Kant omawia w niej między innymi cztery konflikty idei transcendentalnych. Pierwszy *konflikt* (*Widerstreit*) dotyczy kwestii, czy świat posiada początek w czasie i granice w przestrzeni, czy też jest co do czasu i co do przestrzeni nieskończony (A426-427, B454-455). W tym kontekście przytacza używane przez dogmatyków *błędne* (*fehlhaft*) pojęcie nieskończoności: nieskończona jest wielkość, od której nie może być większej (A430, B458). Zdaniem Kanta prawdziwe, transcendentalne pojęcie nieskończoności oznacza, że „stopniowa synteza jedności w przemierzaniu pewnej ilości nie może być nigdy zakończona (*die sukzessive Synthesis der Einheit in Durchmessung eines Quantum niemals vollendet sein kann*)”, a przez to zawiera *mnogość* (*eine Menge*) większą od każdej liczby. Jest to matematyczne pojęcie tego, co nieskończone (A432, B460).

[9] Ibidem, s. 87.

[10] Nawiązuję tutaj do swojego artykułu: *Idea nieskończoności w filozofii Kartezjusza.* „Edukacja Filozoficzna” 36/2003, s. 13-36.

[11] Por. Arystoteles: *Metafizyka* 1005a5, 1055b2.

Podane tu przez Kanta określenie nieskończoności jest niezgodne z poglądem Kartezjusza, że idea nieskończoności nie może być otrzymywana stopniowo, sukcesywnie, lecz musi być dana w całości. Przypomnij my też, że matematyczne pojęcie nieskończoności, które Kant uważa za prawdziwe, oznacza według Kartezjusza jedynie brak ograniczeń pod pewnym względem i stąd filozof nazywa je nieograniczonością. Idea nieograniczoności jest wtórna wobec właściwej idei nieskończoności nierozerwalnie związanej z istotą doskonałą. Tak więc omawiane przez Kanta w cytowanym miejscu pojęcie nieskończoności możemy uznać w świetle rozważań Kartezjusza za nie pokazujące istoty problemu relacji między skończonością a nieskończonością. Tym bardziej, że Kant uważa ten problem za tylko jeden z czterech konfliktów idei transcendentalnych, nie posiadający wśród nich wyróżnionego znaczenia. Pozostałe konflikty dotyczą następujących kwestii: czy istnieje w świecie coś prostego (A434-435, B462-463), czy obok przyczynowości zgodnej z prawami przyrody istnieje przyczynowość przez wolność (A444-445, B472-473), czy istnieje czy też nie istota konieczna (A452-453, B480-481).

W dalszej części rozważań o antynomii czystego rozumu w rozdziale ósmym Kant omawia regulatywną zasadę czystego rozumu. Porusza tu problem syntezy pewnego szeregu, o ile nie jest ona nigdy zupełna (A510, B538). W tym kontekście przytacza rozróżnienie, które spotkaliśmy u Kartezjusza, między nieskończonością a nieograniczonością, między *infinitum* a *indefinitum*. Pisze, że tam, gdzie matematycy mówią o *progressus in infinitum*, badacze pojęć czyli filozofowie wolą używać wyrażenia *progressus in indefinitum*. Przytacza tu przykład przedłużania linii prostej i stwierdza, że rozróżnienie to byłoby „pustą subtelnością (*eine leere Subtilität*)", bowiem *in indefinitum* oznaczałoby „przedłużajcie jak daleko chcecie”, a *in infinitum*. „powinniście nigdy nie przestać jej przedłużać” (A511, B539).

Następnie Kant rozważa problem podziału empirycznie danej całości, przy którym nigdzie nie napotykamy empirycznej podstawy zaprzestania dalszego podziału, a zatem idzie on w nieskończoność (A513, B541).

Wreszcie w rozdziale dziewiątym *Antynomii czystego rozumu* poświęconym empirycznemu stosowaniu regulatywnej zasady rozumu do wszystkich idei kosmologicznych Kant dowodzi, że absolutna granica świata jest empirycznie, a tym samym w ogóle, niemożliwa i stąd cofanie się w szeregu zjawisk światowych jako pewne określenie wielkości świata postępuje in indefinitum, co oznacza, że świat zmysłów nie ma żadnej wielkości absolutnej (A521, B549).

Bliższe wyjaśnienie tego stwierdzenia znajdujemy w dodatku do dialektyki transcendentalnej *O ostatecznym celu naturalnej dialektyki ludzkiego rozumu*, gdzie czytamy, że gdy myślimy o przyrodzie w ogóle i o zupełności zawartych w niej warunków, to posługujemy się ideą, która w empirycznym

stosowaniu rozumu nigdy nie może być w pełni zrealizowana, lecz służy jako reguła, wedle której wyjaśniając dane zjawiska winniśmy postępować „jak gdyby szereg w sobie (*die Reihe an sich*) był nieskończony (*unendlich*), tzn. *in indefinitum”* (A685, B713).

Jak widzimy, rozważania te wnoszą niewiele nowego do poglądów na nieskończoność przedstawionych przy okazji omawiania konfliktów idei transcendentalnych. Kant cały czas podkreśla, że kiedy rozpatrujemy pewne empirycznie dane całości, to możemy je bez końca powiększać i bez końca dzielić. Takie rozpatrywanie pojęcia nieskończoności wiążące je zawsze z kontekstem empirycznym byłoby dla Kartezjusza fundamentalnym błędem. Przypomnijmy, że filozof uważał, iż idea nieskończoności oznacza coś, czego nie można powiększyć i to właśnie różni ją od rzeczy skończonych, które zawsze mogą być powiększone. Przykłady podane przez Kanta byłyby dla Kartezjusza jedynie dowodem na to, że w doświadczeniu nie mamy danego nic nieskończonego, a zatem idea nieskończoności nie pochodzi ze źródeł empirycznych. Według Kartezjusza, idea nieskończoności jest wrodzona i poprzedza wszystkie inne stanowiąc tym samym właściwe źródło naszego myślenia. Natomiast w filozofii Kanta zagadnienie nieskończoności ma znaczenie drugorzędne, o czym świadczy chociażby to, że rozpatruje je on dopiero w dialektyce transcendentalnej, którą nazywa *logiką pozoru* (*eine Logik des Scheins*) (A293, B349). Kant zauważa, że prawda albo pozór nie występują w przedmiocie, o ile jest on oglądany, lecz w sądzie o nim, o ile zostanie on pomyślany (A293, B35O).

Podobny pogląd głosił Kartezjusz, gdy stwierdzał, że przedstawienia idei nie mogą być błędne, a mylić się możemy jedynie przy wydawaniu sądów, gdy posługujemy się wolą w przypadkach wykraczających poza zawarte w intelekcie *światło przyrodzone* (*lumen naturale*). Tak więc źródłem błędów jest według Kartezjusza nierówny zakres intelektu i woli: w człowieku połączony jest skończony intelekt i nieograniczona („w pewnym sensie nieskończona”) wola. Natomiast według Kanta błędy wynikają z obecności w naszym umyśle dwu źródeł poznania, zmysłowości i intelektu: błąd jest powodowany jedynie poprzez niezauważony wpływ zmysłowości na intelekt (A294, B35O). Z powstaniem pozoru transcendentalnego mamy do czynienia wtedy, gdy stosujemy kategorie intelektu poza granicami doświadczenia (A295, B352). Kant uważa, że powstawanie pozoru wynika z naturalnej i nieuniknionej dialektyki czystego rozumu, a zatem nie można temu powstawaniu skutecznie raz na zawsze zapobiec, stąd też zawsze będziemy popełniać chwilowe błędy, które za każdym razem wymagają usuwania (A298, B354-355). Tak więc zagadnienie nieskończoności omawiane przez Kanta w *Antynomii czystego rozumu* związane jest z *całkiem naturalną antytetyką* (*eine ganz natürliche Antithetik*), w którą rozum popada sam z siebie i która

jest *nieunikniona (unvermeidlich*) (A407, B433-434). Popadania w pozór nie możemy uniknąć, bowiem kryje się za nim *specyficzna podstawowa zasada rozumu (eine eigentümliche Grundsatz der Vernunft*), by dla uwarunkowanego poznania intelektu znaleźć *to, co nieuwarunkowane* (*das Unbedingte*) i w ten sposób dopełnić jego jedność (A307, B364). Kant nazywa tę podstawową zasadę nawet *najwyższym prawidłem czystego rozumu* (*das oberste Prinzip der reinen Vernunft*) (A308, B365). Rozum, poszukując jedności, którą może dać tylko to, co nieuwarunkowane, musi wyjść poza granice doświadczenia i z kategorii intelektu uczynić użytek transcendentny, dając nam poznania pozorne, bo niezwiązane z doświadczeniem. Przypomnijmy, że dla Kanta myślenie jest tylko poznaniem pośrednim i tylko wtedy jest poznaniem właściwym (a nie pozornym), gdy związane jest z oglądem, w którym przedmiot jest dany bezpośrednio (A19, B33). Myślenie transcendentne, czyli myślenie poza granicami doświadczenia, jest niejako zawieszone w próżni, jest środkiem do czegoś, czego nie możemy poznać bezpośrednio, co jednak wydaje się nam być dane, gdy zapominamy o granicach doświadczenia, a więc ulegamy złudzeniom rzetelnego poznania, wytwarzając poznanie pozorne. Wśród tego typu poznań należy, zdaniem Kanta, umieścić pojęcie nieskończoności.

Jak widzimy, Kant stwierdza, iż w doświadczeniu nie mamy danego nic nieskończonego, a zatem pojęcie nieskończoności nie jest pochodzenia empirycznego, co głosił również Kartezjusz[12]. Chcąc wyjaśnić pochodzenie pojęcia nieskończoności Kant odwołuje się do zawartej w czystym rozumie zasady, wedle której umysł ludzki dąży do doprowadzenia swojego poznania do jedności. W trakcie tego dążenia rozum popada w antynomię dotyczącą między innymi problemu nieskończoności świata. Tak więc pojęcie nieskończoności pojawia się wskutek właściwości samego naszego rozumu zawartej w nim *a priori*. Pojęcie nieskończoności jest więc według Kanta w pewnym sensie wrodzone: obdarzony czystym rozumem o takiej a nie innej strukturze człowiek w trakcie używania tego rozumu w doświadczeniu i interpretacji tego doświadczenia prędzej czy później musi natrafić na zagadnienie nieskończoności. Tutaj też widzimy zbieżność z Kartezjuszem, który uważał ideę nieskończoności za wrodzoną. Z tą oczywiście różnicą, że u Kartezjusza idea nieskończoności stanowi źródło naszego myślenia, a u Kanta pojęcie nieskończoności pojawia się dopiero na pewnym jego etapie, choć różnica ta nie jest tak wielka, bo przecież według Kanta czysty rozum stanowi pewną całościową strukturę daną *a priori*, a więc zawierającą „od początku" wszystkie elementy.

Nie możemy natomiast przeoczyć innej, fundamentalnej różnicy w poglądach obu myślicieli na ideę nieskończoności. Według Kanta, pojęcie nies-

[12] Przypomnijmy, że Kartezjusz używa terminów *idea* i *pojęcie* zamiennie. Natomiast Kant używa terminu pojęcie w znaczeniu zbliżonym do kartezjańskiego, zaś termin idea rezerwuje wyłącznie dla *idei transcendentalnych* (*duszy, kosmosu, Boga*).

kończoności wynika z wrodzonej skłonności naszego rozumu do przekraczania granic doświadczenia i wytwarzania pozoru transcendentalnego, a zatem nie kryje się za nim żaden realny obiekt, któremu to pojęcie przysługiwałoby. Natomiast według Kartezjusza, idea nieskończoności jest wrodzona i została w nas zaszczepiona przez istotę nieskończoną, czyli doskonałą, innymi słowy przez Boga. Kluczową rolę w rozumowaniu Kartezjusza w tym miejscu odegrał dowód ontologiczny na istnienie Boga, który Kant w swej *Krytyce* odrzucił, a właściwie, w swoim mniemaniu, obalił.

Nazwanie przez Kanta pochodzącego od Anzelma z Cantenbury dowodu na istnienie Boga mianem ontologicznego było spowodowane faktem, że dowód ten opiera się na samym pojęciu będącego, które jest przedmiotem badań ontologii, czyli, mówiąc tradycyjnie: metafizyki. Dla Kanta ontologiczny znaczy tyle, co metafizyczny bądź dogmatyczny[13].

Spór między zwolennikami a przeciwnikami dowodu ontologicznego stanowi złożone zagadnienie, które trudno tu wyczerpująco omówić. Zwróćmy jedynie uwagę na pewną kwestię terminologiczną, która może być źródłem nieporozumienia. Związana jest ona z terminami *Sein* i *Dasein* występującymi u Kanta i terminem *existentia* używanym przez Kartezjusza.

Jak zauważa Heidegger, znaczenie terminu *Dasein* u Kanta odpowiada scholastycznemu terminowi *existentia.* Stąd Kant używa zamiennie wyrażeń *Dasein, egzystencja* (*Existenz*) i *rzeczywistość* (*Wirklichkeit*)[14]. To, co Kant określa za pomocą terminu *Dasein,* względnie *Existenz,* a co scholastycy nazywali *existentia,* Heidegger wyraża za pomocą terminu *bycie obecnym* (*Vorhandensein*) bądź *obecność* (*Vorhandenheit*). U Heideggera słowo *Dasein* nie oznacza sposobu bycia, jak u Kanta, lecz *pewne będące (ein bestimmtes Seiendes*), mianowicie *ludzki pobyt* (*das menschliche Dasein*), *czy* też *człowieka* rozumianego jako *pobyt*[15]. Dlatego w przypadku Kanta termin *Dasein* tłumaczę przez *istnienie,* zaś u Heideggera przez *pobyt* lub *przebywanie.* Natomiast termin *egzystencja* oznaczający dla scholastyków i dla Kanta *sposób bycia rzeczy naturalnych* (*die Seinsweise der Naturdinge*) dla Heideggera oznacza *sposób bycia człowieka,* czyli *sposób bycia pobytu* (*die Seinsweise des Daseins*)[16] .

[13] M.Heidegger: *Die Grundprobleme der Phänomenologie,* GA 24. Frankfurt am Main 1989, s. 39.

[14] Ibidem, s. 36.

[15] Niemiecki termin *das Seiende,* odpowiadający łacińskiemu *ens* i greckiemu *on,* jest imiesłowem rodzaju nijakiego czasownika *być* użytym w funkcji rzeczownika. Termin ten tłumaczę poprzez odpowiedni imiesłów polski jako *będące* lub w formie opisowej jako *to, co jest.* Natomiast termin *Dasein,* który w przypadku poglądów Kanta może być tłumaczony bez większych zastrzeżeń przez *istnienie,* u Heideggera służy do określenia wyłącznie człowieka, dlatego potrzebny jest tu nowy termin. Pomysł tłumaczenia *Dasein* przez *pobyt* zawdzięczam Ulrichowi Schrade.

[16] Ibidem, s.37.

W swych rozważaniach na temat dowodu ontologicznego Kant używa terminu *realność* i przymiotnika *realny*. Mają one u niego inne znaczenie niż obecnie, natomiast zbliżone do tego, które spotykamy w scholastyce. Dzisiaj przez *realność* (*Realität*) rozumiemy *rzeczywistość* (*Wirklichkeit*), *egzystencję* bądź *istnienie w sensie bycia obecnym* (*Dasein im Sinne von Vorhandensein*)[17]. Dla Kanta *realne jest to, co należy do rzeczy (realist, was zur res gehört).* A zatem *realność* to tyle, co *rzeczowość* (*die Sachhalt*) (Bl82) czy, jak pisze Heidegger, *określoność rzeczy* (*Sachbestimmtheit). Ogół realności* (*omnitudo realitatis, Allheit der Realitäten*) to *ogół możliwej określoności rzeczy* (*die Allheit dermöglichen Sachbestimmtheit*). *Realności* są *zawartościami treści* (*Wasgehalte*) możliwych rzeczy, niezależnie od tego, czy są czy nie są rzeczywiste, a więc realne we współczesnym sensie. *Realitas* znaczy tyle samo, co termin Leibniza: *możliwość* (*possibilitas, Möglichkeit*). Zatem pojęcie *realności* jest tu równoznaczne z Platońską *ideą*, która zawiera *to, czym jest będące* (*was ist das Seiende*)[18]. Oprócz pojęcia realności Kant używa też pojęcia *realności obiektywnej (die objektive Realität),* które odpowiada pojęciu *rzeczywistości* (*die Wirklichkeit*)[19]. Mamy z nią do czynienia wtedy, gdy pomyślanym przez intelekt pojęciom towarzyszy ogląd zjawisk. Zjawiska są jedynymi przedmiotami, co do których nasze poznanie może posiadać realność obiektywną, przy której pojęciom odpowiada ogląd (A279, B335).

Problem dowodu ontologicznego na istnienie Boga Kant rozważał już w okresie przedkrytycznym w wydanym w 1763 roku traktacie *Jedyna możliwa podstawa dowodowa dla wykazania istnienia Boga* (*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*). W traktacie tym znajdujemy tezy podobne do tych, które później zostały umieszczone w *Krytyce* w rozdziale *O niemożliwości ontologicznego dowodu istnienia Boga.* W obu tekstach Kant stawia dwie, następujące tezy.

Pierwsza teza, krytyczna, w wersji w traktacie z 1763 roku brzmi: „Istnienie nie jest żadnym orzecznikiem bądź określeniem jakiejkolwiek rzeczy (*Das Dasein ist gar kein Prädikat oder Determination von irgend einem Dinge*)"[20] i w wersji w *Krytyce:* „Bycie nie jest oczywiście żadnym realnym orzecznikiem, tzn. pojęciem czegokolwiek, co może dołączyć się do pojęcia pewnej rzeczy (*Sein ist offenbar kein Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne"* (A598, B626)[21].

[17] Ibidem.

[18] Ibidem, s. 45.

[19] Ibidem, s.49.

[20] *Immanuels Kants Werke* herrausgegeben von E. Cassirer. Band II, herausgegeben von A. Buchenau. Berlin 1912, s. 76.

[21] Ingarden tłumaczy tutaj *Sein* przez *istnienie,* co nie jest błędem, zważywszy, że Kant zdaje się w tym miejscu używać terminów *Sein* i *Dasein* zamiennie (por. M. Heidegger, GA 24, s. 43).

Druga teza, pozytywna, w wersji z 1763 roku brzmi: „Istnienie jest absolutnym uznaniem rzeczy i odróżnia się przez to od każdego orzecznika, który jako taki zawsze zostaje przypisany rzeczy jedynie względnie (*Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges und unterscheidet sich dadurch auch von jeglichem Prädikate, welches als ein solches jederzeit bloß beziehunsweise auf ein ander Ding gesetzt wird*)"[22]. Kant pisze dalej, że pojęcie *uznania* (*Position*)[23] bądź *osadzenia* (*Setzung*)[24] jest całkowicie proste i jest tym samym, co pojęcie *bycia*. Jeżeli coś zostaje osadzone jedynie *względnie* (*beziehungsweise*) lub pomyślany zostaje *stosunek* (*Beziehung, respectus logicus*) czegoś *jako cechy odniesionej do pewnej rzeczy* (*als einem Merkmal zu einem Ding*), to wtedy *bycie* czyli uznanie owego stosunku (A jest B) jest niczym innym jak pojęciem *łącznika* (*Verbindungsbegriff, copula*)[25]. Gdy nie tylko ten stosunek, lecz i rzecz sama zostaje osadzona, *wtedy to bycie jest tym samym, co istnienie* (*so ist dieses Sein so viel als Dasein*)[26]. Każdy orzecznik jest zawsze osadzony jedynie względnie, natomiast gdy stwierdzam, że *coś istnieje* (*etwas ist da*), wtedy osadzam daną rzecz w sobie i dla siebie bezwzględnie, absolutnie[27].

O ile w traktacie z 1763 roku pozytywna teza Kanta głosi, że istnienie jest absolutnym uznaniem, to w *Krytyce* czytamy, że: „Jest ono (tj. bycie -W. H.) jedynie uznaniem[28] pewnej rzeczy, lub pewnych określeń samych w sobie. W użyciu logicznym jest to zaledwie łącznik w pewnym sądzie (*Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Urteils*)" (A598, B626).

Zdaniem Heideggera[29], tezy Kanta można sprowadzić do rozróżnienia między możliwością oznaczającą bycie jako samo uznanie a rzeczywistością oznaczającą istnienie jako absolutne uznanie: *możliwość* jest jedynie *uznaniem rzeczy* w *odniesieniu do intelektu* (*eine Position des Dinges in Beziehung auf den Verstand*), natomiast z *rzeczywistością* mamy do czynienia, gdy czynność intelektu powiązana zostaje ze *spostrzeżeniem* (Wahrnehmung) (A234, B287).

Zwróćmy uwagę, że według Kanta całe nasze poznanie kończy się na pewnych pojęciach pierwotnych, pojęciach nierozkładalnych *(unauflösliche*

[22] *Immanuels Kants Werke*, Band II, op. cit., s. 77.

[23] Niemiecki termin *Position* jest wieloznaczny. Wydaje się, że Kant używa go tutaj w znaczeniu *potwierdzenia, uznania (Bejahung).*

[24] Termin *Setzung* można też tłumaczyć przez *uznanie.*

[25] M. Heidegger, GA 24, s. 52.

[26] *Immanuels Kants Werke*, Band II, op. cit., s. 77.

[27] M. Heidegger, GA 24, s. 52.

[28] R. Ingarden tłumaczy tutaj termin *Position* przez *uznanie w istnieniu.* Trudno przyjąć to tłumaczenie, gdyż prowadzi ono do błędnego koła: *istnienie jest uznaniem* w *istnieniu.*

[29] M. Heidegger, GA 24, op. cit., s. 53.

Begriffe), których nie można dalej wyjaśniać i właśnie „z takim przypadkiem mamy do czynienia przy naszym wyjaśnianiu egzystencji (*dieses ist der Fall bei unserer Erklärung von der Existenz*)"[30]. Wygląda więc, jakby wyjaśnienia Kanta kończyły się stwierdzeniem, że bycie to uznanie, a istnienie to absolutne uznanie[31]. Postawmy jednak pytanie: co znaczy *uznanie* (*Position*)?

W *Analityce zasad*, w punkcie zatytułowanym *Postulaty myślenia empirycznego w ogóle*, Kant omawia kategorie modalności: możliwość, istnienie[32] i konieczność. Stwierdza, że kategorie modalności nie wzbogacają pojęcia, do którego zostają dołączone jako orzeczniki, lecz wyrażają jedynie stosunek przedmiotu do zdolności poznawczych (A219, B266). I tak rzeczywistość, czyli egzystencja, czyli istnienie, wyraża stosunek do empirycznego użycia intelektu[33]: postulat poznania rzeczywistości wymaga *spostrzeżenia* (*Wahrnehmung*), bowiem w samym pojęciu pewnej rzeczy nie może zostać napotkany żaden charakter jej istnienia (A225, B272). Zatem jedynym charakterem rzeczywistości jest spostrzeżenie, a nasze poznanie istnienia rzeczy sięga tak daleko jak spostrzeżenie (A226, B273). Stąd też Heidegger wyciąga wniosek, że specyficzny charakter absolutnego uznania oznaczau Kanta spostrzeżenie: rzeczywistość, egzystencja, istnienie to absolutne uznanie czyli spostrzeżenie[34].

Heidegger zwraca uwagę, że termin spostrzeżenie może tutaj oznaczać: *czynność spostrzegania* (*das Wahrnehmen*), *to, co spostrzeżone* (*Wahrgenommenes*) i *spostrzeżoność w sensie bycia spostrzeżonym tego, co w czynności spostrzegania zostało spostrzeżone* (*die Wahrgenommenheit im Sinne des Wahrgenommenseins des im wahrnehmenden Verhalten Wahrgenommenen*)[35]. Heidegger przychyla się do tego ostatniego znaczenia[36], choć sam Kant daje określenie fenomenu spostrzegania dopuszczające jego różne interpretacje: „Spostrzeżenie jest empiryczną świadomością, tzn. taką, w której jednocześnie znajduje się wrażenie (*Empfindung*)" (B207).

Mimo problemów i niejasności związanych z interpretacją pojęcia istnienia w filozofii Kanta możemy z pewnością stwierdzić, że Kant wiąże pojęcie istnienia z doświadczeniem: „nasza świadomość wszelkiego istnienia (bezpośrednio przez spostrzeżenie, bądź przez wnioski, które wiążą coś ze spostrzeżeniem) należy całkowicie do jedności doświadczenia" (A601,

[30] *Immanuels Kants Werke*, Band II, op. cit., s. 78.

[31] M. Heidegger, GA 24, s. 60.

[32] Kant używa tutaj obok rzeczownika *istnienie* (*Dasein*) także rzeczownika *rzeczywistość* (*Wirklichkeit*) i przymiotnika *rzeczywisty* (*wirklich*) (A225, B272).

[33] Por. M. Heidegger, GA 24, s. 62.

[34] Ibidem, s. 62.

[35] Ibidem, s. 79.

[36] Ibidem, s. 94.

B629). Istnienia poza polem doświadczenia nie możemy wprawdzie wykluczyć, ale nie możemy go też nijak wykazać (A601, B629). W tym kontekście nie budzi żadnych wątpliwości znany przykład Kanta: gdy rozpatrujemy samo pojęcie, to sto talarów rzeczywistych nie zawiera nic więcej niż sto możliwych (A599, B627).

Jednakże gdy przechodzimy do rozważań nad problemem istnienia Boga należy postawić pytanie, czy możemy dalej posługiwać się tym samym, dosyć wąskim pojęciem istnienia. Z pewnością, gdy Kartezjusz pisał, że Bogu przysługuje *istnienie konieczne i wieczne* (*existentia necessaria et aeterna*)[37], nie miał na myśli istnienia jako absolutnego uznania dokonującego się w spostrzeżeniu. Natomiast trudno mieć wątpliwości co do tego, że Kant „obalając" dowód ontologiczny przekonująco wykazał, iż o Bogu i jego istnieniu nie można mówić w takim samym sensie jak o istnieniu stu rzeczywistych talarów: istota nieskończona, jeśli istnieje, to istnieje inaczej niż rzeczy skończone, spostrzegane w doświadczeniu.

Wydaje się, że niedostrzeganie wagi problemu nieskończoności jest słabym miejscem koncepcji Kanta. Przypomnij my, że pojęcie nieskończoności traktuje on jako pozór transcendentalny. Zakłada przy tym, że człowiek jest skończoną istotą myślącą (B72) i że czysty rozum stanowi pewną całkowicie oddzieloną jedność dla siebie, w której każda część, podobnie jak w ciele organicznym, istnieje dla wszystkich innych, a wszystkie dla jednej (BXXIII), natura czystego rozumu spekulatywnego posiada budowę organizmu, a zatem każda jego część jest organem, tzn. może funkcjonować tylko w ramach całości, w której wszystko istnieje dla poszczególnego i odwrotnie: poszczególna część dla wszystkich (BXXXVII-XXXVIII).

Kant zdaje sobie sprawę, że, aby jego *Krytyka* była prawomocna, musi spełniać ona warunek zupełności, co jest możliwe tylko wtedy, gdy intelekt stanowi pewną trwałą jedność, istniejącą dla siebie, samowystarczalną i nie dającą się powiększyć przez żadne dodatki zewnętrzne, dzięki czemu całość jego poznania tworzy system dający się określić i objąć jedną ideą (A65, B89-90). W wydaniu A czytamy, że podstawę tej jedności stanowi pierwotna jedność czystej apercepcji (A118), dzięki której świadomi jesteśmy własnej tożsamości stanowiącej warunek konieczny możliwości wszelkich przedstawień (Al16). W wydaniu B Kant stwierdza, że tożsamość apercepcji pewnej danej w oglądzie różnorodności zawiera syntezę przedstawień, która jest możliwa tylko dzięki świadomości tej syntezy (B133). Syntetyczna jedność apercepcji jest najwyższym punktem, do którego musi być przywiązana filozofia transcendentalna, a nawet zdolność apercepcji jest samym intelek-

[37] R. Descartes: *Zasady filozofii*. Warszawa 1960, s. 14.

tem (Bl34). Jedność świadomości jest syntetyczna, a mimo to źródłowa (B136).

Jak widzimy, w obu wydaniach *Krytyki* Kant wyraźnie podkreśla, że czysty rozum stanowi pewną całość tworzącą zamknięty system, a więc jest skończony. Jednakże Kant wydaje się nie dostrzegać tego, co wyraźnie dostrzegał Kartezjusz: że pojęcie skończoności musi być powiązane z pojęciem nieskończoności, gdyż inaczej traci ono sens. Jeżeli więc pojęcie nieskończoności byłoby tylko pozorem, to czy również i skończoności nie powinniśmy uznać za pozorną? Można przy tym odnieść wrażenie, że Kant, nie zauważając tego, od samego początku swych rozważań już przy tworzeniu samej koncepcji *Krytyki* odnosi pojęcie skończoności do pojęcia nieskończoności, choćby wtedy, gdy pisze, że ogląd dokonywany przez człowieka, a być może i przez każdą skończoną istotę myślącą, jest jedynie oglądem pochodnym w stosunku do oglądu pierwotnego przysługującego jedynie praistocie (B72), bo jeśli ogląd pochodny przysługuje istotom skończonym, to jakiej istocie przysługuje ogląd pierwotny?

Przed zarzutem niezauważania roli pojęcia nieskończoności można bronić Kanta za pomocą jego własnej, cytowanej wyżej, tezy, że czysty rozum stanowi system czyli organiczną całość, której części są wzajemnie ze sobą powiązane i żadna nie może być oderwana od pozostałych bez zburzenia całości. Jeśli trzymać się ściśle tej tezy, to nie ma w systemie czystego rozumu elementów pierwotnych i wtórnych, źródłowych i pochodnych: wszystkie istnieją dla jednego i jeden dla wszystkich. Zatem pojęcie nieskończoności występujące dopiero w dialektyce byłoby w systemie rozumu „od samego początku". Jednakże przy takiej interpretacji traciłoby sens, fundamentalne w koncepcji Kanta, oddzielenie estetyki i analityki transcendentalnej, które ujmują rzetelne poznanie dokonujące się w granicach doświadczenia, od dialektyki transcendentalnej będącej jedynie logiką pozoru: jeśli w organizmie czystego rozumu nie ma elementów wtórnych, późniejszych, to logika pozoru tkwi także w doświadczeniu.

Cała koncepcja skończonego podmiotu poznającego w sposób skończony, a więc zdolnego do ujmowania poznawanych rzeczy jako określonych przedmiotów opiera się na *zasadzie określalności* (*der Grundsatz der Bestimmbarkeit*), którą Kant omawia w *Dialektyce transcendentalnej w* rozdziale *O ideale transcendentalnym*. Zasada określalności opiera się na zasadzie sprzeczności i głosi, że: *każdemu pojęciu może przysługiwać tylko jeden Z każdych dwu kontradyktorycznie przeciwnych* (*kontradiktorischentgegengesetzten*) *orzeczników* (A571, B599). Stąd wyprowadza Kant twierdzenie, że: *wszystko istniejące* (*alles Existierende*) *jest uniwersalnie określone* (*durchgängig bestimmt*) *przez to, że przysługuje mu w każdym przypadku tylko jeden z możliwych przeciwnych orzeczników*. A zatem, aby poznać jakąś

rzecz *zupełnie* (*vollständig*), musimy poznać wszystkie jej możliwe cechy i przez to określić tę rzecz w każdym przypadku bądź twierdząco bądź przecząco (A573, B601).

U podstaw uniwersalnego określenia zakładamy substrat transcendentalny stanowiący zapas tworzywa, z którego możemy zaczerpnąć wszystkie możliwe orzeczniki przysługujące rzeczy. Substrat ten jest *tym, co nieograniczone* (*das Unbeschränkte*) i stanowi *ideę wszelkiej realności* (*die Idee von einem All der Realität*) (A575-576, B603-604). Rzeczy skończone są wobec niej wtórne: rzeczy w całej swej różnorodności są jedynie wielorakim sposobem ograniczania najwyższej realności stanowiącej ich wspólny substrat (A578, B606). Tak więc Kant rozumuje w tym miejscu podobnie jak Kartezjusz dający idei nieskończoności pierwszeństwo przed ideą skończoności.

Analogiczny sposób rozumowania napotkamy też w *Estetyce transcendentalnej* w rozdziale *O czasie*. Kant stwierdza, że: „Nieskończoność czasu nie oznacza nic innego niż to, że wszelka określona wielkość czasu jest możliwa tylko poprzez ograniczenia (*Einschränkungen*) jedynego stanowiącego podstawę czasu. Stąd źródłowe przedstawienie czasu musi być dane jako nieograniczone (*uneingeschränkt*)" (A32, B47-48).

Podsumowując nasze rozważania nad rolą pojęcia nieskończoności w filozofii Kanta możemy stwierdzić, że choć podkreśla on skończoność ludzkiego rozumu i ludzkiego poznania, to jednak *implicite* posługuje się pojęciem nieskończoności od samego początku swoich badań i pojęcie to tkwi już u samych podstaw koncepcji czystego rozumu: bez odniesienia do pojęcia nieskończoności koncepcja czystego rozumu jest niezrozumiała.

Streszczenie

Omawiając zawarte w *Krytyce czystego rozumu* poglądy Kanta na temat pojęcia nieskończoności autor stara się pokazać, iż Kant zdaje się nie w pełni dostrzegać wagę tego zagadnienia. W tym kontekście dokonano porównania koncepcji Kanta i Kartezjusza. W tekście poruszono też zagadnienie, na ile Kantowska krytyka dowodu ontologicznego jest zasadna.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 38 2004

PAWEŁ OKOŁOWSKI
Uniwersytet Warszawski

IMPERATYW I KOLEKTYW.

W DWÓCHSETLECIE ŚMIERCI KANTA

1. Oto jedno z najsłynniejszych zdań w dziejach filozofii: „Dwie rzeczy napełniają umysł coraz to nowym i wzmagającym się podziwem i czcią, im częściej i trwalej nad nimi się zastanawiamy: niebo gwiaździste nade mną i prawo moralne we mnie”[1]. Napisał je Kant mając sześćdziesiąt cztery lata. Gnoma ta zawiera dwa filary Kantowskiego systemu: metafizyczny realizm (nie dający się zagłuszyć *apriorycznymi formami naoczności*) i aksjologiczny antynaturalizm, które są zgodne z duchem starożytności i średniowiecza, mimo „przewrotu kopemikańskiego” dokonanego w Królewcu. Kant był niewątpliwie jak najdalszy od subiektywizmu i relatywizmu. Według niego przyroda istnieje obiektywnie (choć nie sposób jej poznać taką, jaką jest w istocie); analogicznie istnieje powinność, tyle że poza przyrodą. Oto sens opozycji z Kantowskiej metafory: jest **coś** poza przyrodą - i - mamy **z tym czymś** styczność (choć nieempiryczną).

Kant żył osiemdziesiąt lat. Z dzieła, które pozostawił najtrwalsze okazały się - jego filozofia moralna i filozofia prawa[2]. Poświęcimy nieco uwagi tej pierwszej, a właściwie tylko fragmentowi jej głównej idei.

2. Kant - w duchu Oświecenia - poczynił następujące konstatacje. Po pierwsze uznał, że za moralnością, to jest zespołami moralnych norm, zawsze stoją - historycznie rzecz ujmując - jakieś autorytety wyposażone w sankcje (np. król z mieczem, Kościół z ekskomuniką, Bóg z potępieniem). Po drugie stwierdził, że autorytety są chwiejne, wyrastają i upadają (dlatego, na przykład, można przestać wierzyć w Boga). Rodziło to u Kanta zgrozę, gdyż tradycyjnie był zdania, że moralność jest bezwzględną powinnością i chwiać się nie może (ale też zależeć nie może od kar). Po trzecie więc przyjął, że jedynym i wiecznym autorytetem dla moralności jest rozum, który dyktuje powinność każdej istocie rozumnej. Tylko racje rozumu mają nam wpajać i przekonywać nas, że ciąży na nas absolutny i powszechny obowiązek - tak jak przekonują one w matematyce, że dwa razy dwa jest cztery; i w fizyce, że przyrodą rządzą prawa Newtona. Kant chciał uratować moralność przed

[1] I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*, tł. J.Gałecki. Warszawa 1984, s. 256.

[2] Podobnie stawia sprawę np. J. Filek, w okolicznościowym tekście *Przesłanie pana Kanta.* „Tygodnik Powszechny”, 8/2004.

skutkami szerzącego się ateizmu, a ateizm przed nihilizmem. Jeżeli nawet Boga nie ma, należy żyć tak, jak gdyby był - to mówi rozum.

Po czwarte, Kant twierdził- zgodnie z tradycją i ze zdrowym rozsądkiem - że człowiek jest istotą niedoskonałą, że ma potrzeby i pragnienia, a osoby różnią się upodobaniami i skłonnościami. To dla rozumu wielka przeszkoda.

W przyczynowo-skutkowym łańcuchu będącym schematem działania: „widzę wartość" → „chcę jej" → „realizuję ją", oba wiązania są w nas wadliwe. To defekt metafizycznej konstrukcji człowieka. Wiązanie drugie rozrywane bywa przez słabość woli, pierwsze - przez jej przewrotność. Gdybyśmy dysponowali „wolą świętą", tj. gdyby ciałem rządziło wyłącznie sumienie, czyny nasze przebiegałyby automatycznie wedle przedstawionego schematu. Nie jest tak, rzecz jasna. Kant dobrze wiedział, w przeciwieństwie do innych myślicieli Oświecenia, że nasza konstrukcja metafizyczna jest ułomna. O naturze ludzkiej nie był dobrego zdania: „z tak krzywego drzewa nic prostego wystrugać się nie da"[3] - mawiał.

Mimo dozy antropologicznego pesymizmu Kant twierdził - i to jest konstatacja piąta - że uświadomienie sobie, iż za prawem moralnym stoi rozum, powoduje w człowieku uczucie czci dla tego prawa. Myślimy wówczas tak: istnieje oto coś potężnego - różnego ode mnie - co mną włada. Nawet gdyby Boga nie było, to coś wystarcza. Cześć dla moralnego prawa to jedyna rzecz mogąca człowiekowi pomóc we właściwym sposobie życia. Kant wiedział, że ludzie żyją niemoralnie i że to się zasadniczo nie zmieni; nie oczekiwał Nieba na Ziemi. Twierdził tylko, że jakiegokolwiek ratunku w moralnym życiu może dostarczyć wyłącznie rozum rozbudzający miłość obowiązku. Rozum powszechny - i nic innego; sam intelekt nie potrafi poruszyć woli.

Szósta teza Kanta, znowuż zdroworozsądkowa, głosi, że wszyscy ludzie żyją według jakichś zasad. Człowiek czyni zawsze to, co czyni - na mocy subiektywnej maksymy działania (czy o tym wie, czy nie wie). Inaczej mówiąc, motywem wewnętrznym wszelkich czynów jest subiektywna maksyma woli mająca postać ogólną: **w sytuacji S czynię zawsze C.** Czyniąc to, co czynię wprowadzam zatem w świat pewną zasadę życia; ustanawiam świat, w którym można żyć w taki oto sposób. Ogłaszam niejako: patrzcie, tak da się żyć. Moralność nie potrafi narzucać celów woli, one wyrastają z duszy spontanicznie. Poza tym, to, co nakazane z zewnątrz, nie byłoby moralne. Rozum może jednak nieco pomóc, by jedne dążenia spontanicznie z nas wypływały - te właściwe, a inne nie, choć w nas drzemią.

3. Moralność, zdaniem Kanta, musi dysponować jakąś busolą - jedną dla wszystkich i niedoskonałych ludzi - jakimś narzędziem na tyle poręcznym

[3] Por.: B. Miciński: *Portret Kanta.* „Znak" 6/1947, s. 629-630.

i uniwersalnym, by nadawało się dla każdego i zawsze. Narzędziem tym jest *kategorischer Imperativ* - według Kanta naczelna i jedyna dyrektywa moralna. Zostawił nam pięć jej formuł: podstawową (zwaną zasadą uniwersalizacji); formułę prawa natury; materialną albo praktyczną („celu samego dla siebie"); formułę autonomii - oraz - królestwa celów. Wielce dyskusyjne są związki między nimi. Kant traktował je jako różne aspekty tego samego imperatywu. Będziemy zajmować się nim wyłącznie w jego postaci podstawowej. Oto ona: „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem"[4].

Logika imperatywu kategorycznego jest skomplikowana. Jasne, że nie jest on nakazem, wbrew jego literze. Treść imperatywu zawiera mianowicie: zakaz i przyzwolenie. (Kant słynie z ciemnego stylu - skrywającego za to jasną myśl). Najbardziej czytelny ze znanych nam przekładów tak rzecz wyłuszcza: „Jeżeli uznaję *, że nie byłoby źle, gdyby maksyma mego czynu stała się regułą powszechną, to wolno mi to uczynić; a jeżeli nie uznaję, to nie wolno"[5]. (Do miejsca oznaczonego gwiazdką powrócimy). Subiektywna maksyma woli winna być zawsze posłuszna imperatywowi, choć nie jest. Imperatyw to werdykt rozumu wiążący dla każdego - rządzący jego namiętnościami, a nie rządzony nimi. Kant chciał, by chronił on wolność jednostki przed przerodzeniem się w samowolę. Imperatyw wymierzony był zatem w anarchię indywidualizmu. Czy to dla dobrego życia jednak wystarcza?

4. Co nam dziś mówi Kantowski imperatyw kategoryczny? Co nam on daje? Czy w ogóle działa, a idea Kanta jest żywa? Żeby to ustalić nie wystarczy zastosować go w jakiejkolwiek sytuacji moralnej. To byłoby złudne potwierdzenie skuteczności. (Statystyczny gwałciciel, na przykład, działający według maksymy „kiedy widzę atrakcyjną i bezbronną kobietę, wykorzystuję ją siłą" - nie uznałby tej maksymy za regułę powszechną, gdyż obróciłaby się przeciwko jego bliskim, a może i jemu samemu). Należy więc wziąć pod uwagę nie sytuacje ewidentnie dziś jasne, lecz fundamentalnie sporne. Widzimy takich co najmniej pięć, ale potężnych: karę śmierci, aborcję, transplantacje, klonowanie i eutanazję. Dotyczą one życia i śmierci, ponadto wszystkich - każdego zatem obchodzą. Jeżeli imperatyw kategoryczny w ogóle działa, na coś jest przydamy, to przede wszystkim w tych pięciu przypadkach winniśmy się o tym przekonać. Weźmiemy pod lupę - w tym pewna trudność - konkretne maksymy działania z wymienionych obszarów.

W sporze o karę główną ścierają się rygoryści (na ich czele Kant) z abolicjonistami. Maksyma rygorysty brzmieć może następująco: (MIR) *Dla wyrachowanych morderców domagam się zawsze i tylko kary śmierci.* Pier-

[4] I. Kant: Uzasadnienie metafizyki moralności, tł. M.Wartenberg. Warszawa 1984, s. 50.

[5] B.Wolniewicz: *Filozofia i wartości, II.* Warszawa 1998, s. 222.

wszą część zdania wskazuje na sytuację S (ogólną, pod którą podpadają różne przypadki) typu: to, że X zamordował z rozmysłem Y-ka. *Domaganie się* (funkcjonowania instytucji prawa), natomiast, to jedyne moralne działanie rygorysty wobec zaistniałej S. (Instytucja kary na tym polega, że nie wymierza się represji samemu). Powszechność maksymy MIR bierze też na celownik samego rygorystę; ważniejsze jest jednak to, że dobitnie wyraża ona poczucie sprawiedliwości - tym samym ogranicza jakoś, zdaniem rygorysty, zło. Ten w pełni aprobuje skutki upowszechnienia jego subiektywnej maksymy. A abolicjonista?

Maksyma abolicjonisty brzmieć by mogła tak: (**M**1A) *Dla wyrachowanych morderców domagam się zawsze i tylko resocjalizacji.* Mamy tu, z założenia, tę samą S. Antagoniści, załóżmy, zgadzają się, że dokładnie te same przypadki podpadają pod sytuację ogólną w obu maksymach. Otóż przeciwnik kary głównej, analogicznie jak jej zwolennik, po rozpatrzeniu skutków upowszechnienia własnej maksymy uznaje, że byłaby słuszną regułą uniwersalną (a więc jego działanie jest moralne na mocy imperatywu). Skutki postrzega następujące: ograniczenie ilości zbrodni w świecie dzięki samemu poniechaniu legalnej egzekucji oraz „naprawieniu" potencjalnych złoczyńców. (Trudno wykazać statystycznie tę korelację, także jej przeciwną, to raczej kwestia wiary). Imperatyw kategoryczny zatem względem problemu kary śmierci nie działa, bo działa w obie strony. To tak jakby busola spośród wędrowców zmierzających z A do B jednych kierowała na północ, a innych na południe.

Weźmy jeszcze problem ze wskazanych ostatni: eutanazję[6]. Maksyma eutanazyjna brzmi: (**M**2E) *Dla skrócenia męczarni komuś, kto już umiera i tego skrócenia ode mnie oczekuje, zabijam go.* Część zdania do drugiego przecinka wskazuje na sytuację S'. Jest to szczególny, najprostszy moralnie typ eutanazji. (Połowa Polaków go aprobuje, połowa nie[7]). Skutki upowszechnienia powyższej maksymy są następujące: liczba ofiar się nie zmienia; zmniejsza się ilość bólu; rośnie poszanowanie ludzkiej godności (przez respektowanie woli konających), chociaż zwiększa się ilość wyrzutów sumienia - u sprawców. Ruch na rzecz eutanazji z tym się liczy i na to godzi. Imperatyw kategoryczny podpowiada mu, że czyni słusznie. Maksyma antyeutanazyjna natomiast głosi, że: (M2A) *W* S *' odmawiam zabicia konającego.* Uczynienie z niej reguły uniwersalnej powoduje poniższe konsekwencje: liczba zgonów zostaje ta sama; następuje zwiększenie ilości cierpienia i poniżenia konających oraz wyrzutów sumienia u sprawców (z powodu zaniechania). Przeciwnicy eutanazji przewidują to i aprobują, a imperatyw ich

[6] Kant był przeciwnikiem samobójstwa, choć jego argumentacja może budzić wątpliwości, gdyż brał pod uwagę tylko utylitarne uzasadnienie zadania sobie śmierci *(Uzas. met. moral.*, s. 51-52).

[7] Por.: badania CBOS z lipca 1999 r. („Gazeta Wyborcza", 27.08.99.)

usprawiedliwia. W przypadku eutanazji - ogólnie - znów imperatyw zawodzi, bo wspiera obie zantagonizowane strony.

Nie trudno zauważyć, że tak samo się dzieje przy okazji rozpatrywania problemów aborcji, transplantacji i klonowania. (Sondaże pokazują rozmaite poparcie dla różnych rozwiązań problemów cywilizacyjnych. Zdanie większości nie jest w tym wypadku wiążące; gdyby było, Kant nie budowałby imperatywu). Przy adekwatnym sformułowaniu opozycji subiektywnych maksym imperatyw okazuje się być „obosieczny". Rzecz w tym, że maksyma (o której mówi Kant) nie jest w istocie subiektywna, lecz kolektywna. A imperatyw „nie działa", bo odnosimy go nie do tej samej sytuacji S (czy S'), ale do różnych. Choć są one - S1 i S2 (oraz S1' i S2') - identycznie przez antagonistów postrzegane - co do konkretnych przypadków pod nie podpadających, to przypadki te zupełnie inaczej są przez obie strony rozumiane. Rzec można: ontologiczne rdzenie S1 i S2 (także S1' i S2') są inne; odmienna stoi za nimi metafizyka. W przypadku morderstwa dokonanego przez konkretnego X-a - S1 rozumiana jest jako to, że objawiła się „istota diabelska"; S2 jako to, że zareagowała „istota pokrzywdzona" (a objawiła się jej „krzywda"). W przypadku wołania o śmierć S1' traktowana jest jako „gabinet tortur bez winowajców" (zawiniły tylko biologia i biotechnologia), który trzeba rozmontować; S2' - jako straszliwa (bo wbrew woli) i tajemnicza a sensotwórcza ofiara, którą należy złożyć.

5. Imperatyw kategoryczny nie działa jednoznacznie, jak tego oczekiwał Kant. Nie działa też jednak dowolnie. Jednoznaczność jego ma miejsce przy określonych, niearbitralnych założeniach natury metafizycznej. Założenia te występują zwykle niejako wyartykułowane idee, lecz raczej pewne poczucia - a geneza ich jest społeczna. Poczucia takie układają się w jakieś zantagonizowane ich kompleksy tworzące różne „style myślowe", dlatego i imperatyw może w jednej kwestii „przemawiać" na kilka sposobów - zależnie od społecznego nastawienia osoby. Imperatyw bowiem mówi: „uznaję, że nie byłoby źle (albo nie uznaję)", bo swoi na ogół to uznają (bądź nie); uznaję nie według uniwersalnego rozumu, lecz zawsze rozumu skończonego, zanurzonego w jakimś kolektywnym akwenie duchowym. Rzec można - słowami prof. Wolniewicza - poczucia owe wzbudzane są przez *jasne bądź ciemne duchy ludzkości* i trwają jakoś poza czasem. Między przeciwstawnymi poczuciami nie ma jednak symetrii (choć doraźnie można mieć wrażenie ich równowagi), gdyż jedne żyją w milowej, a drugie w milimetrowej perspektywie. Za *jasnymi duchami* idzie większość ludzkości, ale nie w ujęciu synchronicznym, tylko diachronicznym. *Duchy jasne* szepczą bowiem wciąż to samo - indukują w kolejnych wspólnotach podobne i odwodzące od „ja" poczucia. Jest wielce prawdopodobne, że większa liczba osób opowiedziała się w dziejach za *Dekalogiem* (mimo, iż był łamany) niż

za jakimkolwiek jego alternatywnym odpowiednikiem; tym bardziej za świętością zwłok i zakazem kazirodczym. Takie są nastawienia moralne większości - obejmującej powiązane pokolenia minione, obecne i przyszłe - co jest zgodne z duchem imperatywu. *Jasne duchy* przemawiają poprzez utarte, odwieczne instytucje (w sensie Gehlena[8] *Ciemne duchy ludzkości* też są ponadczasowe - jak wieczny jest autocentryzm - kierują one nieśmiertelne apele do naszych *ego* kusząc nas jednak za każdym razem czym innym (na przykład przez ostatnie dwieście lat abolicjonizmem).

Kant przemilczał okoliczność, że jego imperatyw ma mieć moc na gruncie luterańskiego stylu życia. (Zapewne uznawał ów styl za najbliższy rozumu uniwersalnego). Może być dyskutowane czy filozof rzeczywiście wierzył w Boga; bezdyskusyjnie natomiast był on osobowością ukształtowaną przez *pietyzm.* Biorąc to pod uwagę należałoby formułę podstawową imperatywu uzupełnić (w miejscu oznaczonym wcześniej gwiazdką *) o dopisek; **„na gruncie właściwego stylu życia** (albo *jasnej* **wspólnoty)".** Imperatyw ma działać w perspektywie dalekosiężnej, cywilizacyjnej, ewidentnie hetero-, a nie autocentrycznej.

6. Kluczowa dla analizy imperatywu kategorycznego jest sytuacja S - tkwiąca w subiektywnej maksymie działania (a raczej: w kolektywnej - jak ustaliliśmy). „Metafizyczne wnętrze" tej sytuacji, jej „ontologiczne jądro", czyli to, co się składa na istotę owego stanu rzeczy - w naszym umyśle jedynie dane - zależy zawsze od kolektywnych poczuć. Imperatyw stosuje się wobec S, o której typie, charakterze aksjologicznym, poucza nas wspólnotowy styl życia - to jest określone wzorce kulturowe. Imperatyw chroni przed samowolą jednostek, ale zawsze na wspólnotowym gruncie; nie chroni zaś przed konfrontacjami wspólnot. Kant chciał uwolnić moralność od „maszynerii innego świata" i oprzeć ją na uniwersalnym rozumie i uniwersalnej wspólnocie. Pisał: „Związek ludzi oparty na czystych prawach cnoty (...) można nazwać społeczeństwem etycznym (...), albo etyczną wspólnotą"[9]. W tym względzie poniósł porażkę - tak jak całe Oświecenie z jego kultem rozumu (tajemnic bowiem w świecie nie ubywa i nawet podstawy wiedzy nie są trwałe). W istocie oparł ją na wspólnocie własnej, i w tym Kanta wielkość. Tradycja i perspektywy własnej wspólnoty to jedyne uniwersalne „narzędzia moralne".

7. Jaki dziś pożytek z imperatywu kategorycznego? Po pierwsze, teoretyczny: teza głosząca, że **wszelka moralność w świecie jest wspólnotowa** jest mocno uzasadniona. Mamy tu wyraźną paralelę między odczytaną przez nas ideą Kanta a powszechnie dziś aprobowaną socjologią wiedzy (która też

[8] Por. nasz artykuł o Gehlenie: *Antropologia instytucji.* „Edukacja Filozoficzna" vol. 34/2002.

[9] I. Kant: *Religia w obrębie samego rozumu,* tł. A. Bobko. Kraków 1993, s. 120.

jakoś z kantyzmu wyrosła). Według Ludwika Flecka, wiedza jest zawsze zrelatywizowana do *kolektywu myślowego.* Nie musi to przeczyć klasycznej definicji prawdy; umiarkowany absolutyzm poznawczy głosiłby tezę, że i śmieją lepsze i gorsze pod względem poznawczym *kolektywy.* Analiza filozofii moralnej Kanta prowadzi zaś do wniosku, że moralność jest zawsze zrelatywizowana do wspólnoty. Zdaniem Kanta, style życiowe bywają lepsze i gorsze pod względem aksjologicznym, na przykład luterański stoi wyżej niż konfucjański. Nie kłóci się to z istnieniem absolutnej hierarchii wartości.

Po drugie, płynie też z imperatywu pewien pożytek praktyczny (w rodzaju delficko-sokratejskiego „poznania samego siebie"). Otóż użycie go pozwala nam się zorientować **do jakiej właściwie wspólnoty należymy** (czy choćby - ku jakiej ciążymy). Nie jest to bowiem współcześnie czytelne. Istnieją wspólnoty nominalne, tylko z nazwy, które okazują się być wewnętrznie zasadniczo podzielone, jak np. chrześcijanie, czy Polacy. Ich stosunek do problemów cywilizacyjnych jest tak ambiwalentny, że nie ma mowy w ich wypadku o duchowej jedności - nie są to zatem zbiorowości determinujące styl życia. Na ich tle, czy raczej za ich fasadą rywalizują rozmaite wspólnoty wirtualne (mniejsze w tym wypadku, czy niższego rzędu); niewidoczne gołym okiem, lecz mogące się w przyszłości zmaterializować. Są to grupy osób nie znających się często, lecz żyjących w jeden określony sposób. Można nie należeć do żadnej realnej wspólnoty, zawsze jednak honoruje się takie czy inne wzorce (czyli ciąży ku jakiejś wspólnocie wirtualnej). Owa nieusuwalna „instytucjonalność" stanowi o społecznej naturze człowieka.

Imperatyw kategoryczny może być dobrym probierzem wspólnotowej przynależności (dużo wiarygodniejszym niż polityczne deklaracje). By się o tym przekonać wykonajmy dostępny każdemu eksperyment myślowy. Wyobraźmy sobie wielość (n) realnych wspólnot: liczących, powiedzmy, po tysiąc osób każda (tak bywało przez tysiąclecia); izolowanych (np. rozrzuconych po wyspach) i żyjących każda po swojemu. Na wspólnotowy styl życia składa się przede wszystkim faktyczny stosunek - wyryty w czynach, nie słowach - do pięciu poruszanych wcześniej problemów cywilizacyjnych. (Wspólnoty „stwarzamy" - w uproszczeniu - z całym dobrodziejstwem technologicznego inwentarza współczesności). Wyłącznie owe grupy tworzą ludzką populację, poza nimi nie ma dokąd uciec. I postawmy teraz sobie i tylko sobie pytanie: w której z nich chcielibyśmy żyć (w tym wypadku zawsze z ludźmi, nie pośród anonimowej masy)? Czy, na przykład, gotowi bylibyśmy spędzać życie we wspólnocie, w której wszyscy kierują się następującymi zasadami: a) nie wieszają swoich morderców; b) stosują dowolnie aborcję; c) pobierają narządy od swoich zmarłych; d) fabrykują i ćwiartują własne zygoty dla ratowania życia; e) nie skracają mąk konającym, którzy tego oczekują? (Jasne jest, że bez nowoczesnej technologii

punkty c, d, e odpadają). Zasady a-e można w wyobraźni wymieniać na ich negacje, zmienia się wtedy wspólnotę na inną. Pytamy nie o to, który ze stylów życia najlepiej gwarantuje przetrwanie gromady, lecz o to, z którym najmilej nam żyć. Odpowiedź jest ta sama, jakiej udziela imperatyw kategoryczny.

Wynik eksperymentu mówi coś ważnego o nas. Mianowicie: jeśliby któreś ze wspólnot zdominowały świat (a stanie się tak, prędzej czy później, na co wskazują dotychczasowe dzieje), to nieodwołalnie znajdziemy się po stronie zwycięzców albo pokonanych. I nie mamy na to wpływu, po której. Nie od nas bowiem zależy, co wskazuje nasza busola moralna - tak jak i busola zwyczajna.

7. Etyka Kanta zwana jest formalistyczną i często traktowana jako nazbyt elitarna, zbyt trudna intelektualnie i wolicjonalnie. Ma być ona przy tym ogólnikowa - i dlatego niejasna - oraz wyidealizowana (nierozumnie surowa?)[10]. Nie jest to w istocie jednak etyka (normatywna), tylko rozbudowana antropologia filozoficzna - tłumacząca nam, jak działa wielce skomplikowana natura ludzka. Namysł nad tą teorią zawsze wait jest trudu. Jeżeli zaś chodzi o ducha Kantowskiej etyki - o projektowane wartości - to jest ona chrześcijańska. Kantyzm wyklucza nowoczesne instytucje: a) abolicjonizmu, b) prokreacyjnego feminizmu, c) neokanibalizmu, d) mengelizmu i e) anonimowego panhumanitaryzmu wypierającego solidaryzm familijny. Wyklucza je, gdyż weszły w miejsce wzorców tradycyjnych, na których on się wznosi. Gdyby nawet Kant nie wierzył w Boga, to wierzył on w chrześcijaństwo - w jego kulturowy potencjał i zdolność sprostania wyzwaniom czasu. W tym sensie był i jest nad wyraz nowoczesny, a postawa jego bliska ludziom Zachodu, dopóki tacy jeszcze są.

[10] Por. np.: J. Hołówka: *Etyka w działaniu.* Warszawa 2001, s. 13-14.

EDUKACJA FILOZOFICZNA ROZPRAWY I ARTYKUŁY
Vol. 38 2004

KLAUDIA CARLOS-MACHEJ
Akademia Muzyczna im. F. Chopina w Warszawie

TANIEC JAKO WARTOŚĆ KULTURY.
CIĄGŁOŚĆ, PRZEMIANY, KONTROWERSJE

1. Rys historyczny. Według obiektywistów, piękno, dobro i prawdę charakteryzują uniwersalność i ponadczasowość. Już w starożytności stały się one przedmiotem rozważań filozoficznych. Na przykład pitagorejczycy uważali, że „ład i proporcja są piękne i przydatne”[1], a harmonię, "dającą się liczbowo wyrazić własność całości", uważali za istotę piękna[2]. Platon zaś wymienił prawdę, dobro i piękno łącznie, dzięki czemu znalazły one miejsce w areopagu naczelnych wartości ludzkich. Twierdził on, że „zachowanie miary i proporcji jest zawsze piękne”[3]. Zwracał uwagę na to, że wypowiadane o rzeczach pięknych sądy mogą i powinny mieć obiektywną podstawę: „nie mówię o tym, co się komu podoba, lecz o tym, co jest piękne”[4]. Arystoteles głosił natomiast, że „głównymi rodzajami piękna są: właściwy układ, proporcja i określony kształt”[5] oraz, że „piękno to to, co będąc dobrem jest przyjemne”[6]. Wymienieni filozofowie byli wyrazicielami Wielkiej Teorii, która z czasem straciła swą dominującą pozycję ustępując miejsca dualistycznej koncepcji piękna zapoczątkowanej i reprezentowanej już w czasach naszej ery przez Plotyna. Uważał on, że piękno leży nie tylko w proporcji, ale również w blasku rzeczy[7]. Nie oznacza to jednak, że pojęcia starogreckie nie były rozwijane. Św. Augustyn uważał, że „wśród rzeczy jedne są piękne, drugie odpowiednie; rzeczy piękne są nimi same przez się, a odpowiednie są zawsze w stosunku do czegoś i kogoś”[8]. Niektórzy scholastycy XIII wieku, a wśród nich na przykład św. Tomasz z Akwinu, stał na stanowisku, że „rzecz jest nazywana piękną, gdy po pierwsze, posiada blask duchowy lub cielesny, a po wtóre, gdy jest zbudowana w należytej proporcji”[9]. Twierdził również, że:

[1] Stobaios: *Eklogon.*, IV 1. 40 H, frg. D4.

[2] Zob. A. Kuczyńska: *Sztuka jako filozofia* w *kulturze renesansu włoskiego.* Warszawa 1988, s. 298.

Platon: *Sopfista* , tłum. WŁ Witwicki. Warszawa 1956, 228A. Człowiek „dopiero wtedy, gdy ogląda piękno samo i ma je czym oglądać, potrafi tworzyć (...) dzielność rzeczywistą, (kochankiem bogów się staje” (Platon: *Uczta,* 212. Warszawa 1984, s. 116. Zob. też Wł. Tatarkiewicz: *O doskonałości.* Lublin 1991, s. 51).

[4] Zob. Wł. Tatarkiewicz: *Dzieje sześciu pojęć,* wyd. cyt., s. 231-232.

[5] Arystoteles: *Poetyka,* tłum. T. Sinko. Wrocław 1951, 1450 b 38. „(...) piękno wydaje się jakąś symetrią członków” (Arystoteles: *Topiki. O dowodach sofistycznych,* 116 b. Warszawa 1978, s. 64).

[6] Arystoteles: *Retoryka,* tłum. W. Matyda. Wrocław 1953,1366 a 33.

[7] Plotyn: *Enneady,* tłum A. Krokiewicz. Warszawa 1959, I 6. 1 i VI 7.22.

[8] Cyt. za: Wł. Tatarkiewicz: *Dzjeje sześciu pojęć,* wyd. cyt., s. 238.

[9] Cyt. za Wł. Tatarkiewicz: *Dzieje sześciu pojęć,* wyd. cyt., s. 263.

„nie dlatego coś jest piękne, że my to kochamy, lecz jest przez nas kochane, ponieważ jest dobre i piękne”[10]. Stał także na stanowisku, że „(...) dobro i prawda, które są przedmiotem intelektu, różnią się wprawdzie pojęciowo, ale w rzeczywistości jedno z nich zawiera się w drugim, gdyż prawda jest pewnego rodzaju dobrem, a dobro pewnego rodzaju prawdą”[11].

Piękno w sposób nierozerwalny łączono ze sztuką, upatrując w nim rolę służebną. Platon pisał, że „Trzeba przecież, żeby służba Muzom prowadziła do kochania tego, co piękne”[12]. Definiowaniem sztuki zajmowano się od starożytności, a jej dzieje są złożone, bo krystalizowały się na przestrzeni tysięcy lat. Odmiennie przecież pojmowano sztukę w antyku i w wiekach średnich, gdzie obejmowała ona nie tylko sztuki piękne, ale także rzemiosło, a nawet część nauk. Rozumiano ją jako wytwarzanie wedle reguł[13]. Definicja ta, choć obecna w dobie Renesansu i Baroku, traciła stopniowo na znaczeniu, ustępując miejsca nowożytnemu pojęciu. Sztuka zaczynała znaczyć tyle, co wytwarzanie piękna. Sprecyzowanie pojęcia sztuk pięknych, a także określenie ich istoty jest dziełem Charlesa Batteux (1713-1780), dla którego wspólną cechą wszystkich sztuk było naśladowanie i odtwarzanie rzeczywistości (mimetyzm). Definicja ta nie mogła wystarczać i nie mogła być traktowana jako skończona. Traktować ją należy jako preludium, wstęp do tego, co miało powstać. Sama sztuka ulegała transformacji i szukała nowych rozwiązań. W wymienionym przez Batteux zbiorze sztuk pięknych obok malarstwa, rzeźby, muzyki, poezji, architektury oraz wymowy znajduje się także taniec. I słusznie, bo taniec to zjawisko, w którym pierwiastki naśladowcze były znaczącym elementem jego rozwoju. Jean Georges Noverre (1727-1810), reformator baletu twierdził, że „ poezja, malarstwo i taniec są i powinny być wierną kopią pięknej natury” oraz, że „naśladowanie jest podstawą wszystkich sztuk; zwłaszcza taniec który z natury swej stanowi proste wyrażanie ludzkich uczuć, zgrzeszyłby przeciwko sobie, gdyby zaniechał naśladowania”[14].

Dziś nie ma wątpliwości co do tego, że taniec może nabrać cech właściwych dla sztuki będąc jednocześnie zjawiskiem powszechnym, ale także bardzo nieuchwytnym i trudnym do zdefiniowania. Roderyk Lange, polski choreolog tańca (ur. 1930), stwierdził, że „ruch może istotnie osiągnąć status wielkiej sztuki”[15]. Nie można jednak mówić o tańcu bez udziału człowieka.

[10] Tamże, s. 238.

[11] Św. Tomasz z Akwinu. *Traktat o człowieku,* przeł. 5. *Swieżawski.* Kęty 2000, s. 642.

[12] Platon: *Państwo,* 403 C, tłum. Wł. Witwicki. Warszawa 1990, s. 164.

[13] Zob. Wł. Tatarkiewicz, op. cit, s. 34.

[14] J. G. Noverre: *Teoria i praktyka tańca,* przekŁ I. Turska. Wrocław 1959, s.31 i 14.

[15] R. Lange: *The Posision of Dance in Contemporary European Culture — An Overview.,* t. 1, r. *Studia Choreologica.* Poznań 1999, s. 12.

Człowiek współczesny może wprawdzie żyć bez tańca, ale taniec bez jego udziału nie ma racji bytu. Zjawisko tańca, które wykształciło się z form ruchowej aktywności ludzkiej w momencie, gdy stawał się on elementem istnienia społeczności, w nierozerwalny sposób związane jest z jego życiem.

Informacji o najdawniejszych dziejach tańca dostarcza historia wielu dyscyplin naukowych. W połowie XIX wieku zainteresowanie jego genezą było pokaźne, a stosowanie różnych metod badawczych pozwoliło dotknąć istoty tańca. O jego początkach mówią liczne zabytki archeologiczne. Utrwalone w paleolicie górnym elementy taneczne na rysunkach i malowidłach naskalnych, ukrytych w grotach i jaskiniach, świadczą o zjawisku tańca, który istniał już dużo wcześniej. Na podstawie obyczajów tanecznych występujących wśród ludów żyjących na najniższym szczeblu rozwoju, we współczesnym świecie odnaleźć można strukturalną paralelę pomiędzy żywymi nadal formami tańca, a jego archaicznymi początkami. Kolejna z nauk, antropologia, traktując taniec jako jeden z elementów ludzkiej działalności, wskazywała na uwarunkowania biologiczne i jego związki z ewolucją ruchowych możliwości człowieka. Socjologia natomiast próbowała odpowiedzieć na pytanie, jakie funkcje spełniał taniec w zbiorowości ludzkiej, dlaczego i w jakim celu człowiek pierwotny tańczył?

Taniec zmieniał swe oblicze przez dziesiątki tysięcy lat. Jego ewolucja nie przebiegała w sposób łagodny i równomierny. Na kształt tańca, jego cele i zadania wpłynęły zarówno przemiany kulturowe, społeczne, ale także ekonomiczne. W kulturze pierwotnej taniec był ściśle związany z życiem i pracą, miał swoje zadania i cele. Według Jamesa George'a Frazera, taniec był środkiem perswazyjnym wobec zjawisk otaczającej człowieka pierwotnego rzeczywistości, szczególnie w zakresie oddziaływania na przyrodę, aby wydała obfite plony[16]. Pojawił się jako sposób na zaspokojenie biologicznych potrzeb, zachowania życia i zapewnienia ludziom bezpieczeństwa. Stąd cała paleta tańców prymitywnych. Taniec pełnił też funkcję zaklęcia sprowadzającego normalny rozwój zjawisk przyrody i miał zapewnić ciągłość ludzkiego gatunku. Tańce wojenne miały zachęcać do walki, podnosić ducha wojennego lub odstraszać nieprzyjaciela. Służyły do uświetniania zwycięstwa, a w okresie pokoju uprawiane były jako ćwiczenia przygotowawcze do nowej wojny. Tańce wegetacyjne miały sprowadzać urodzaj, a odwracać klęski. Tańce miłosne były odzwierciedleniem wzajemnego ustosunkowania się obu płci, a uprawiane przez szamanów tańce lecznicze miały na celu uzdrowienie chorego. O społecznym podłożu tańca mówił francuski socjolog Emile Dürkheim (1858-1917), uznając taniec za wytwór świadomości

[16] Zob. J. G. Frazer: *Złota gałąź*, przeł. H. Krzeczkowski. Warszawa 1969, s. 51.

zbiorowej: pełni on funkcję integracyjną jako ważny czynnik w umacnianiu więzi wspólnotowej[17].

Taniec miał związek z rozmaitymi przejawami życia społecznego, religijnego jak i politycznego. W kulturach Dalekiego W schodu, wskutek przekształcenia się ustroju rodowo-plemiennego w ustrój państwa klasowego, stał się własnością panujących i kapłanów. Służyć miał wywoływaniu podziwu i lęku wśród poddanych. W starożytnych Chinach miał duże znaczenie stając się nawet przedmiotem rozważań filozoficznych. Konfucjusz przypisywał mu związek z duchowymi i uczuciowymi przeżyciami człowieka, ale także zwracał uwagę na jego rolę wychowawczą. Taniec, stając się narzędziem w rękach władzy jako sposób dyscyplinowania ludzkich zachowań, budzić miał poczucie ładu i porządku. W kulturze Indii na boskie pochodzenie tańca wskazywały legendy. To bóg Brahma - stwórca i opiekun świata - dał mu początek. Taniec za pomocą obrzędowo ustalonych i utrwalonych przez tradycję ruchów ilustrował legendy, nie wyrażał jednak ich treści, a głęboko filozoficzny sens. O starożytnej kulturze tanecznej Palestyny dowiadujemy się z *Biblii*: „Miriam prorokini, siostra Aarona wzięła bębenek do ręki, a wszystkie kobiety szły za nią w pląsach i uderzały w bębenki”[18]. Magiczny był taniec Dawida przed Arką Przymierza sprowadzoną do Jerozolimy: „Dawid wtedy tańczył z całym zapałem w obecności Pana, a ubrany był w lniany efod”[19]. Obecność tańca odnajdujemy także w *Księdze Psalmów:* „Chwalcie Go bębnem i tańcem, chwalcie Go na strunach i flecie”[20].

W dziejach Zachodu nie do przecenienia jest znaczenie kultury starożytnej Grecji w formowaniu się tańca jako środka wyrazu i przekazu myśli oraz emocji. Przenikał on do wielu dziedzin, zajmując poczesne miejsce w życiu publicznym jak i prywatnym. O roli tańca w starożytnej Helladzie świadczy fakt, że jego znaczenie już w VIII w p.n.e. dostrzegł w *Iliadzie* i *Odysei* Homer. Wśród najmilszych i najpiękniejszych dla człowieka rzeczy Homer w swych poematach wyróżnia: sen, miłość, śpiew i taniec, a ten ostatni nazywa „nienagannym”[21]. Pod zwierzchnictwem Sparty taniec nabrał politycznego znaczenia. Służył rozwijaniu wojskowej sprawności młodzieży. Wyrabiał zręczność i giętkość, ale także wytrzymałość i siłę. W skład publicznych igrzysk i konkursów sportowych wchodziło *gymnopadiaj* - doroczne spartańskie święto. W czasie uroczystości młodzieńcy popisywali się w zawodach gimnicznych i muzyce[22]. Ukazywały one siłę, zręczność i pięknego

[17] Zob. E. Dürkheim: *Les Representations collectives.* Paryż 1896.

[18] *Pismo Święte, Księga Wyjścia* 15, 20, przeł. Zespół Biblistów Polskich. Poznań-Warszawa 1980.

[19] Tamże, *II Księga Samuela*, 6, 14.

[20] Tamże, *Księga Psalmów*, 150.

[21] Homer *Iliada*, XIII, 636; *Odysea*, XVIII, 303.

[22] Zob. *Mała Encyklopedia Kultury Antycznej*, pod redakcją Z. Piszczka. Warszawa 1990, s. 298.

ludzkiego ciała, które było głównym tematem rzeźby greckiej. Zadaniem tańca greckiego było też kształtowanie duchowego piękna człowieka poprzez ruch właśnie. W okresie politycznej potęgi Aten nastąpiło upowszechnienie różnych elementów kultury. Podczas największego święta ku czci Ateny zwanego *Panatenaje*, uroczystości obejmowały wiele różnych agonów, zawody gimnastyczne, jeździeckie, wybory przodowników procesji, taniec zbroi (*pyrriche*), bieg z pochodniami[23]. Taniec znalazł, obok poezji i muzyki, swe stałe miejsce w teatrze greckim. Cechował go szlachetny umiar i doskonałość formy. Wyrazicielem akcji dramatycznej był tańczący chór, którego zadanie sprowadzało się do przekazywania, za pomocą tekstu pieśni i ruchów ciała, uczuć odpowiadających sytuacjom dramatu. Ajschylos i Sofokles w swych tragediach sami układali różne figury taneczne i udzielali wskazówek wykonawczych. Platon w VII księdze *Praw* zwrócił uwagę na wychowawcze znaczenie tańca, a Lukian z Samosat (120-180) i Atenajos z Naukratis (przełom 2 i 3 w.) są bodaj pierwszymi twórcami rozpraw o tańcu. Na szczególną uwagę zasługuje Lukian z Samosat, który temat tańca w swej rozprawie potraktował obszernie i wyczerpująco. Wielki entuzjasta tańca dokonał tam jego analizy, głównie pod kątem estetycznym i psychologicznym. Według Lukiana „(...) taniec nie tylko bawi, ale daje pożytek, kształci i uczy. Oswajając nas z widokiem pięknych form i roztaczając przed nami świat czarujących dźwięków, łączy harmonijne piękno duchowe i piękno cielesne i w ten sposób rozwija i kształci nasz smak”[24].

Starożytni Rzymianie nie mieli, w takim stopniu jak Grecy, skłonności do rozważań filozoficznych i teoretycznej refleksji. Wielki filozof-eklektyk Cyceron przyswoił społeczeństwu rzymskiemu wiele systemów filozoficznych. Tak jak wcześniej kultura starogrecka, która za sprawą polityki Aleksandra Macedońskiego przeszła w stadium kultury hellenistycznej, tak teraz kultura rzymska stała się z czasem, drogą zwycięskich podbojów, konglomeratem różnych kultur. Rzymianie nie darzyli jednak tańca taką estymą jak Grecy. Surowy i wojskowy tryb życia, ciągłe podboje i niepokoje wewnętrzne nie sprzyjały rozwojowi samodzielnej kultury tanecznej. Jego funkcja sprowadzała się do podkreślenia wojennej potęgi Rzymu i uświetniania pochodów triumfalnych po dokonanych zwycięstwach. Wszelako, dzięki spuściźnie greckiej, taniec obecny był w teatrze rzymskim, w którym znaczące miejsce zajęła pantomima polegająca na wirtuozowskim operowaniu gestykulacją. Taniec w Rzymie pełnił rolę masowej rozrywki. Zwyczajowo wykonywany był podczas uczt w domach bogatych patrycjuszów, ale także podczas pub-

[23] Zob. Z. Kubiak: *Mitologia Greków i Rzymian.* Warszawa 2003, s. 229.

[24] Lukian z Samosat: *Dialog o tańcu* (6), przeł J. Reiss. Warszawa 1951.

licznych obrzędów na cześć Adonisa i Balia. Przepojony erotyką nabrał cech tanecznych orgii odpowiadających niemoralnej i próżnej naturze Rzymian.

Kultura taneczna antyku, dzięki twórczej myśli filozofów i greckich artystów, wzniosła się na wyżyny artyzmu. Dzięki zaś rzymskiej ekspansji rozprzestrzeniała się zwłaszcza w Zachodniej Europie, dając podwaliny kanonom estetycznym, które towarzyszyły ewolucji tańca i obecne są do dnia dzisiejszego.

Kultura taneczna wczesnego średniowiecza była wielce niejednolita. Jej fundamentem stały się barbarzyńskie obrzędy taneczne, ale także pozostałości kultury grecko-rzymskiej, chrześcijańskiej i wschodniej. Celtyccy kapłani-druidzi na powitanie lata prowadzili korowody na cześć słońca ku czci umierającej i odradzającej się przyrody. Galowie, Germanie czy Goci uprawiali tańce wojenne. Słowianie, poza tanecznymi korowodami, urządzali uczty i igrzyska taneczne na cześć gości. Rola tańca we wczesnym okresie chrześcijaństwa dostrzeżona została nawet przez pierwszych Ojców Kościoła katolickiego, którzy uważali taniec za główne zajęcie aniołów w niebie i zalecali wiernym ich naśladowanie[25] (zwyczaj tańczenia podczas nabożeństw w kościołach katolickich w Europie przetrwał do XVII wieku). Jednakże wcześniej, od czasu, kiedy religia chrześcijańska dominowała w Zachodniej Europie, a traktaty chrześcijańskich filozofów propagowały ascetyczne ideały życia, taniec napiętnowano i utożsamiano z pogańskimi obrzędami. I tak na przykład św. Augustyn potępiał taniec i nazywał go „kołem, którego ośrodkiem jest diabeł”[26].

Zabobony i fanatyzm religijny przełomu XI/XII wieku zrodziły wiele zwyczajów o proweniencji religijnej, ale i pogańskiej. W zachodniej i środkowej Europie rozprzestrzeniły się tak zwane „obłędy taneczne”: w związku z epidemią dżumy w okolicach Akwizgranu (dzisiejsze Aachen, Niemcy) czy Kolonii pojawiły się masowe tańce św. Wita, które miały przeciwdziałać tej chorobie. Konwulsyjnymi ruchami tańczący przez kilka godzin włączali widzów w magiczną siłę pląsów. Szerzyli psychozę i terroryzowali mieszkańców terenów, które odwiedzali. We Włoszech pojawił się tarantyzm, którego źródłem było, wynikające z ludowych wierzeń, działanie pająka tarantuli. Jedynym uzdrawiającym środkiem przeciwko skutkom ukąszenia miało być wykonywanie podniecającego i wyczerpującego tańca, taranteli. Szeroko rozpowszechniły się także, urządzane na wzór sabatów czarownic, parodie nabożeństw, które kończyły się tańcem jednoczącym zantagonizowanych uczestników, na co dzień reprezentujących odmienne grupy społeczne. Na uwagę zasługują także tańce śmierci (przetrwały one aż do końca

[25] I. Turska: *Krótki zarys historii tańca i baletu.* Warszawa 1983, s. 67.

[26] Tamże, s. 68.

XIX wielu. Odnaleźć je można w malarstwie Holbeina czy Dürera, w muzyce Mahlera, Liszta czy Camille'a Saint-Saens'a, ale także w literaturze Goethego i Strindberga). Ich źródłem były kościelne misteria i moralitety. Tańce te miały głęboki sens społeczny, ukazywały zrównanie wszystkich ludzi w obliczu śmierci. „Śmierć nie wybiera. Do tanecznego korowodu zaprasza zarówno starca, jak i dziecko, księdza, Żyda, szlachcica, magnata, damę, cesarza czy kupca"[27].

Klasowe rozwarstwienie społeczeństwa w średniowieczu spowodowało odmienne ukształtowanie się kultury tanecznej wśród różnych warstw społecznych. Spoiwem łączącym je byli wędrowni artyści, którzy dzięki swoim migracjom poznawali wiele obyczajów tanecznych i przenosili je z kraju do kraju. Waganci uczestniczyli w zabawach ludowych, jarmarkach, uroczystościach z okazji świąt kościelnych. Obecni byli na dworach królewskich i zamkach rycerskich. Dzięki nim taniec stał się upiększoną formą relacji towarzyskich. Wyrażając szacunek i uwielbienie dla swej ukochanej, rycerz zginał przed nią kolano. W ten sposób zrodził się ukłon, najpełniejszy wyraz kurtuazji. W kulturze rycerstwa i seniorów odżyły tańce wojenne. Podczas pasowania na rycerza zebrani wykonywali z bronią w ręku tańce pieszo lub ewolucje na koniach. Sztuka trubadurów, truwerów czy rybałtów (nazwy lokalne bądź terytorialne) przenikała także do dynamicznie rozwijających się miast. Dostęp do księgozbiorów, szkolnictwa, kontakty z obcokrajowcami w czasie targów i jarmarków rozszerzały horyzonty myślowe. Kapitały bogatych mieszczan stały się źródłem finansowania rozwoju kultury, a ta kształtowała wrażliwość estetyczną. Popularnością cieszyły się tańce rzemieślnicze będące własnością poszczególnych cechów, ale także tańce mieczowe wskazujące na związki z dawnymi obrzędami wegetacyjnymi. Chłopi, jako najmniej uprzywilejowana warstwa społeczna, uczestniczyli głównie w zabawach ludowych, które, oderwane od wierzeń religijnych, wiązały się głównie z powitaniem wiosny i lata.

Renesans cechował humanizm, nawiązanie do antyku, ale również walka ze średniowiecznym ascetyzmem i mistycyzmem. Kult pięknego ciała ludzkiego znalazł odzwierciedlenie w dziełach Leonarda da Vinci, Tycjana czy Michała Anioła. Piękno w czasie Renesansu ceniono niezwykle wysoko. Odgrywać zaczęło ono rolę, jakiej nie miało od czasów starożytnych. Ideały Renesansu znalazły swe miejsce także w sztuce tanecznej, a piękno ciała ludzkiego w tanecznym ruchu zyskało nową rangę. Taniec w epoce Odrodzenia uzyskał status sztuki stając się przejawem duchowej kultury człowieka. Prym wiodły miasta włoskie, takie jak Florencja czy Wenecja, gdzie wielką popularnością cieszyły się maskarady karnawałowe, uczty i bale. Na dwo-

[27] K. Bockenheim: *Dworek, kontusz, karabela.* Wrocław 2002, s. 194.

rach królewskich, magnackich i patrycjuszowskich organizowano przedstawienia, które w swej tematyce nawiązywały do starożytności. Znamienna była rola *comedii dell'arte*, którą sukcesywnie poznały wszystkie warstwy społeczne. Ta ludowa forma teatralna, polegającą na zbiorowej improwizacji i zawierająca zawsze te same określone postacie (np. Pantalon, Kolombina, Arlekin itp.), była satyrą na obyczajowość i społeczne relacje.

Dzięki małżeństwu Katarzyny Medycejskiej z Henrykiem II głównym ośrodkiem francuskiego Renesansu stał się Paryż. Królowa moralnie i finansowo wspierała wszelkie rozrywki dworskie, odwracając tym uwagę od poważnych spraw państwowych. Na dworze pojawiły się przedstawienia na wzór włosldch o rozrywkowym charakterze, ale także politycznym właśnie. Celem było wzmocnienie autorytetu władzy i osoby władcy wobec poddanych oraz gości zagranicznych (np. na cześć posłów polskich przybyłych po Henryka III Walezego odbyło się przedstawienie *Ballet aux Ambassadeurs Polonais* - Balet dla Ambasadorów Polskich, z muzyką Orlanda di Lasso). Renesans to rozkwit głównie dworskiej kultury tanecznej, to okres kształtowania się prawideł baletu będącego syntezą muzyki, sztuk plastycznych i tańca. Pełen jego rozwój nastąpi w późniejszych latach.

Barok przyniósł podniesienie prestiżu tańca[28]. Głównym jego ośrodkiem pozostał nadal Paryż, gdzie za panowania Ludwika XIII i Ludwika XIV sami królowie występowali w rolach bogów i bohaterów. Ludwik XIV w młodości pobierał lekcje tańca, a obejmując rządy położył duży nacisk na jego wychowawcze znaczenie. „Taniec stał się niezwykle ważną częścią edukacji każdego szlachcica, sposobiącego się do kariery dworskiej. Mówiono nawet, że nie sposób zająć na dworze królewskim znaczącej pozycji, jeśli się nie jest dobrym tancerzem"[29]. Ludwik XIV - Król Słońce (przydomek ten przyjął się po wystawieniu baletu *La Nuit*, w którym król pojawił się w wyeksponowanej roli Słońca), darzył taniec wielka estymą, potwierdzeniem czego było powołanie w 1669 r. Królewskiej Akademii Muzyki i Tańca, wkrótce zwanej operą paryską. Taniec znalazł swe znaczące miejsce w operze francuskiej tzw. *tragedie lyrique*, którą przekształcono w opero-balet łączący elementy wokalne i taneczne. Jej twórcami byli tancerz i kompozytor Jean-Baptista Lully (1632-1687, Giovanni Battista Lully), faworyt Ludwika XIV, i poeta Philippe Quinault (1635-1688). „Lully w całym swoim dorobku operowym nie skomponował niemal ani jednego aktu bez wstawki tanecznej,

[28] Ale także inne formy zachowań, dalekie od tych, które były przepojone regułami i respektem dla zasad rozumu, zyskały na znaczeniu, nie wyłączając szaleństwa. Ono bowiem, według relacji Foucaulta, „Ślizga się na powierzchni rzeczy i w roziskrzonym świetle dnia, wśród igraszek wyglądów, dwuznaczników rzeczywistości i złudy, w owym nieokreślonym wątku wciąż na nowo motanym i prutym, który prawdę i pozór jednocześnie łączy i rozdziela" (M. Foucault: *Historia szaleństwa* w *dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka. Warszawa 1987, s. 51).

[29] J. Pudełek: *Tajniki sztuki baletowej*. Warszawa 1995, s. 72.

która najczęściej należała do luźno związanej z akcją, alegorycznej sceny”[30]. Balet, stając coraz bliżej widowiska teatralnego, tracił powoli charakter rozrywki uświetniającej różnego rodzaju uroczystości dworskie. Taniec pełnił w nim dominująca rolę jako podstawowy środek przekazywania treści i uczuć. XVIII wiek przeniósł taniec na scenę teatralną. Od tej pory powstał most łączący widza z odbiorcą. Znaczenie tego swoistej relacji dostrzegł reformator baletu Jean Georges Noverr. Jej istotę wyraził w słowach: „nie należy tańczyć dla tańca, nie można ograniczyć się do przyciągania wzroku bez wzruszania serca, budzenia namiętności i wstrząsania duszą - nie jest to bowiem celem sztuki”[31]. Noverr swoje koncepcje zawarł w słynnych *Lettres sur la Danse et les Ballets* wydanych w 1760 roku w Lyonie. Spotkały się one ze zdecydowanym sprzeciwem i oburzeniem ówczesnych tancerzy i choreografów Opery Paryskiej. Nazywano go nawet niebezpiecznym wrogiem ustalonego porządku. Wśród postulatów reformatora znalazło się utworzenie tzw. baletu z akcją, czyli mimiczno-tanecznego dramatu pozbawionego wstawek wokalnych i recytacji, podniesienie znaczenia pantomimy, a także uproszczenie kostiumu. Kolejne etapy rozwoju sztuki tanecznej charakteryzowały się obecnością Noverrowskich wzorców. Do dnia dzisiejszego do zasad tych sięgają zarówno praktycy jak i teoretycy tańca, co świadczy o nieprzemijającej wartości reformy Noverra. (29 kwietnia, dzień urodzin J. G. Noverra, obchodzony jest jako Międzynarodowy Dzień Tańca).

Druga połowa XVIII wieku to także początki kształtowania się polskiego baletu. Przy prywatnych teatrach magnackich powstawały nie tylko zespoły baletowe, ale także szkoły, które stawały się miejscem kształcenia własnych kadr artystycznych. Najważniejszym ośrodkiem był zespół wychowanków przy teatrze podskarbiego litewskiego Antoniego Tyzenhausa w Grodnie, który zapisany został w testamencie królowi Stanisławowi Augustowi Poniatowskiemu. Mecenas sztuki i miłośnik baletu nadał temu zespołowi tytuł Tancerzów Jego Królewskiej Mości. W trudnym porozbiorowym okresie balet popierany był przez zaborców. Na scenę wprowadzano polskie tańce ludowe. Pierwszym widowiskiem, w którym pojawiły się akcenty patriotyczne jak i obyczaje ludu była komedio-opera *Cud mniemany, czyli Krakowiacy i Górale* Jana Stefaniego i Wojciecha Bogusławskiego (1794). Balet w tym okresie traktowano nie tylko jako rozrywkę. Stał się on elementem odwracającym uwagę społeczeństwa od dążeń wolnościowych i krzywd społecznych.

Romantyzm był reakcją na klasycystyczny racjonalizm. Balet czerpał tematykę z literatury Byrona czy Goethego. Osobiste przeżycia i cierpienia

[30] A. Batta: *Opera*, przeł. A. Baranowa, A. Czech, B. Drąg, D. Guzik, E. Kochanowska, J. Porosło, A. Wziątek. Köln 2001, s. 289.

[31] J. G. Noverre: *Teoria i praktyka tańca*, przeł. I. Turska. Wrocław 1959, s. 54.

bohaterów stały się głównym wątkiem akcji. Tematy widowisk baletowych, pod wpływem ideałów romantycznych, wykreowały nieziemskie postaci w tańcu, takie jak nimfy czy rusałki. Stąd korzystano z tzw. flugu, specjalnego mechanizmu unoszącego tancerki nad podłogą sceny. Około 1830 roku pojawiły się pointy, czyli twarde baletki nadające ruchom tancerek lekkości i płynności. W Romantyzmie czołową pozycję na scenie przyznano kobiecie. Do wielkich gwiazd tej epoki należała Włoszka Maria Taglioni (1804-1884) i wiedenka Fanny Elssler (1810-1884), która jako pierwsza zatańczyła polskiego krakowiaka. W drugiej połowie XIX wieku rozrywkowa funkcja baletu wymagała bardziej efektownej inscenizacji, bogactwa oprawy dekoracyjnej i przepychu. Technika taneczna nie służyła już wyrażaniu treści, a jej celem było zaskakiwanie widza popisami tanecznymi.

W XIX wieku w salach balowych, kuluarach teatrów, w prywatnych salonach wielką popularnością cieszył się walc, który jednocześnie stał się tematem zaciekłych sporów jego zwolenników i przeciwników. Liczne publikacje miały na celu ostrzec tańczących przed niemoralnymi konsekwencjami upojnego wirowania, które w skrajnych przypadkach mogło prowadzić do tragicznych następstw (np. urazów ciała, omdleń itp.)[32]. Walc, pozbawiony geometrycznych figur, pokonał ostatecznie przeszkody i zanotował oszołamiający sukces. Podobne kontrowersje budził najbardziej frywolny i śmiały kankan. Początkowo w łagodniejszej formule tańczono go w salonach, ale szybko znalazł swe stałe miejsce wyłącznie na estradach kabaretów, stając się ulubioną rozrywką artystycznej bohemy.

Wkrótce pojawił się nowy przedmiot sporów: było to tango, traktowane jako taniec dalece nieprzyzwoity ze względu na maksymalne skrócenie dystansu między partnerami i przesycenie go erotyką (np. niektórzy jego przeciwnicy sądzili, że ten taniec sieje zgorszenie i zagraża trwałości rodziny)[33].

Od pierwszych lat XX wieku dążono do odrodzenia sztuki tanecznej, do jej unowocześnienia. Najwybitniejszą reformatorką i pionierką tańca tego okresu była amerykańska tancerka Isadora Duncan (1878-1927). Stworzyła ona nowy kierunek tańca, tzw. taniec wyzwolony, co polegało na wyrażeniu sprzeciwu wobec mechanizmów cywilizacji, tłumiących osobowiść człowieka. Odrzucała ona konwenanse, a jej taniec był osadzony na psychologicznym i muzycznym uzasadnieniu prostych i naturalnych ruchów. Prostym kostiumem umożliwiającym naturalność ruchów nawiązywała do kultury antycznej pielęgnującej umiłowanie wolności człowieka. "Owinąwszy się płaszczem, wydałam pianiście polecenie i zatańczyłam niektóre preludia

[32] Zob. M. Wieczysty: *Tańczyć każdy może*. Kraków 1981, s. 84.

[33] Zob. Tamże, s. 64.

Chopina. W małej kawiarni pijący stopniowo popadali w milczenie. W miarę jak tańczyłam, nie tylko zwróciłam na siebie ich uwagę, ale wielu spośród nich zaczęło płakać”[34].

2. Konstytutywne cechy tańca - poszukiwanie jego istoty. Warto zastanowić się nad tym, jakie konstytutywne i nieprzemijające cechy posiada taniec? Co jest w nim stałe, a co zmienne? Co wyróżnia go spośród innych czynności człowieka? Dlaczego jest tak fascynującą formą ludzkich zachowań? Odpowiedź na stawiane pytania nie jest prosta, ale chęć znalezienia na nie odpowiedzi jest niezwykle frapująca.

Pojęcie tańca jest bardzo szerokie. Każdy człowiek ma mniej lub bardziej sprecyzowany obraz tego, czym taniec jest. Definiowanie *tańca* jako czynności i określenie sensu tego pojęcia jako pierwsi zapoczątkowali starożytni filozofowie. Arystoteles ponoć twierdził, że „taniec jest przedstawieniem akcji, charakterów i uczuć środkami postaw i rytmicznych ruchów”[35]. Lukian z Samosat natomiast mówił, że „istota tańca polega na tym, by wyrażał i przedstawiał nasze przeżycia duchowe i plastycznie uzmysławiał to, co jest dla nas tajemnicze”[36]. Te określenia tańca wskazują na wnikliwe ujęcia tematu zarówno pod kątem estetycznym jak i psychologicznym. Ich autorzy pojmują taniec jako formę wyspecjalizowanej dziedziny ludzkiej działalności, którą dziś nazywamy sztuką. By móc w pełni pojąć **istotę tańca,** należy zastanowić się nad różnymi czynnościami człowieka i rozróżnić te, które znamiona tańca posiadają, a które nie.

Wśród wszystkich ludzkich zachowań taniec należy do czynności kulturowych. Te zaś można podzielić na dwie grupy: pracy i zabawy. Taniec znajduje swe miejsce w obrębie zabawy, choć będąc dla kogoś zawodem i źródłem zarobkowania przestaje być zabawą, a staje się pracą. Trzeba zwrócić uwagę, że początkowo nie istniał praktyczny rozdział pomiędzy pracą a zabawą. Taniec był elementem polowania czy pracy. Z czasem dopiero nastąpił moment rozdzielenia tych funkcji, choć symbioza tych dwóch składników jest nadal obecna. Odnaleźć ją można w zabawach dzieci naśladujących pracujących dorosłych czy w twórczości ludowej, w szczególności w folklorze tanecznym. Przykładem są polskie tańce imitujące pracę rzemieślniczą: „kowol” z regionu opoczyńskiego czy „ szewc” z Kaszub.

W końcu XIX wieku pojawiła się teoria genezy tańca, która budziła duże kontrowersje. Karl Bücher (1847-1930), niemiecki ekonomista, łączył taniec ze zbiorową pracą, w której człowiek musiał organizować i koordynować swe ruchy, poddając je dyscyplinie wspólnego rytmu; takie utylitarne

[34] I. Duncan: *Moje życie,* przeł. K. Bunsch. Kraków 1986, s. 363.

[35] Zob. J. Pudełek: *Tajniki sztuki baletowej,* wyd cyt., s. 31.

[36] Lukian z Samosat: *Dialog o tańcu,* wyd. cyt, s. 26.

rytmizowanie ruchów zmniejszało wysiłek, a jednocześnie sprawiało przyjemność i w rezultacie ruchy stawały się niezależnym od pracy tańcem[37]. Odmienna była koncepcja Curta Sachsa (1881-1959), niemieckiego muzykologa,, który mówi o tańcu, że jest, rytmicznym ruchem nie wynikającym z pracy"[38]. Przytoczone przeze mnie teorie definiujące taniec mają wspólny mianownik, którym jest ruch. Będący zjawiskiem doświadczanym subiektywnie obecny jest we wszechświecie i w otaczającej nas ziemskiej rzeczywistości. Jego przykładem niech będzie ruch planet, atomów, cykl pór roku, bieg fal świetlnych czy akustycznych.

W biologicznym sensie taniec można ująć w kategoriach życia. Fizjologiczne jak i motoryczne działanie ludzkiego organizmu przejawia się w biciu serca, krążeniu krwi, oddychaniu, biegu czy chodzie. Ruchy, które wykonujemy podporządkowane są także prawom rytmu, a te rządzą funkcjami naszego organizmu. Oba te elementy nie są wyłącznie nieodzownym składnikiem ludzkiego życia, ale stanowią konstytutywną cechę tańca. Taniec wymusza sprecyzowanie tej korelacji. Ruch tańca nie jest bowiem ruchem samym w sobie, ale ruchem rytmicznie uporządkowanym. Czy jednak każdy ruch rytmicznie uporządkowany jest tańcem? Odpowiedź jest negatywna. Duże wątpliwości budzi teza, że tańcem są zachowania ptaków takie jak solowe popisy głuszca, czy „ tańce" czapli. Traktować je należy raczej jako genetycznie zakodowane, instynktowne i niezmiennie powtarzane wzorce ruchowe. Jedynie człowiek, który stoi na najwyższym poziomie rozwoju świadomości, może celowo kierować swoim ruchem i kształtować jego postać. Trudno zatem zgodzić się z twierdzeniem Pierra Rameau (1674-1748), autora pierwszych podręczników o tańcu, że „taniec jest niczym innym jak wiedzą o tym, jak zginać i prostować kolana w odpowiednim czasie"[39]. Przyjmując tę tezę za prawdziwą trzeba byłoby uznać za taniec np. rytmiczny marsz żołnierski. Tańca nie można także podporządkować rytmice pracy. Mimo, że gesty dyrygenta są rytmiczne i uporządkowane, to nie możemy zakwalifikować ich do ruchów tanecznych. Podobnie jak zachowań właściwych dyscyplinom sportowym.

Co wyróżnia w takim razie taniec spośród innych czynności człowieka? Według Rudolfa Labana (1879-1958, austriacki choreolog węgierskiego pochodzenia), „wszystkie ruchy tańczących są nieprzerwanym ciągiem dynamicznym"[40]. To dynamika tworzy ruch taneczny. Jej najważniejszym źródłem są dwie współdziałające i oddziaływujące na siebie siły: siła ciężkoś-

[37] Zob. K. Bücher: *Arbeit und Rhythmus.* Lipsk 1896.

[38] C. Sachs: *Eine Weltgeschichte des Tanzes.* Berlin 1933, cyt. za: J. Rey: *Taniec, jego rozwój i formy,* przeł. I. Turska. Warszawa 1958, s. 16.

[39] P. Rameau: *La Maitre a Dancer.* Paryż 1725.

[40] R. Laban: *The Mastery of Movement.* Plymouth 1980, s. 7.

ci oraz siła wytwarzana przez pracę mięśni tańczącego. Skupiona w nich energia potencjalna przemienia się w kinetyczną, ta generuje impuls energetyczny dający początek ruchu. Spokojne rozpoczęcie ruchu powodują słabo powtarzane impulsy. Nagły początek ruchu jest konsekwencją silnego i jednorazowego impulsu. Częstotliwość wytwarzania impulsów może być różna. Wpływa ona na pulsację ruchu, który może przebiegać rozmaicie. Inna jest częstotliwość mchu w tańcu zbójnickim charakteryzującym się wykonywanymi w szybkim tempie drobnymi krokami, podskokami czy przysiadami, a inna w dostojnym polonezie. Dynamiczne jakości mchów kształtujące jego jakość formalną ujawniają się podczas ich rozpoczęcia, w przebiegu, a także w zatrzymaniu. W tańcu przeważają mchy lokomocyjne, łączone z mchami głowy, kończyn i tułowia. Jest to czynnik fizyczny. Nie można jednak pominąć udziału dynamiki mchu w kształtowaniu jakości emocjonalnej tańca. Stanowi ona w nim jeden z podstawowych środków wyrazu.

Taniec, za Emilem Jacquesem Dalcrozem, twórca rytmiki (1865-1953) „jest sztuką wyrażania uczuć rytmicznymi ruchami"[41]. A więc jest sztuką, gdyż wyraża uczucia i stany duchowe, oddziałuje estetycznie zarówno na tańczącego jak i obserwatora. Karol Darwin początki tańca upatrywał we wrodzonej człowiekowi potrzebie uzewnętrzniania swych uczuć za pomocą gestów, mchów i mimiki[42]. Jednak z mnogości mchów taniec zawiera tylko niektóre z nich. Dzięki określonej selekcji owe mchy poddawane są transformacji, zyskują nowy wymiar i nabierają innego sensu. Stają się bogatsze i bardziej intensywne. Proste ich zestawienie nie tworzy jeszcze jednak tańca, ten powstaje dopiero dzięki harmonijnemu ich połączeniu. Lukian z Samosat powiedział, że: „to, co się dzieje w tańcu, wykazuje znamiona należytego przemyślenia, każdy ruch jest wynikiem rozwagi i nic nie dzieje się bez uzasadnienia”[43]. Obok mchu i rytmu konstytutywną cechą tańca jest forma przestrzenna i układ położeń ciała. Już Arystoteles rozdzielił dwa czynniki bytu wskazując na składniki i ich układ, czyli elementy i formę. Forma jest jednym z pojęć, które stale powracają w rozważaniach o sztuce[44]. Duns Szkot określał: „Forma i figura są zewnętrznym układem rzeczy”[45]. Mówiąc o formie mchu ma się na myśli jego przetworzoną postać, w której układ ich wzajemnych składników oraz ich wzajemne relacje tworzą całość, ważniejszą od elementów składowych[46]. Taniec, choć oparty na

[41] E .J. Dalcroz: *Rhythmus Music und Erziehun.* Bazylea 1921, r. *Die Wiedergeburt des Tanzes* (Odrodzenie tańca).

[42] Zob. Ch. R. Darwin: *The Expression of the emotions in Man and Animals.* Londyn 1872.

[43] Lukian z Samosat *Dialog o tańcu,* wyd. cyt, akapit 69.

[44] Zob. W. Tatarkiewicz: *Dzieje sześciu pojęć,* wyd. cyt., s. 11.

[45] Tamże, s. 262.

[46] I. Turska: *Spotkanie ze sztuka tańca.* Warszawa 2000, s. 94.

naturalnej motoryce człowieka, nie składa się tylko z pojedynczych i izolowanych form ruchowych. Posiada on swoiste pozycje i schematy, dzięki którym realizacja ruchu staje się możliwa. Ludzkie ciało ma możność przybierania różnych położeń i jednoczesnego realizowania ruchu przez jego części. Dzieje się to na różnych płaszczyznach i w różnych odległościach, a ciało, będąc plastycznym narzędziem, może nadawać mchowi cechy zachowań statycznych jak i dynamicznych.

Na uwagę zasługuje forma przestrzenna, jaka zawsze towarzyszy tańcowi. Do prostych ugrupowań zbiorowych, które początkowo stanowiły taniec, należą szereg (dwa szeregi), koła otwarte lub zamknięte. Z czasem tworzono łącząc się za ręce taneczne korowody. W wiekach średnich pojawiły się próby kształtowania form tanecznych tańców zwanych towarzyskimi, a więc tańców wykonywanych w celach rozrywkowych przez kobietę i mężczyznę. Sama epoka, w odróżnieniu od starożytnych Greków i Rzymian, podniosła kobietę do rangi bogini. Tańczono więc reje, taniec *pary* czy *pivy* uzupełniając je elementami miłosnej pantomimy. Renesans przyniósł okazałą *pavanę*, *voltę* i *gaillardę*, ale także dostojnego poloneza i żwawego krakowiaka. Pełnym wyrazem towarzyskiej kultury tanecznej w XVII wieku był menuet. Jako „taniec królów" i „ król tańców" miał swój określony rysunek, a zawiłe drogi wykonawcze wykorzystywały między innymi plan cyfr i liter. Wolny od etykiety taniec trafił z czasem z dworów na mieszczańskie salony i bale publiczne.

Kolejnym konstytutywnym elementem tańca jest muzyka. W rozważaniach nad tańcem nie można pominąć funkcji, jaką pełni ona w tańcu. Według Batteux „królestwem muzyki jest serce i zwraca się ona doń, aby można ją było pojąć bezpośrednio, aby mogła przemawiać wprost, językiem powszechnym, wolnym od konwencji"[47]. Noverre uważał, że „dobór melodii jest dla tańca tak istotny, jak dobór słów i układ zdań dla retoryki"[48]. W zasadzie nie istnieje muzyka, do której nie można by zatańczyć. Istnieje natomiast problem zespolenia ruchów z muzyką. Nie zawsze jest to możliwe, bo dźwięk jak i ruch są innymi zjawiskami fizycznymi. Możliwości naszego ciała odbiegają także od tych, jakimi dysponują instrumenty muzyczne czy głos ludzki. Nie zmienia to jednak faktu, że mariaż muzyki i tańca podlegał ewolucji. Potrząsanie grzechotkami, oklepywanie ciała, stukanie kawałkami drewna były pierwszym akompaniamentem tańca. W starożytnej Grecji istniał ścisły związek tańca, poezji i muzyki. Rytm poezji wraz z rytmem muzycznym były bazą ruchu tanecznego, ale niekiedy to on wyznaczał metrum dla poezji i muzyki. W wiekach średnich tańcowi towarzyszyła pieśń

[47] Zob. E. Fubini: *Historia estetykimuzycznej*, przeł. Z. Skowron. Kraków 1997, s. 186.

[48] J. G. Noverre: *Teoria i praktyka tańca*, wyd. cyt., s. 38.

rozpoczynająca taniec poprzez nadanie rytmu, a przetrwała ona w wiekach późniejszych szczególnie w folklorze. Jezuita Ives-Maria Andre, twórca jednej z pierwszych rozpraw z zakresu teorii sztuki (1675-1764), utrzymywał, że „cel muzyki jest dwojaki, podobnie jak jej przedmiot; muzyka ma sprawiać przyjemność słuchowi, który jest jej naturalnym sędzią; muzyka ma też sprawiać przyjemność rozumowi; poprzez przyjemność sprawianą jednemu i drugiemu pragnie ona wzbudzić w umyśle zgodne poruszenia, wzmagające wszystkie jego zdolności”[49]. Muzyka ma moc inspirującą. Rozwija wrażliwość, ale także pobudza wyobraźnię twórców dając asumpt do kreacji dzieł choreograficznych. Jakże właściwa i bliskie dziedzinie tańca wydaje się być rozumienie muzyki przez angielskiego muzykologa Derycka Cooke’a (19919-1976): „muzyka to język inny niż potoczny, wyrażający raczej emocje i uczucia niż pojęcia, co więcej - to właściwy język emocji i uczuć”[50]. Czy taniec nie jest także wyrazicielem emocji i uczuć? Komponowanie tańca bez muzyki jest możliwe, choć traktować to należy raczej jako wyjątek potwierdzający regułę nierozerwalności muzyki i tańca. Od setek lat funkcjonują one w symbiozie. Relacja ta ma charakter trwały, bratersko-siostrzany. Zerwanie tych więzów może nieść za sobą niepowetowane szkody, a utrata miłośników tańca to możliwa konsekwencja takiej separacji.

3. Podsumowanie. Człowiek poprzez taniec realizuje podstawowe wartości estetyczne takie jak piękno, wdzięk, liryzm czy poetyczność. Elementy te, postrzegane przez widza, pozwalają mu w pełni zaangażować się w rolę odbiorcy. Angażując się w tę rolę szukamy przeżyć estetycznych, które Maria Gołaszewska nazywa „emocjonalną interpretacją dzieła sztuki”[51]. Różnorodność doznań estetycznych w odbiorze wynika z różnorodności zjawisk, jakie niesie ze sobą taniec. O jakości tego odbioru decydują zarówno czynniki fizyczne jak stan jego organów wzroku czy słuchu, ale także warunki, w jakich dochodzi do kontaktu z dziełem - izolacja od świata zewnętrznego oraz skupiona uwaga na aspekcie muzycznym i ruchowym[52]. Ważnym elementem wpływającym na jakość odbioru jest obycie, poziom kultury osobistej, zakres obcowania ze sztuką czy zakres samej wiedzy o tańcu. „Niewątpliwie, od natury człowieka, od jego przygotowania, od rozwinięcia jego

[49] I.-M. Andre: *Essai sur le beau.* Paryż 1741, s. 66-67.

[50] Zob. E. Fubini, dz. cyt., s. 382. Piotr Czajkowski (1840-1893) stał na stanowisku ścisłego powiązania muzyki z tańcem. W baśniowych tematach *Jeziora łabędziego*. *Śpiącej królewny* i *Dziadka do orzechów* zawarł fantazję i poezję, był mistrzem nastroju.

[51] M. Gołaszewska: *Świadomość piękna.* Warszawa 1970, s.135.

[52] Szeroko na ten temat wypowiadał się W. Dilthey: „Ta sama natura ludzka sprawia, że według tych samych praw powstają sztuka twórcza i smak wtórnie odczuwający oraz że odpowiadają one sobie. Wprawdzie proces zachodzący w twórcy jest o wiele potężniejszy niż w odbiorcy, ponadto towarzyszy mu wola, ale z uwagi na części składowe jest on w przeważającej mierze ten sam” (W. Dilthey: *Pisma estetyczne,* przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 1982, s. 149).

uczuć, potrzeb, zależy, czy uświadomi on sobie wartości rzeczy”[53]. Te elementy nie tylko tworzą typy odbiorcze, ale odzwierciedlają właściwy stan zainteresowania dziedziną tańca.

Wraz z postępem kultury wszystkie gatunki artystyczne rozwijały się i można w zasadzie powiedzieć, że stosunek człowieka pierwotnego, rola, jaką przypisywał on tańcowi miała większe i poważniejsze znaczenie niż współcześnie. Czy jego rola przez wieki uległa deprecjacji? Odpowiedź jest negatywna. Zmieniło się jedynie spojrzenie na taniec. Postulat o częstszy z nim kontakt nigdy nie straci na aktualności, bo „to, co prawdziwe jest, jest i nieśmiertelne”[54]. Taniec jest ponad granicami i podziałami, a jako wspólne dziedzictwo ludzkości jest uosobieniem trzech naczelnych wartości przywołanych na wstępie. Nie należy o tym zapominać.

[53] Wł. Tatarkiewicz: *O filozofii i sztuce.* Warszawa 1986, s. 107.

[54] Św. Augustyn: *Myśli,* wybrał ks. dr S. Bross. Poznań 1935 (389).

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 38 2004

RYSZARD GAJ
Uniwersytet w Białymstoku

HEIDEGGER I ORTEGA - PROBLEM FILOZOFICZNEGO PREKURSORSTWA

Ortegiańska krytyka filozofii egzystencjalnej. Wielu myślicieli w świecie języka hiszpańskiego, a przewodzi im Julian Marias, głosi opinię, że twórczość Jose Ortegi y Gasseta (1883-1955) jest prekursorska wobec egzystencjalizmu, szczególnie wobec myśli Martina Heideggera. Nie wszyscy się z nią zgadzają, co wzbudza żywe dyskusje. Autor *Buntu mas* osobiście pobudzał te dyskusje. W eseju *Pidiendo un Goethe desde dentro* (*Prosząc o Goethego od środka*, 1932) stwierdza, że w swojej „wspaniałej książce" *Bycie i czas* Martin Heidegger sformułował ideę życia bardzo podobną do jego własnej, którą on sam rozwinął dużo wcześniej. „Są ledwie jedno albo dwa ważne pojęcia u Heideggera, które nie znajdowałyby się najpierw, nieraz wcześniej o trzynaście lat, w moich książkach. Na przykład: idea życia jako «niepokój», «troska» lub «niepewność» i pojęcie kultury «jako pewność» znajdują się dosłownie w mojej pierwszej książce *Meditaciones del «Quijote»*, opublikowanej w 1914! roku - paragraf zatytułowany *Kultura--pewność'*, s. 116-117 (w wydaniu *Dzieł zebranych* Ortegi z 1983 roku, s. 354-355)[1]. Więcej nawet: tam już zaczyna się stosowanie tego sposobu myślenia do historii filozofii i kultury w tak szczególnym i interesującym przypadku dla naszej problematyki jak filozofia Platona. To samo dotyczy wyzwalania się od 'substancjalizmu', od wszelkiej 'rzeczy' w idei Bycia i twierdzę, że Heidegger osiągnął ją w takiej postaci, jak ja ją eksponuję od wielu lat na otwartych wykładach i jak jest ona przedstawiona w prologu tej mojej pierwszej książki (s. 321) oraz jak jest rozwijana w różnych przedstawieniach perspektywizmu (jeśli nawet dzisiaj przedkładam nad ten termin inne, bardziej dynamiczne i mniej intelektualne). We wszystkich miejscach przedstawiam życie jako zderzenie ja i jego okoliczności (s. 322), jako 'dynamiczny dialog pomiędzy jednostką i światem'. Struktura życia jako futuryzacja jest najbardziej uporczywym leit motiv moich pism. Jej pojęcie, to prawda, zostało zainspirowane przez bardzo stare ujęcia problemu wital-

[1] Ortega nie podaje, z którego wydania swoich dzieł korzystał, dlatego od tego momentu będziemy podawali odnośne strony z ostatniego wydania jego *Dzieł zebranych*, czyli z roku 1983. Są one dzisiaj w całości dostępne w Polsce w Instytucie Cervantesa, Warszawa, ul. Myśliwiecka 4 (teren ambasady Hiszpanii). Autor artykułu korzystał z tomów III, V i VIII z wydania z 1969 roku, które dostępne są w czytelni Instytutu Iberystyki Uniwersytetu Warszawskiego i także na ich podstawie podawana jest tutaj bibliografia. Zatem zaczynamy zmieniać dane bibliograficzne podawane przez Ortegę: J. Ortega y Gasset *Obras completas* t. I, Madrid 1983, s. 354 -355.

nego, (...), a zostało odnowione prze logikę Cohena. Mówię także: ’w sumie, re-absorbcja okoliczności jest konkretnym przeznaczeniem człowieka’ (s. 322), i pojawia się teoria ’nieprzekupnego dna’, które później nazwałem ’ja autentycznym’. Zbieżności dochodzą aż do mojej interpretacji prawdy jako *aletheia*, w etymologicznym znaczeniu ’odkrycie’, ’odkrywanie’, ’zrywanie zasłony lub przykrycia’ (znajduje się na s. 335), i podobieństwa te spotęgowane są tym, że w tej książce pojawia się już poznanie pod nazwą - tak hiperaktualną! - ’światła’ i ’jasności’, jako imperatywu i misji zawartych ’w korzeniu konstytucji człowieka”[2].

Ortega żałuje, że wcześniej, podkreślając wielkie znaczenie myśli niemieckiej dla siebie i dla hiszpańskiej umysłowości, skromnie milczał o swoich własnych radykalnych odkryciach. Przypomina swoją tezę filozoficzną, że: „Życie jest z pewnością obcowaniem ze światem, kierowaniem się ku niemu, działaniem w nim, zajmowaniem się nim” i pyta: „...czyje to jest? Heideggera z 1927 roku, czy moje, opublikowane w grudniu 1924 roku w "Nacion" w Buenos Aires, i następnie w VII tomie 'El Espectador" w eseju *El origen deportivo del estado* (*O sportowym pochodzeni państwa*)?” Dla Ortegi ważne jest to, że formuła ta nie pojawia się w jego pismach przypadkowo, ale że on ciągle wychodzi od niej wskazując, iż filozofia jest współistotna z życiem ludzkim, ponieważ ono potrzebuje wyjść do „świata”. Natomiast „świat” w myśli Ortegi „oznaczanie sumę^rzeczy, ale ’horyzont’ (*sic*) całokształtu ponad rzeczami i jest różny od nich"[3].

Ortega w książce *La idea de principio de Leibniz y la evolution de la teoria deductiva* (1941) przyznaje się do swej admiracji „bezdyskusyjnej genialności” Heideggera, a nawet uważa go za jednego z największych filozofów, jacy dotąd się pojawili, na dodatek jeszcze będącego w pełni sił, ale różni się od niego zasadniczo. „Ale nie mogę - pisze hiszpański filozof - zaakceptować prawie żadnego z jego stanowisk poza tym, które jest nam wspólne, gdy wychodzimy od przeżywanej rzeczywistości ludzkiej”[4]. Nie może zgodzić się z twierdzeniem, że człowiek jest „rozumieniem Bycia” (*Seinerstandnis*). Przekonuje, że u Heideggera nigdy nie możemy wprost albo nieformalnie zrozumieć tego podstawowego pojęcia „rozumienie Bycia”. Jeżeli rozumiemy byt jako formalnie i terminologicznie Bycie, wtedy jest całkowitym fałszem twierdzić, iż jest wrodzone człowiekowi „rozumienie Bycia”, a jeżeli rozumiemy przez Bycie jakąkolwiek rzecz, którą człowiek zrozumiał, wtedy Heidegger nie powiedział nic. Twierdzenie Heideggera, że Człowiek jest „pytaniem o Bycie” tylko wtedy nabiera sensu, gdy przez termin Bycie

[2] Tamże, t. IV, s. 403-404.

[3] Tamże, s. 404.

[4] Tamże, t.. VIII, s. 275.

rozumiemy wszystko to, o co człowiek się pyta. W rezultacie człowiek staje się pytaniem o Bycie, jeżeli rozumie się, że Bycie jest tym wszystkim ostatecznym, o co człowiek pyta. Heidegger w ten sposób spowodował inflację pojęcia Bycia, uczynił zeń pojęcie-omnibus, „wielkiego szarego kota" i dlatego właściwie nie powiedział nic. Kwestia ta może być tylko kwestią językową, ale Heidegger przyjmuje co innego i dlatego upadają jego twierdzenia.

W książce *Bycie i czas,* gdzie usiłuje się „unicestwić historię Filozofii" - sądzi Ortega - pomimo zapowiedzi w tytule, w ogóle nie podejmuje się problemu Bycia i *„...w żadnym miejscu nie mówi się o Byciu".* Nie można znaleźć minimum jasności, co oznacza „Bycie", chociaż termin ten pojawia się w niezliczonych formach: jako *Seinssinn* (sens Bycia); jako *Sensweise,* „sposób Bycia"; jako *Sein der Seinden,* „Bycie bytów" (w tym przypadku nie wiemy, czy te byty, których Bycie dotyczy, są formalnie bytami czy zwykłymi rzeczami, co stanowi dwa znaczenia, różne od siebie); itd. Heidegger w tej książce nie postawił oryginalnie problemu Bycia, ale tylko jeszcze jeden raz więcej sklasyfikował różne typy bytów. Heidegger jedynie wyszczególnia różne znaczenia Bytu w zamyśle niewiele różnym od tego, który Arystotelesa doprowadził do mówienia o „wielości znaczeń Bytu", słynnej *pollachos.* Dodał jeden nowy, który nazwał po niemiecku *Dasein* jako odpowiednik łacińskiego *Existenz,* by skierować uwagę - co jest według Ortegi najpłodniejsze w jego książce - na „sposób egzystowania" tego bytu, jednak zapominając ukazania istoty egzystowania innych typów Bytu. Heidegger stara się opisać byt, który polega na „byciu jego tutaj", lub na byciu *Dasein* i byciu człowiekiem; stara się badać, jaką tożsamość posiada każda klasa bytu, Bycie Bytu w opozycji do zawartości tego bytu.

W żadnej ze swych książek, sądzi Ortega, Heidegger nie stara się wyjaśnić, co rozumie poprzez ten termin. Stawia następnie arbitralną tezę, że „człowiek ciągle pyta się o Bycie". Problem jest bardzo ważny, gdyż termin *być* we wszystkich prawie językach ukształtował się z rdzeni i tematów o najbardziej różnym pochodzeniu, aż mnogość jego form utworzyła taką łataninę, iż dowodzi to jego okazjonalności i przypadkowości. Ortega pisze, że jeszcze nikt dotąd tak się nie pytał i nie widział jasno, jaką rzeczą jest Bycie. Heidegger również tego nie wiedział i dlatego je zbytnio rozszerzył, co pojawia się automatycznie przy wszystkich pojęciach otrzymanych, a nie stwarzanych od podstaw.

Ortega powołuje się na swój artykuł *Filo sofia pura. Anejo a mi folleto «Kant»* (*Filozofia czysta. Aneks do mojej broszury* Kant, 1929), gdzie nawoływał do radykalnego rozpatrzenia problemu bycia. Według Ortegi, należy sprawdzić, co znaczy Bycie, kiedy używamy tego słowa, gdy pytamy „czym coś jest", zanim się dowiemy, jaką klasę tego czegoś, bytu mamy przed sobą. Ortega mówi o sobie, że wcześniej już twierdził, że *Bycie jest pytaniem.*

Ze swojej strony Ortega utrzymuje, że o Bycie pytano się dopiero po roku 480 p.n.e. a czyniło to tylko bardzo mało ludzi i w niewielu miejscach. Jest dyskusyjne, czy po Plotynie stawiano sobie to pytanie, a scholastycy przez Bycie rozumieli to samo, co rozumiał Arystoteles, czyli: Byt jako byt i miast stawiania pytań dawali już gotowe odpowiedzi na problemy, których ani nie widzieli, ani nie odczuwali. Tak samo Kartezjusz i Lebniz, ściśle biorąc, nie pytali się o Bycie.

W *La idea de principio...*, Ortega zarzuca Heideggerowi, że oprócz „szczęśliwych wizji, które posiadł", przyczynił się do „generalnego pomieszania pojęć i podstawowych błędów w interpretacji ludzkiej kondycji". Bowiem Heidegger - pisze Ortega - twierdzi, że „z człowieka tryska filozofia, kiedy popada on w zadziwienie światem, kiedy rzeczy w jego otoczeniu, które mu służyły, które były jego *narzędziami* (*Zeugen*), zawodzą go. To nie jest prawdą, gdyż człowiek jest z *natury* zadziwiony światem; zadziwienie (*extrańo*) zawsze się w nim pojawia, jest on *cudzoziemcem* (*extranjero* - gra słów razem z *extrańo*) - zatem nie potrzebuje nagle i 'pewnego dnia' odkrywać, że jest zadziwiony, a mimo to, nie zawsze zajmował się filozofowaniem; więcej nawet, prawie nigdy tego nie czynił. Ten błąd na samym początku mnoży się u Heideggera i zmusza go do utrzymywania, że człowiek sam jest filozofią, i że - drugi błąd - człowiek, wobec załamania się świata jako zbioru narzędzi i sprzętów, rzeczy-które-służą, odkrywa, że one są mu obce i że, z tego samego powodu, posiadają swój własny byt. Mamy tutaj do czynienia z pewną *katakhresis*, jak mawiali starożytni, z nadużywaniem pojęć, do którego *furor teutonicus*, charakterystyczne dla myślicieli germańskich nieumiarkowanie, nas przyzwyczaił"[5].

Według Ortegi, Heidegger wyszczególnia trzy typy „Bycia bytu": 1. Bycie jako „służenie czemuś", co jest sposobem bycia narzędzi lub sprzętów (*Zuhanden-sein*). Ortega dostrzega na marginesie, że Bycie użytego przykładowo młotka, które jest jego „młotkowaniem", już znajduje się u niego w *Meditaciones...*[6]; 2. Następnie Bycie jako „znajdowanie się tutaj" - to, co znajdujemy tutaj *(Vorhandensein)* i 3. Bycie jako „przebywanie w tym tutaj" (*Dasein*). I to jest Bycie człowieka, co u Heideggera zastępuje prosty i naturalny termin „życie".

Ortega sądzi, że Heidegger (za Diltheyem) stwierdza „z terminologiczną arbitralnością typową dla Niemców ('autystów', gdyż język służący do porozumiewania się z bliźnimi używają do rozmów tylko z samym sobą)", że

[5] Tamże, s. 271.

[6] Ortega w 1914r. w *Meditaciones* ... pisze, że „... w porównaniu z tym, co bezpośrednie, z naszym życiem spontanicznym, wszystko to, czego się nauczyliśmy wydaje się abstrakcyjne, rodzajowe, schematyczne. Nie tylko się wydaje: takie jest. Młotek jest abstrakcją każdego z jego uderzeń" (Tamże, 1.1, s. 321).

filozofia od Grecji *widziała* tylko Bycie jako „znajdowanie się tutaj" i Byt jest „tym, co jest", czyli tym, co człowiek spotyka przed sobą. Ale według Ortegi jest to niesłuszne, gdyż „Grecy wynaleźli przecież ów ruch, zwany przez nas filozofowaniem, który polega na nieakceptowaniu jako Bytu tego po prostu co jest". Negowali Bycie-tego-co-jest i szukali poprzez niego tego, „co naprawdę jest" - *ontos on.* „To, co niezwykłe - pisze Ortega - w tym 'co naprawdę jest', jest to, że nie ma go ni z tego ni z owego, ale trzeba odkryć je *poprzez* to, co jest. Dlatego i najwyżej należałoby powiedzieć, że dla Greków Byt jest 'tym, co jest poprzez'. Jest więc *a limine* błędem twierdzić, że dla nich, i z uwagi na ich wpływ, dla wszystkich ich następców aż do Kanta, Bycie Bytu polega tylko na tym, że ten - Byt - jest tym, 'co jest tutaj' - *Vorhandenheit*[7]. U Comte'a, u którego, wedle Ortegi, znajdujemy wielką filozofię, to, co jest obecne we wrażeniu *istnieje* i posiada Rzeczywistość tylko w związku z człowiekiem. Ortega uważa, że zakrawa na wstyd to, iż nikt nie dostrzegł, że Comte był pierwszym myślicielem, który czyni formalnie zależność Bycia, tego co jest Realne, w *czystej relacji z człowiekiem* w znaczeniu dużo bardziej radykalnym i głębokim niż Kant. I to właśnie Comte rozumiał jako *pozytywność*.

Także *dla* samego Bycia nie *istnieje,* ni z tego ni z owego, jego byt. Koncepcja grecka Bycia oczywiście posiada stronę statyczną, która wynika nie z orientacji na przedmioty znajdujące się przed nami i które są dla nas zwykłymi przedmiotami lub przedstawieniami, ale z powodu unieruchomienia lub „krystalizacji", jakie w nas wprowadza pojęcie, gdyż pojęcie jest „nieruchome" (jest identyczne ze sobą samym), niezmienne (jest jakie jest i niczym więcej), nie „wysila się", nie „żyje". Mimo, że Bycie u Greków zawiera identyczność i sztywność pojęcia, jego projekcja na rzeczywistość zewnętrzną polega na „tworzeniu istoty tej rzeczywistości", na dokonywaniu się jej. Dlatego, obok tej strony statycznej Bycia, występuje formalnie sformułowana przez Arystotelesa idea Bycia jako aktualności, *(energeia on).* Byt jest tutaj operujący, działający. „Bycie" jest pierwotną i najbardziej autentyczną operacją. Pisze Ortega, że „'Bycie koniem' nie jest tylko przejawianiem się człowiekowi widocznej formy 'konia', ale *tworzeniem się konia od wewnątrz,* bycie robieniem lub podtrzymywaniem w ontologicznej sferze swej 'koniowatości'; w sumie bycie koniem jest 'koniować', jak bycie kwiatem jest „kwiecić" i bycie barwy 'barwić'[8]". U Arystotelesa Bycie posiada charakter czasownika w stronie czynnej. Nie tylko człowiek jest tym szczególnym Bytem, dla którego jego bycie jest problematyczne. Dla zwierzęcia Bycie jest „przeżywaniem siebie w niebezpieczeństwie". To samo, chociaż

[7] Tamże, t. VIII, s. 277.

[8] Tamże, s. 278.

w dużo mniejszym stopniu, dotyczy roślin. „Dzięki temu wszystkiemu - wyrokuje Orterga - staje się dla nas oczywiste, że Heidegger nie operuje z wystarczającą swobodą ideą Bycia, i że dzieje się to z tego powodu, iż nie stawiał swojego problemu z radykalizmem, jakiego wymaga od nas nasz poziom doświadczeń filozoficznych”[9].

Myśl Kartezjusza także upadła przez nie postawienie problemu Bycia i z tego powodu, że wyszedł od filozofii scholastycznej. To samo czyni Heidegger. Wychodzi od rzeczy tak statycznej, jak scholastyka. Wychodzi z pojęcia różnicy (wziętego od św. Tomasza) pomiędzy istotą i egzystencją (na czym ona polega nikt jasno tego nie wie) i również arbitralnie twierdzi, że w człowieku obydwa wymiary Bytu są dane w szczególnej relacji. Ale przy akceptacji tamtego rozróżnienia nie jest to prawdą, gdyż nie tylko nie ma tego typu Bytu, ale żadnego bytu specyficznego, w którym relacja ta jest dana w szczególny sposób. Kolor tylko przez samo bycie kolorem nie może być słyszany. Według Ortegi, to właśnie zaprowadziło Heideggera do tak zwanej „różnicy fundamentalnej” pomiędzy tym, co „ontologiczne” i „ontyczne”, ale która daleka od bycia fundamentalną, jest trywialna i zgrzybiała, lub jest różnicą niekontrolowaną, gdyż nigdy nie wiadomo, gdzie kończy się to, co ontologiczne a zaczyna to, co ontyczne.

Heidegger jedynie względem problemu Prawdy wniósł wiele. Ortega podkreśla, że sięgnął do głębi, tam gdzie „znajdują się jej korzenie”, ale jednocześnie zauważa ograniczenie myśli Heideggera polegające na zapoznaniu problemu historyczności, konstytutywnej dla funkcji „prawdy”, która jest wspólna wszystkim pozostałym składnikom tego, co ludzkie. Ogólnie uznaje, że człowiek jest historyczny, ale nie czyni z tego dobrego użytku dla analizy żadnego konkretnego tematu.

Hiszpańskiemu filozofowi nie odpowiada także nastrój i pesymistyczny charakter ludzkiej egzystencji w myśli Heideggera. „Heidegger uważa - pisze Ortega - że filozofia polega na wykazaniu, iż Życie jest Niczym, nie dostrzegając, że czyniąc tak już udowodnił, iż nie jest prawdą to, co mówi. Ponieważ Nic, którym jest Życie, posiada szczególną cechę, że z niej wytryska niewymuszona energia rozkoszowania się w tworzeniu luksusowej gry teorii, filozofii, która czyni oczywistym fakt, że Życie jest Niczym. Jeżeli w efekcie Życie byłoby tylko Niczym, to jedynym działaniem spójnym i nieuniknionym byłoby samobójstwo. Ale tak nie jest: zamiast popełnić samobójstwo Życie zajmuje się filozofowaniem, co jest w sposób nieunikniony odczuwaniem rozkoszy ze zręcznego manipulowania ideami, z gry wokół ścisłości pojęć”[10].

[9] Tamże, s. 279.

[10] Tamże, s. 296.

„Heidegger zawsze przeoczał - pisze Ortega - że rzeczywistość Życie posiada *oczywiście* zaskakujący, niespodziewany charakter, ponieważ nie tylko jest w każdej chwili 'możliwą śmiercią' i dlatego absolutnym niebezpieczeństwem, ale że ta śmierć znajduje się w ręku Życia, to znaczy, że *Życie może zadać sobie Śmierć*. Ale jeżeli to byłaby tylko Śmierć, to niechybnie Życie, człowiek nie żyłby więcej niż tylko w określonym momencie, aby popełnić samobójstwo. Nawet przyjmując (...), że Życie jest fenomenem bytu śmiertelnego i o tyle, żyjącym niebezpieczeństwem i Niczym egzystującym, to jednak wynika z tego, że może być tylko tym wtedy, *gdy jest ponadto* akceptacją niebezpieczeństwa, jowialnym uświęceniem płodnej Śmierci"[11] . Według Ortegi jednak życie jest dokładnie Jednością radykalną i antagonistyczną dwóch wymiarów bytowych", jednocześnie niebezpieczeństwem, rozpaczą, trwogą oraz sportem, wiecznym odradzaniem się i wolą egzystowania, fiestą, wesołym pojedynkiem z niebezpieczeństwem. Na podstawowym poziomie Życia, obok Niczego i „trwogi" istnieje nieskończona radość sportowa, która pomiędzy różnymi rzeczami niesie w sobie wielką grę teorii, a szczególnie filozofii jako najwyższego jej poziomu. Filozofia jest też teorią, a ta zawsze ma uśmiechnięte oblicze gry i sportu.

Na pewno filozofia nie jest, wedle „melodramatycznego sposobu mówienia", *engager l'homme*, bo wtedy byłaby „wiarą". Ortega uważa, że egzystencjalizm nie jest filozofią, ale wiarą, tj. u Kierkegaarda. „Ponieważ u Kierkegaarda - pisze Ortega - to, co jest 'egzystencjalne', nie jest filozofią, ale religią i w tym ma on całkowitą rację"[12] . W przeciwnym razie tworzy się z faktu engagement kryterium prawdy i wtedy prawda filozoficzna staje się zbiorem niedorzeczności i bzdur, albo komunałów.

Ortega także ekskluzywności „tragicznego poczucia życia" Miguela de Unamuno przeciwstawiał w swoich pierwszych pismach „festiwalowy i sportowy sens życia". Powołuje się na Dilthey'a, który już odkrył, że życie jest *„eben mehrseitig"*, wielopostaciowe. Życie w swej głębokiej radykalności z istoty jest problematyczne, dwuznaczne, jest Jednym lub drugim". Z tego właśnie wywodzi się filozofia i dlatego nosi ona w sobie trudny i nieuchronny problem. Heidegger cofnął się bardziej niż Dilthey i zaczął „upraszczać" rzeczy w ich charakterze oraz w „sposobie ich traktowania". Dzięki Diltheyowi i Husserlowi nareszcie doszliśmy do takiej filozofii, która zajmuje się spokojnie tylko „widzeniem" rzeczy takimi, jakimi one właściwie są.

Ale „Teraz dociera do nas - pisze Ortega o całej filozofii egzystencjalnej - drugi raz z patosem, z gestykulacją, z zalęknionymi słowami ściskającymi nam serce, z puszczaniem na wiatr wszelkich słów związanych z łowiect-

[11] Tamże, s. 296-297.

[12] Tamże, s. 315.

wem, które znajdują się w słowniku: trwoga, niesmak (*Unheimlichkeit*), decyzja, przepaść (*Ahgerund*), Nic”[13]. Ortega sądzi, że egzystencjalizm wychodzi zdecydowanie od przekonania, że nie jest możliwa wiedza, kim człowiek jest, a wraz z nim, czym jest Świat. „Wszystko to, co nie byłoby otchłanią, nieokreślonym misterium, czarną dziurą, czymś niepoznawalnym i budzącym mdłości egzystencjalista ’nie da za niego złamanego grosza’”[14]. Wychodzi z góry już zdecydowany, aby nie rozumieć, gdyż „rozumienie” wydaje mu się typowe dla „zadowolonego paniczyka”, rzecz właściwa komukolwiek, a on, „wielki snob wobec Najwyższego”, nie chce mieć nic wspólnego z byle kim. On potrzebuje ciemności, narkotyku, Śmierci i Niczego.

Jak konkretnie Ortega podejmuje problem Bycia? Problem prekursorstwa Ortegi wobec idei Heideggera może mieć większe znaczenie od zwykłego zagadnienia nowatorstwa dwóch wyróżnionych stanowisk w historii filozofii. Może posłużyć do zrozumienia ogólnego stanu ducha Europejczyków w XX wieku. Ortega dystansował się się wobec fenomenologii, ale, podobnie jak Heidegger, dzięki niej zawdzięcza podstawowy kierunek swojej twórczości, pod bezpośrednim wpływem lektur pism Edmunda Husserla dokonał radykalnego zwrotu od nietwórczej postawy obiektywistycznej do zainteresowania się problemami człowieka. Obydwaj doszli do bardzo podobnych rozwiązań filozoficznych, ale zupełnie niezależnymi od siebie drogami. To każę domniemywać, iż klimat intelektualny w ówczesnej Europie był pierwszym zwiastunem „globalizacji” kulturowej. Dlatego postaramy się porównać oba stanowiska, chociaż niezbyt szeroko ze względu na brak miejsca.

We wspomnianym już artykule *Filosofia pura....*, Ortega podejmuje problematykę Bycia w „radykalny sposób”, według własnego określenia. Od Talesa, sądzi hiszpański filozof, filozofia pytała się o byt, ale pytanie to zawiera w sobie „radykalną pomyłkę”. Zawsze, gdy mówiono Bycie jest Myśleniem - czy chodziło o myślenie w znaczeniu, w jakim występuje w filozofii Berkeleya, czy o realność psychiczną, o myślenie jako przedmiot idealny lub pojęcie, rozumiano to jako Byt, „rzecz” właściwą orzecznikowi Być. Ale Być znaczy także, nie kto jest Bytem, ale czym jest Bycie jako predykat, cokolwiek ktoś rozumie przez termin Byt. Do Kanta, poza sofistami, bycie nie było kwestią. „Ja” Kartezjusza jest też jeszcze rzeczą, także „ w sobie”. A teraz (po Kancie) rzecz w sobie nie jest Byciem, tylko Byt jest relacją do podmiotu teoretycznego, czymś istniejącym dla drugiego, dla mnie przede wszystkim. Kant widzi, że pytanie o Byt jest niemożliwe przed spytaniem się o podmiot, który wpływa na konstytucję bytu „rzeczy, gdyż rzeczy istnieją lub nie istnieją w funkcji do niego”. Neokantyści tego problemu (u swego mistrza) jeszcze

[13] Tamże, s. 298.

[14] Tamże.

nie widzą i zatrzymują się przy sprawach formalnych, dopiero dostrzega go Heidegger w książce *Kant a problem metafizyki*. Ortega sądzi, że zgodnie z intencją Kanta można się uwolnić od subiektywistycznej interpretacji jego filozofii. Trzeba ratować obiektywność, bo każda idea, pojęcie są „czegoś" (tu widać, jak bardzo na myśli Ortegi zaważyła fenomenologia z propagowaną ideą świadomości intencjonalnej), gdy nie odnoszą się wyłącznie do siebie. A także każde z nich jest myślane przez podmiot, jako element życia człowieka, jest obiektywnością i subiektywnością zarazem. Jest to otwartość podmiotu na obiektywność, a ten podmiot jest życiem ludzkim. Bo ono jest w swym korzeniu zajmowaniem się rzeczami na świecie, a nie tylko samym sobą. Dlatego Kartezjańskie *moi-mneme* jest czystą abstrakcją, zaś moje myślenie jest tylko jednostronną funkcją mojego życia, i nie może oderwać się od innych funkcji życiowych. Myślę z jakiegoś powodu, który nie jest myśleniem. *Cogito cuia vivo*. Ja nie jestem rzeczami, uważa Ortega, i one nie są mną (antyidealizm), ale ani ja nie istnieję bez nich, bez świata, ani one nie istnieją beze mnie (antyrealizm). Podobnie widział to już Protagoras, że rzeczy ani istnieją, ani nie istnieją bez człowieka.

Artykuł *Filozofia pura...* ukazał się w roku 1929, już po przeczytaniu przez Ortegę książki Heideggera *Bycie i czas*. O ile wiem, nie ukazały się w druku świadectwa jego uczniów o wykładach z 1925 roku, na które się powołuje. W każdym razie Julian Marias, uczeń Ortegi i największy apologeta jego filozofii, popularyzujący ją w licznych książkach i w wykładach na całym świecie, w licznych pismach o swoim mistrzu nic nie wspomina o istnieniu takich poświadczeń. Inni komentatoizy także tego nie czynią. By stwierdzić, czy istotnie hiszpański filozof wyprzedził swego niemieckiego kolegę w stworzeniu prawie identycznej filozofii, musimy zacząć naszą analizę myśli Ortegi, która pojawiła się przed rokiem 1927, głównie od momentu publikacji jego pierwszej książki *Meditaciones...* (1914). W tej książce hiszpański filozof pod zapładniającym, silnym wpływem lektury pierwszej księgi *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* (1913) Edmunda Husserla i dysertacji doktorskiej jego ucznia Heinricha Hoffmana, zmienia zasadniczo swoje poglądy od bezkrytycznego obiektywizmu i rozpoczyna nowy kierunek badań antropologicznych, epistemologicznych i ontologicznych dając w niej zarys swojej dojrzałej filozofii. Można dopatrzyć się wiele analogicznych stwierdzeń u obu myślicieli, a niektóre są dużo wcześniejsze u Hiszpana. Niestety Heidegger, mimo iż miał bardzo wysokie mniemanie o Ortedze jako człowieku i traktował go jako myśliciela o bardzo szerokich horyzontach intelektualnych, to ani razu nie ustosunkował się do jego filozofii. Dlatego warto przedstawić filozofię życia i Rozumu Witalnego w sposób w miarę wyczerpujący sprowadzając do kilku głównych tez i zestawić z myślą Heideggera, jednak ze względu na

brak miejsca ukazaną skrótowo i ograniczoną do *Bycie i czas*, jako że głównie z tym dziełem Ortega polemizuje.

Ontologia bycia Heideggera. Martin Heidegger postawił sobie zadanie wyjaśnienia, co znaczy *być*, czym jest *bycie* bytu, czym jest to, gdy mówimy, że byt *jest*. To zadanie narzuciło mu się dlatego, gdyż jak dotychczas brakuje mu odpowiedzi na to pytanie, a nawet „samo pytanie pozostaje w mroku i bez ukierunkowania”[15]. A przecież pojęcie *bycia*, mimo że wydawało się oczywiste i w powszechnym stosowaniu zrozumiałe - ale dzięki uprzedzeniom, iż jest pojęciem najogólniejszym, niedewiniowalnym w taki sposób, jak byt - nie starano się jednak go wyjaśnić. Ponieważ zaś w zagadnieniu sensu bycia tkwi *a priori* zagadka, stąd istnieje pilna potrzeba wydobycia go z „mroku”. Jest to trudne, gdyż „bycie bytu samo nie ’jest’ bytem”[16], i tym ma się zająć fenomenologia jako nauka o byciu bytu, czyli ontologia. Wychodząc od tego sposobu myślenia, nie można dać bezpośrednio definicji czy dokładnego opisu bycia, czego domagał się od Heideggera Ortega, gdyż ono nie jest określonym bytem, „skrywa się za nim”, każdorazowe ujawnianie bytu jest jednocześnie zakrywaniem jego bycia. Dlatego zarzuty Ortegi są nietrafne. Tak formułuje zarzuty, jakby on sam wszelki byt, nawet człowieka traktował jako rzeczy, substancję, na sposób „eleacki”, co przecież zwalczał przez całe swoje życie.

Dla Heideggera problem bycia, a więc pytanie się o nie i jego rozumienie, jest „radykalizacją istotnej tendencji bycia”. Z pozoru podobnie stawia problem bycia Ortega, który już w eseju *Adam w raju* (1910) dostrzegał, że wraz z pojawieniem się na świecie Adama nastało prawdziwe życie, nabrało ono uniwersalnej ważności. „Adam - pisze hiszpański filozof-był pierwszą istotą, która żyjąc, zdawała sobie z tego sprawę. Życie istniało dla Adama jako problem”[17]. Człowiek, tak jak Bóg, posiadł świadomość nieskończoności życia, dlatego życie jest dla człowieka „problemem” i człowiek jest „problemem życia”. W eseju tym dla hiszpańskiego filozofa nawet kamienie żyją i to właśnie przypomina nam pojęcie bycia, jednak na temat tak szeroko rozumianego zjawiska życia prawie nic nam więcej konkretnego nie powiedział.

Prymat jestestwa u Heideggera. Jednostkowość ludzkiego życia jako filozoficzny punkt wyjścia *ontologii fundamentalnej*. *Dasein* **i jego egzystencja.** A jakie jest miejsce człowieka w koncepcjach obu filozofów? Dla Heideggera samo pytanie o bycie jest jednocześnie pytaniem o człowieka[18].

[15] M. Heidegger: *Bycie i czas.* Warszawa 1994, s. 7.

[16] Tamże, s. 9.

[17] J. Ortega y Gasset: *Dehumanizacja sztuki i inne eseje.* Warszwa 1980, s. 55.

[18] Pisze niemiecki filozof, że „Opracować pytanie o bycie znaczy zatem: uczynić przejrzystym pewien byt pytającego w jego byciu”. Pytanie o bycie czyli „wgląd w coś, rozumienie i pojmowanie czegoś, wybieranie, podejście do czegoś” oprócz tego, że jest z góry ukierunkowane przez to, o co pyta, ma własny charakter bycia tego, kto pyta i już jest pewnym sposobem bycia pytającego oraz pytaniem o tego, który pyta, jest modi bycia pewnego bytu, czyli nas (M. Heidegger, dz. cyt., s. 10-11).

Dochodzi też do wniosku, iż tylko człowiek może zadać sobie pytanie o bycie, jednocześnie sam będąc pytaniem o bycie[19], albowiem *bycie* w ogóle, bycie jednostki i rzeczy ujawnia się tylko w ludzkiej egzystencji, która jako specyficzne bycie człowieka odróżnia go od innych bytów, jedynie *obecnych* wewnątrz świata, „założonego" w tejże egzystencji. Jedynie ludzka egzystencja pierwotnie jest byciem, gdyż człowiekowi przysługuje prymat „*existential* wobec *essentia.* Dlatego, według niemieckiego filozofa, bycie różnych bytów i bycie w ogóle jest ujawniane i odkrywane przez człowieka zwanego *jestestwem* lub *Dasein*[20], jest dostępne ono tylko przez rozumienie go przez *Dasein.* Wszelki byt jest „powoływany do bycia", osiąga prawdę tylko w egzystencji *Dasein,* która jest „horyzontem rozumienia Bytu", a tak zwana transcendencja jest „przekraczaniem bytu ku byciu", jest „wznoszeniem bycia bytu do bycia", a bycie to jest „horyzontem" transcendencji.

Jestestwo oprócz tego, że „w swym byciu zawsze odnosi się do tego, o co w tym pytaniu się pytamy", oprócz tego, że odnosi się do świata[21], odnosi się także jednocześnie do siebie, jest bytem odnoszącym się do własnego jest, ma w każdym razie możliwość odnoszenia się do siebie samego. Stąd *Dasein* jako pewien sposób bycia jest dla siebie celem, chodzi mu o siebie, odnosi się do siebie, i przez to w ogóle do bycia. Egzystencja jest tym byciem, do którego jestestwo zawsze się jakoś odnosi i do pewnego stopnia „rozumie siebie w swoim byciu"[22], co także wyróżnia jestestwo[23]. Także rozumienie określa bycie *Dasein*[24] i na rozumienie bycia jest też skazane, rozumienie jest jego egzystencjalnym sposobem bycia[25]. Oprócz rozumienia jestestwo jeszcze *projektuje* możliwość bycia tego, co ma rozumieć, jest tym uprzednio *zainteresowane, a priori* uwrażliwione na to, co ma napotkać. Wyjątkowość człowieczego bytu polega też na tym, że jednostka siebie i swoje bycie do pewnego stopnia stwarza, jako że jej egzystencja jest realizacją pewnych *możliwości* i *projektem* egzystencji. Człowiek jest tym, czym „ma być" i siebie wybiera[26]. *Dasein* i jestestwo to „możliwy sposób bycia", a nie „co",

[19] Pisze Heidegger, że jestestwo jest „radykalizacją przysługującej samemu jestestwu istotowej tendencji bycia, radykalizacją przedontologicznego rozumienia bycia" (Tamże, s. 21).

[20] Będziemy posługiwali się częściej niż Heidegger tym ostatnim terminem, gdyż jest bardziej spopularyzowany w Polsce przez K. Michalskiego i dlatego, że Ortega w krytyce filozofii Heideggera także częściej się nim posługuje.

[21] „Stawianie tego pytania jest jako modus bycia pewnego bytu samo istotowo określone przez to, o co to pytanie pyta przez bycie" (Tamże, s. 11).

[22] Tamże, s. 18.

[23] „Jestestwo to byt, który nie tylko występuje pośród innego bytu. Wyróżnia je ontycznie raczej to, że temu bytowi w jego byciu chodzi o samo to bycie" (...), „w swoim byciu odnosi się do tego bycia" (Tamże, s. 17).

[24] *„Rozumienie bycia samo jest określeniem bycia jestestwa"* (Tamże, s. 18).

[25] .Jestestwo jest tak, aby będąc rozumieć coś takiego, jak bycie" (Tamże, s. 25).

jego istota nie jest gotowa, tkwi w jego *egzystencji*, nie jest ujawniana dopiero w istnieniu, tak jak utrzymuje myślenie „substancjalizujące", a jego sensem jest czasowość. Bowiem, według Heideggera, jest się tym, co się czyni i jest to charakter nadany zdarzeniu, jakim jest nasze życie. A to znaczy, że skoro egzystencja jest skończona, to jako specyficzny ludzki sposób bycia jest także otwartością wobec świata, jest też stałym wykraczaniem poza siebie, dzianiem się, procesem, stwarzaniem się. Jestestwo *jest* o tyle, o ile się ujawnia, jest tym - jak już wiemy - czym „ma być". Chodzi też o jego bycie w zwykłym życiu[27]. „Esencja" jestestwa ma podstawę w jego „egzystencji" i można jedynie wskazać nie j a jako byt, ale określony sposób bycia jestestwa, bo tylko egzystując jest Sobą (*Selbst*)[28] . Dlatego człowiek jest swoją egzystencją[29]. Chodzi o ten wymiar egzystencji, w którym zrazu i zwykle jestestwo się utrzymuje i to „współokreśla wszelki modus jego bycia"[30]. Tak samo *Inny* (człowiek) nie jest ani poręczny jak narzędzie, ani obecny jak rzeczy, ale „także i wespół tu oto". Dlatego *ontologia fundamentalna* ma się zająć ontologiczno-ontycznie wyróżnionym bytem, jestestwem, i jest ona *egzystencjalną analityką jestestwa*, która „musi pozostać sprawą najpilniejszą"[31].

I tylko człowiek konkretny jest możliwością *bycia*, gdyż przysługuje mu także „mojość". Dlatego właśnie jestestwo nie ma charakteru bycia czegoś tylko obecnego wewnątrz świata. *Jestestwo i Dasein* to nic innego, jak każda konkretna jednostka ludzka i jej egzystencja[32], która jest przestrzenią, „kręgiem światła", w ramach którego ujawnia się samo bycie, bycie innych bytów i ona sama. Bytem *Dasein* (ten byt tu oto) jest Ktoś jeden i nikt inny, którym zawsze jestem ‚ja sam", stąd charakteryzuje go „mojość". „Jestestwo jest bytem, którym jesteśmy zawsze my sami" a jego bycie jest zawsze „moje"[33]. Jestestwu zawsze *chodzi o* bycie, które, jest zawsze moje"[34]. Przecież każdy rozumie siebie w konkretnej funkcji. Wybór sposobu życia, oparty na wiedzy „egzystencyjnej", jest problemem każdego człowieka. Egzystencja jest strukturą życia każdego z nas, sensem naszego życia i wychodzi w pełni na jaw w życiu autentycznym, dlatego punktem wyjścia analizy egzystencjalnej jest

[26] „... z samej swej istoty jestestwo jest zawsze swą możliwością. Może ono w swym byciu 'wybierać samego siebie', zyskiwać siebie i tracić, bądź nigdy siebie nie zyskiwać i zyskiwać tylko 'pozornie'" (Tamże, s. 59).

[27] „(...) jak zrazu i zwykle jest, w swej przeciętnej powszedniości" (Tamże, s. 24).

[28] Tamże, s. 167.

[29] „Substancją człowieka nie jest jednakże duch jako synteza duszy i ciała, lecz egzystencja" (Tamże, s. 167).

[30] Tamże.

[31] Tamże, s. 24.

[32] „(...) to wręcz my sami zawsze nim jestestwem jesteśmy" (Tamże, s. 22).

[33] Tamże, s. 58.

[34] Tamże, s. 59.

nasze wyjątkowe życie. Egzystencjalna analityka jest zakorzeniona ontycznie, czyli egzystencyjnie, dzięki czemu rodzi się „możliwość bycia egzystującego jestestwa", „otwarcia egzystencjalności egzystencji"[35], gdyż bytem, który jest „przywykły do czegoś", „obeznany z czymś", „zajmujący się czymś", czyli w specyficzny sposób jest-w „zawsze jestem ja sam"[36].

Zatem do poznania świata wychodzimy od próby zrozumienia samego człowieka[37]. Jestestwu wobec wszelkiego innego bytu przysługuje prymat ontyczny, gdyż jego bycie określa konkretna egzystencja, a także ontologiczny, gdyż samo w sobie jest ono ontologiczne i w sposób pierwotny przysługuje mu rozumienie (poprzez rozumienie egzystencji) bycia odmiennego bytu. To ostatnie jest „warunkiem możliwości wszelkich ontologii"[38].

Jednostkowe życie ludzkie jako „rzeczywistość radykalna". O problemie *bycia* u Ortegi już mówiliśmy przy okazji jego krytyki Heideggera i dodamy, że wiele ponadto nie stwierdzał. Jego wyizolowana refleksja z 1929 roku pozwala przypuszczać, iż przejął tę problematykę z *Bycie i czas.* Do pojęcia *egzystencji* i *bycia* jest z pozoru, oprócz wspomnianego ogólnikowego pojęcia życia z *Adam w raju,* podobne jego pojęcie ludzkiego życia sformułowane około roku 1923 i rozwijane później. W metaforyczny sposób hiszpański filozof wyraża relacje pomiędzy własnym pojęciem życia a jego rozumieniem biologistycznym w książce *El tema de nuestro tiempo* (1923): „Uszczęśliwienie ma charakter biologiczny; pewnego dnia, może nawet szybciej niż się spodziewamy, zostanie wypracowana biologia ogólna; dotychczas znana nam biologia spadnie w niej do roli niewielkiej jedynie cząstki; niebiańska fauna i fizjologia zostaną sklasyfikowane i zbadane z punktu widzenia biologii jako kolejna 'możliwa' forma życia"[39].

Całą jego filozofię, chociaż jeszcze niedokładnie, streszcza zdanie z jego pierwszej *książki Meditaciones del „Quijote"* (1914): „Ja jestem mną i moją okolicznością, jeżeli jej nie ocalę, nie ocalę i siebie". To pierwsze *Ja* jest osobą, na którą składa się „sobość", czyli drugie *ja* - owe „mną" i *okoliczność* (*circunstancia*), lub dokładniej po polsku, zbieg okoliczności, który jest

[35] Tamże, s. 20.

[36] Tamże, s. 76.

[37] „Ponieważ jednak - wyjaśnia niemiecki filozof - przez odsłonięcie sensu bycia i podstawowych struktur jestestwa w ogóle zostaje wyznaczony horyzont wszelkich dalszych badań ontologicznych nad bytem innym niż jestestwo" (Tamże, s. 53).

[38] Tamże, s. 20.

[39] J. Ortega y Gasset Zadanie naszych czasów, w: *Po co wracamy do filozofii.* Warszawa 1992, s. 78. Tytuł książki *El tema...,* w polskim tłumaczeniu jest oddany niedokładnie, albowiem *nuestro tiempo* (nasz czas) jest użyte w liczbie pojedynczej i oznacza czas jednego konkretnego pokolenia historycznego, jest jego czasem „witalnym", przeżywanym przez Europejczyków na początku XX wieku, którzy mieli konkretne zadanie do wykonania, mianowicie przezwyciężenie alienacji kultury i uczynienie jej bardziej „żywotną", a„życie bardziej kulturalnym".

„drugą połową mojej osoby". „Mną" jest podmiotem własnej okoliczności, a ona jest zawsze „czyjaś" i jest nierozerwalnie związana z każdą jednostką ludzką, dookreśla ją. Osoba (pierwsze *ja*) jest „rzeczywistością rodzajową", nie jest tylko prostą sumą swych składników, ale nadaje im sens. Później hiszpański filozof w miejsce pojęcia *osoby* podstawia ogólne pojęcie „życie ludzkie", które odpowiada znaczeniu bardziej szczegółowym terminom jak *bycie*, *egzystencja* i *transendencja* u niemieckiego filozofa.

Jednostkowe życie ludzkie, życie każdej jednostki z osobna (*de cada cual*) jest tak zwaną „rzeczywistością radykalną" (*realidad radical*), pierwotną, źródłową, „korzenną". Przymiotnik *radical* w języku kastylijskim pochodzi od rzeczownika *rais* (korzeń). Znaczy to, że wszystkie inne rzeczywistości, jak funkcjonowanie naszego ciała i naszej psychiki, nauka, wiara w Boga, a nawet jego istnienie, byt całego świata zewnętrznego we wszystkich wymiarach przestrzennych i czasowych, to wszystko musi najpierw zaistnieć w „moim życiu", dopiero w nim nabiera znaczenia, sensu i „życia". Życie każdej jednostki jest niezastępowalne, nieredukowalne, nieprzechodne. *Ja* ludzkie, „centrum własnej rzeczywistości", jest nie tylko różne od innych ludzi, ale także jest wyjątkowe i różne od wszystkich rzeczy we wszechświecie.

Widzimy, że wbrew zapewnieniom Ortegi, pojęcie *egzystencji* Heideggera nie odpowiada znaczeniowo dokładnie pojęciu życia jako rzeczywistości „radykalnej" czyli źródłowej, gdyż człowiek, wedle niemieckiego filozofa, w swoją egzystencję, jak i w świat, jest *rzucony*. Ale egzystencja w tym aspekcie, że jest realnym dzianiem się, ujawnianiem siebie i stwarzaniem siebie jest podobne do idei życia Ortegi, które jest przede wszystkim działaniem jednostki, ona ciągle siebie stwarza na nowo poprzez realizację projektu swojego życia. Człowiek jest tym, czym dopiero będzie.

Natomiast pojęcie życia u Ortegi, które polega na projektowaniu się podmiotu w przyszłość, poprzez którą odczytujemy przeszłość i przez nasze plany kształtujemy naszą teraźniejszość, są bliskie pojęciu czasowości, projektu egzystencji i dążenia do nicości u Heideggera. Zycie ludzkie dla hiszpańskiego filozofa przebiega w pewnych okolicznościach, ale jest wykraczaniem poza ich ograniczenia i jest przede wszystkim realizacją przyszłościowego projektu, jest z istoty „futuryzacją". Tj. u Heideggera życie ludzkie jest „zadane", jest zadaniem do wykonania. Zostało nam dane, ale nie jako już gotowe (*echo*), dlatego musimy dokonywać ciągle dramatycznego wyboru, gdyż przyszłość jest niepewna, a decyzję, ze względu na upływ czasu (bo każdy ma minuty życia dokładnie policzone), można podjąć tylko jedną. Dlatego człowiek musi wybierać „dobrze", co będzie robił w każdej następnej chwili, a także w całym swoim życiu. Jeżeli zdaje się na czyjeś postanowienia i oceny, jest to też jego wyborem. Dlatego życie jest „dramatem". Ortega, pewnie pod wpływem dzieł Wilhelma Diltheya, które rzekomo za-

czął czytać dopiero w latach trzydziestych i „stracił przez to dziesięć lat mojego życia", w *Dzieje jako system* (1932) stwierdza, że człowiek nie ma stałej natury, ale ma historię, albo że czym natura jest dla rzeczy, tym jest dla człowieka historia. Ale już od 1914 roku twierdził, że człowiek jest tym, czym będzie, że jest „centaurem ontologicznym", „naturą graniczną", dąży do tego, czego jeszcze nie ma, a więc do nicości.

Struktura „Bycie-w-świecie" i *circunstancia.* Bardzo podobnie u obu myślicieli wyglądają relacje jednostki ludzkiej z resztą świata. Heidegger sądzi, że ontyczna struktura samego jestestwa obejmuje sobą przed-ontologiczne rozumienie bycia i jest podstawą dla ontologii zajmujących się bytem pozaludzkim[40], gdyż „Jestestwo charakteryzuje z istoty bycie w jakimś świecie"[41]. Związki człowieka ze światem polegają na tym, że „sobość" zawsze zakłada jakiś świat, i że w toku naszego życia konstytuujemy, tworzymy sens naszego własnego bycia i sens bycia tego, co nas otacza, czyli sens świata. *Dasein* odnosi się do bycia tylko przez odniesienie się do innych bytów i do siebie, czyli, że człowiek istnieje tylko *z* i *pomiędzy* rzeczami, rozumiejąc bycie siebie i innych. Zawsze „współistnieje" z innymi „współ-jestestwami". *Dasein* jest także „wyprzedzone" przez swoje bycie, jego bycie jest byciem--przed-sobą, jego egzystencja jest zawsze faktyczna i faktyczność należy do jej istoty.

Sensem *Dasein* jest „bycie w świecie", o niego mu chodzi, a to jest odnoszeniem się do świata oraz możliwością napotkania tego, co jest, innego bytu i bytu w ogóle. Tylko *Dasein spotyka* coś w świecie, jest *poruszony* przez rzeczy, pierwotnie zainteresowany nimi, a przedmiot przez to, że jest inny, wymusza naszą troskę. Nauki są właśnie takimi sposobami bycia jestestwa, w ramach których odnosi się ono do bytu poza sobą[42]. Stąd sens bycia jest *horyzontem,* w którym pojawia się byt, a sens bytu jest korelatem *zatroskania,* które na przykład w *poręczności narzędzia* ujawnia *bycie* bytu. Ale chociaż *troska* jest m.in. rozumieniem bycia i podstawą bytu, to nie jest jego stwarzaniem, gdyż bycie różnych rzeczy jest już częściowo zastane i człowiek nie jest „panem bytu".

Troska jest tym „jest" człowieka, czyli jego odnoszeniem się do świata, przez który jest „odurzony" a świat jest miarą, *horyzontem* naszego doświadczenia oraz całością odniesień narzędzia. *Dasein* charakteryzuje *egzystencjał* „bycia jednostki w jakimś świecie" (*In-der-Welt-sein*), zawsze jest ona „rzucona" w jakiś świat, w krąg możliwości zastanych. Jego bycie zachodzi

[40] Pisze, że jestestwo ma raczej skłonność do rozumienia własnego bycia na podstawie *(aus)* tego bytu, do którego ono ciągle i od początku istotowo się odnosi, na podstawie 'świata'" (M. Heidegger: *Bycie*..., dz. cyt., s. 23).

[41] Tamże, s. 19.

[42] Tamże.

w ramach „trójdzielnej struktury czasowej", dlatego nie może oderwać się od dziedzictwa kulturowego, „zasadniczych możliwości", „doli" narodu, „mocy losu" innych. Skazane jest również na dokonywanie wyboru sposobu bycia i to wszystko nazywa Heidegger *faktycznością*. Dlatego *Dasein* składa się z Się, czyli z tego, co społeczne w nas i z „siebie".

Egzystencjał „bycie-w" znaczy także „jestem przywykły do czegoś", „obeznany z czymś", „zajmuję się czymś" (byt, którym zawsze jestem j a sam ze względu na „zajmowanie się" itd.). Jestestwo nie istnieje bok świata, dlatego pojawia się sformułowanie „bycie-przy". Jestem odpowiada *przy* (*bei*), *ich bin:* jestem, czyli mieszkam, przebywam przy... świecie znanym mi jako taki a taki. „Bycie-w - pisze niemiecki filozof - jest zatem formalnym, egzystencjalnym wyrazem bycia jestestwa, którego istotowym ukonstytuowaniem jest bycie-w-świecie"[43]. Ja nigdy nie jest dane jako pierwotnie izolowane od innych, bez innych, nigdy nie istnieje sam podmiot bez świata[44]. Inni to ci, od których się nie odróżniam, „wśród których jestem"[45]. Chociaż bycie w świecie jest *a priori* koniecznym ukonstytuowaniem jestestwa, to jednak daleko nie wystarczającym[46].

Pojęcie *rzucenia* ma wiele wspólnego z koncepcją życia Ortegi, które zawsze przebiega w pewnych *circunstancias,* czyli okolicznościach (z cytowanego wyżej zdania „Ja jestem mną i moją okolicznością...") i jest zawsze „okolicznościowe". Hiszpański filozof ciągle powtarzał, że świata sobie nie wybraliśmy, czasu historycznego również, jak i historycznego przeznaczenia, które określają nasze możliwości. Życie ludzkie, według niego, jest zawsze dziejowe, jest pewną datą. Owa *okoliczność* jest indywidualna i osobista, ale mieści się w szerszej okoliczności narodowej, rasowej itd. W *Lecciones de metafisica* (1941) Ortega pisze, że pokój, światło, które pozwalają nam być czytelnikami, nie są rzeczami, kawałkami przestrzeni czy falą elektromagnetyczną, ale „usługami" (u Heideggera wcześniej występuje ten charakter rzeczy, o czym niżej). Szukamy ich bytu, gdy przestają nam służyć, a także wtedy, gdy musimy poddać analizie nasz własny stosunek do nich. Wydaje się, że w tym miejscu hiszpański filozof jest pod silną inspiracją pism Heideggera, ale już jednak w *Meditaciones*... Ortega twierdził, że rzeczy same w sobie nie mają bytu, to jednostka ludzka nadaje im byt, gdy stają się dla niej problemem witalnym, gdy stają się przeszkodami w jej życiu. Świat i człowiek jako niezmienna, skończona istota także nie mają bytu, one *stają się* w wyniku „współpracy" podmiotu z przedmiotami jego zainteresowań, walki jednostki ze światem. By stwierdzić, na czym polega byt rzeczy, mu-

[43] Tamże, s. 76-77.

[44] Tamże, s. 166.

[45] Tamże, s. 169.

[46] Tamże, s. 75.

simy odpowiedzieć na pytanie: kim jestem *ja*? A *ja* zawieram się w bycie rzeczy. Często wyraża to przekonanie w metaforze, że jesteśmy jak te starożytne bóstwa (*dii consentes*), które rodzą się i umierają razem.

Do składników okoliczności Ortega zalicza nasze ciało i duszę jako aparaty fizyczny i psychiczny, środowisko przyrodnicze, historyczne i geograficzne w takim zakresie, w jakim oddziaływają na jednostkę, i które ona współkształtuje. Również tradycję kulturową, społeczną i narodową, a także przeszłość gatunkową i rasową, oraz pokolenie (którego pojęcie jest „zawiasem historii"), do którego ona przynależy w każdym momencie historycznym. Wszystkie te składniki tkwią w jednostce w postaci „wrażliwości rasy" czyli uwrażliwienia na pewne problemy, w formie sposobów przeżywania świata i siebie, oraz w postaci otrzymanych od zbiorowości preracjonalnych przekonań, przed-sądów (czyli schematycznych interpretacji - *creencias*) na temat świata i zwyczajów, egzekwowanych od nas przeważnie pod przymusem. Świat jest przede wszystkim zespołem spraw (*asuntos, questiones*) ważnych, przeżywanych jako ważne, mających praktyczne znaczenie dla życia (*pragmata*) i układa się w system „pól pragmatycznych" (*campos pragmaticos*). Dlatego człowiek zawsze powinien myśleć i działać „okolicznościowo", czyli rozumieć i akceptować własne uwarunkowania, gdyż taka postawa jest najbardziej rozwojowa dla niego a zarazem nieuchronna dla autentycznego życia. Nie da się uciec od własnych okoliczności, np. od swej przeszłości narodowej czy rasowej czyli swego przeznaczenia, ale można uciec od swego powołania, wtedy jednak nie będziemy żyli autentycznie, a to znaczy, że nie będziemy żyli wcale.

Jednak, według Ortegi, życie ludzkie nie jest do końca określone przez jego okoliczności, dlatego jest także „aktywnością skierowaną od wewnątrz na zewnątrz", przekraczaniem przez człowieka biologicznych i społecznych ograniczeń. Jest stałym wykraczaniem poza siebie, ma „altruistyczny" charakter, to znaczy, że jest kierowaniem się pojedynczego człowieka ku *Innemu*, czyli ku innym ludziom i reszcie świata. Podobnie jak u Heideggera, według Ortegi, stosunek człowieka do świata polega na zajmowaniu się nim *(ocupacioń)*, na trosce, co z nim robić (*pre-ocupacion*).

Onto logiczna teoria prawdy jako *aletheia* **i koncepcja Rozumu Witalnego.** W myśli Heideggera teza, że „*Dasein* jest w prawdzie" odpowiada pojęciu „otwarcia się wobec czegoś", „bycia przytomnym", „obecnym" wobec bytu i człowiek jest skazany na *przytomność*. Uczestniczy w świecie i najpierw *a priori* jest otwarty na świat i jest czymś celowo zainteresowany, działa zawsze ze względu na coś. Bycie przytomnym wyraża się poprzez różne sposoby *odkrywania* (*nastrojenie, zatroskanie*, wiedza predykatywna). W filozofii Heideggera *odkrytość* (jawność) bycia (prawda ontologiczna) to warunek możliwości odkrywania bytu (prawdy ontycznej). Tendencja za-

krywania także należy do Prawdy, która jest zakrywaniem, odkrywaniem, dzianiem się, ruchem, czasem, a w ogóle jest otwartością ludzkiej egzystencji na świat, wobec bycia swojego i Innych. Otwartość *Dasein* zawsze jest ograniczona, dzieje się, dlatego czas jest sensem ludzkiej egzystencji i Prawdy. Według niemieckiego filozofa, właściwą treścią pytania o prawdę jest pytanie o Bycie. Nie tylko nasza egzystencja posiada czasową strukturę, ale samo bycie jest dziejowe. Skoro istota egzystencji jest procesem, to prawda jako egzystencja jest dokonywana, a nie poznawana czy przedstawiana.

Dla Heideggera filozofia jest zakorzeniona w potocznym życiu i filozofia egzystencjalna sama jest sposobem życia. Analiza egzystencjalna jest kontynuacją, przekształceniem życia konkretnego i z niego wypływa. Zrozumienie egzystencji, jej problem da się osiągnąć i wyjaśnić poprzez samą egzystencję, przez wybór sposobu bycia, życia każdego z osobna w horyzoncie wyboru. Poznanie nie jest źródłem wspólnoty *ja* ze światem, ani efektem oddziaływania świata na podmiot. Jest ono tylko sposobem *przytomności.* Rzucenie człowieka w określoną wrażliwość, jego uwięzienie w egzystencji ukazują mu nastroje.

Podobnie do rozsławionej przez *Bycie i czas* dynamicznej koncepcji prawdy jako *aletheia* brzmi koncepcja Ortegi, który już w *Meditaciones...,* jako pierwszy staremu greckiemu terminowi nadał takie samo znaczenie filozoficzne. Uważa, że prawdy już uzyskane otrzymują utylitarną skorupę i nie interesują już nas jako prawdy. „Ta czysta nagła iluminacja - pisze hiszpański filozof - która charakteryzuje prawdę, zawierają tylko w momencie jej odkrywania. Dlatego jej grecka nazwa *aletheia* - znaczyła początkowo to samo, co później słowo *apocalipsis* - to znaczy odkrycie, objawienie, właściwie odsłanianie, zrywanie zasłony lub przykrycia. Ten kto chciałby uczyć nas prawdy, niech nami tak pokieruje, abyśmy sami mogli ją odkryć”[47]. Prawda dla Ortegi jest dynamicznym i ciągłym procesem odkrywania. Wierzy on, że istnieje obiektywnie, ale jej zdobywanie ma charakter dziejowy. Ciekawe jest podobieństwo używanych metafor i porównań u obu myślicieli także w kwestii prawdy. *Prześwit* u Heideggera jest przecinką w lesie, przerzedzaniem lasu, w nim coś się przejaśnia i skrywa się. Światło dopiero pojawia się w prześwicie, a ciemność, mimo, że jest bezświetlna, jest rozjaśniona. Bardzo podobnie Ortega w *Meditaciones...,* rysuje „rzeczywistość lasu”, który nie jest zbiorem drzew, ale skrywa się za nimi, jest przesuwającym się horyzontem i jest rezultatem także aktywności podmiotu.

O charakterze filozofii, jej znaczeniu dla człowieka obydwaj myśliciele mają bardzo podobne zdanie, chociaż nie zgadzają się co do kwestii historycznych źródeł filozofii. Ortega w podobnym duchu jak Heidegger pisał, że

Tamże, s. 335-336.

nasza intelektualna postawa jest bardzo „drobnym wycinkiem naszego życia" i kierunek naszej uwagi, myślenia zależy do „serca", od *a priori cordial*[48], od wewnętrznych preferencji, wartościowania tego, czy coś jest warte naszego zainteresowania. Przekonywał, że zanim coś poznamy, już to „kochamy", a filozofia jest „nauką miłości", gdyż składa się z pasji rozumienia, i podobnie jak u Platona, z dążenia do integracji człowieka i świata. Koncepcja pre-racjonalnych, a nawet przed-świadomych form kontaktu jednostki z własnym światem społecznym i przyrodniczym u Ortegi, jak „liczyć się" (*contar con*), mieć się z (*haber con*), „bycie w wierzeniu" przypomina nam także koncepcję przed-pojęciowego „rozumienia" egzystencji u Heideggera, np. występujące u rzemieślnika.

Ortega stara się znaleźć witalne czyli egzystencjalne (chociaż tego ostatniego terminu nie używał) źródła myślenia, filozofii i wszelkiej działalności kulturowej. „Filozofia - pisze filozof - jest systemem radykalnych postaw interpretacyjnych, o tyle intelektualnych, które człowiek zajmuje odnośnie do ogromnego wydarzenia, jakim jest dla niego spotkanie siebie żyjącego"[49]. A w tym życiu często człowiek popada w „radykalne wątpienie" w system zbiorowych wierzeń (*creencias*) na temat świata i siebie. „Człowiek poświęca się temu dziwnemu zajęciu - pisze Ortega - którym jest filozofia, kiedy poprzez utratę tradycyjnego wierzenia znajduje się zagubiony w swoim życiu. Ta świadomość bycia w radykalnym zagubieniu, niewiedzy 'czego się trzymać' (a *que atenerse*), jest ignorancją. Ale ta pierwotna ignorancja, ta fundamentalna niewiedza jest *niewiedzą co robić.* Ona zmusza nas do wymyślenia idei rzeczy i nas samych, aby stwierdzić, czym jest 'to, co jest' w rzeczywistości, w tym celu, aby móc, z uwagi na postać, którą Uniwersum nam przedstawia jako 'stające się to, co naprawdę jest', projektować z pewnością, to znaczy z dostatecznym sensem naszego postępowania i wyjść z tej pierwotnej ignorancji"[50]. „Filozof - pisze w innym miejscu - może być tylko tym, który nie wierzy lub wierzy, że nie wierzy i dlatego potrzebuje absolutnie zdobywać coś, co byłoby jakby wierzeniem. Filozofia jest ortopedią upadłej wiary"[51] Dlatego „Wątpienie w filozofii jest wcześniejsze od każdego dogmatu, czy tezy filozoficznej i czyni je możliwymi"[52]. „Zatem nie tylko wątpi się w to,

[48] Tym terminem Hernan Acuńa trafnie opatrzył ideę Ortegi, że serce człowieka jest wzgórzem, z którego dokonujemy wyboru, co ma być dla nas ważne w oglądaniu (H. L. Acuńa: *La genesis del pensamiento de Ortega.* Buenos Aires 1962).

[49] J. Ortega y Gasset: *Unas lecciones....* dz. cyt., s. 266.

[50] Tamże, s. 267.

[51] Tamże, s. 261-262.

[52] Tamże, s. 265.

w co się naprawdę wątpi, ale że człowiek oddaje się ciągłemu wątpieniu (*se pone a dudar*)"[53].

Według hiszpańskiego filozofa, nadawanie rzeczom, okolicznościom, światu bytu jest różnymi sposobami rozumienia ich, niekoniecznie w postaci pojęciowej, a także jest wynikiem przed-myślowego zainteresowania się nimi, nawet „kochania" rzeczy, zanim je poznamy. Na tym polega „misja jasności człowieka na ziemi", co przypomina nam pojęcie skazania człowieka na rozumienie, pojęcie rozumienia jako istoty egzystencji u niemieckiego filozofa. Ta jasność odnosi się i do medytacji i do wrażeń. Człowiek tę misję nosi w sobie, jest ona „samym korzeniem jego konstytucji"[54]. Jasność jest „spokojnym posiadaniem duchowym", „dostatecznym panowaniem naszej świadomości nad wrażeniami", chwytaniem ulotnych przedmiotów. Pisze Ortega w 1914 roku, że „Całe dzieło kultury - jest interpretacją - wyjaśnianiem, tłumaczeniem lub egzegezą - życia. Życie jest wiecznym tekstem, krzakiem gorejącym na poboczu drogi, gdzie się Bóg objawił. Kultura - sztuka, nauka lub polityka - jest komentarzem, jest tym sposobem życia, w którym, załamując się w sobie, uzyskuje wygładzenie i uporządkowanie. Dlatego dzieło kultury nigdy nie może zachowywać wątpliwego charakteru w związku z tym wszystkim, co jest po prostu życiowe"[55].

Podsumowanie. Heidegger i Ortega wszystko traktują całościowo i dialektycznie, a pojedynczy człowiek i jego życie w ich koncepcjach są zwornikiem całej rzeczywistości, człowiek spotyka jej elementy, ale też ujawnia je, czyli nadaje im sens, projektuje i tworzy nowe. Zatem można powiedzieć, że w głównych zagadnieniach ontologicznych i dotyczących koncepcji prawdy hiszpański filozof był prekursorem wobec swojego niemieckiego przyjaciela[56], a wraz ze swoim perspektywizmem - koncepcją rzeczywistości relacyjnej, podobnej, ale filozoficznie szerszej, do *Teorii Względności* Einsteina i ogłoszonej parę miesięcy wcześniej od niej - także stworzył szerszą koncepcję rzeczywistości. Ale z czasem Ortega był jednak pod wpływem Hei-

[53] Tamże.

[54] J. Ortega y Gasset: *Obras...*, dz. cyt., 1.1, s. 357.

[55] Tamże.

[56] Ortega powoływał się na przyźń z Heideggerem, a poznali się bliżej na zjeździe niemieckich architektów w Darmstadt w 1949 roku. Heidegger publicznie tylko raz wypowiedział się o Ortedze tuż po jego śmierci, i to bardzo ciepło, wyrażając wdzięczność za odważną obronę Heideggera na tym zjeździe przed nieprzyjaznymi atakami niemieckich architektów na jego styl i czelność zajmowania się problemami architektury (M. Heidegger: *Begegnungen mit Ortega y Gasset Gesamtausgabe.* I Abteilung: Veröffent Liche Schriften 1910-1976: Aus des Erfahrung des Denkens, Vttorio Klostermann, Gmbh. Frankfurt am Main 1983). Heidegger wygłosił wtedy słynny wykład *Budować, mieszkać, myśleć.* Tego samego dnia Ortega polemizował z Heideggerem w wystąpieniu *El hombre allende de tecnica* (Człowiek poza techniką), gdzie stawiał tezę, iż naturalne i pierwotne dla człowieka jest nie zamieszkiwanie, ale wędrowanie (co zresztą jest zgodne z długim procesem ewolucji człowieka). Heidegger wtedy wyraził się pozytywnie o szerokiej wiedzy Ortegi na temat nauk przyrodniczych.

deggera, co widać wyraźnie na przykładzie jego późniejszych pism, np. *Lecciones de metąfisica.* Na przykład, według Heideggera, same rzeczy się nie spotykają. Ortega jest z pewnością w tej książce pod wpływem koncepcji „przestrzenności jestestwa" „światowości" autora *Bycie i czas* i podkreśla, że jednostka ludzka jest zupełnie wyjątkowa i różna od wszystkiego w świecie, gdyż nie istnieje *pomiędzy* czy *na zewnątrz* rzeczy w sensie przestrzennym, gdyż *ja* nie należy do przestrzeni. Także możemy stwierdzić podobną inspirację na przykładzie, gdy niemiecki filozof opisuje jak narzędzie, które jest bardzo poręczne, „cofa się", nie rzuca się nam w oczy, jego bycie jest schowane za bytem. Istnieje ono w stosunku do czegoś, należy do ogólnej struktury „ażeby". I tak wobec człowieka te „ażeby" to służebność *(Dienlichkeit),* przydatność (*Verwendbarkeit*), dogodność (*Handlichkeit*)[57]. Podobnie Ortega pisze w Lecciones..., o usługowym (*servicial*) charakterze okoliczności, których bytu poszukujemy, gdy nam nie służą, np. brak światła „neguje mnie jako czytającego". Ale niewątpliwie obaj są kontynuatorami myśli Edmunda Husserla, dopracowana przez niego idea *intencjonalności* i pojęcie *konstytuowania sensu* w zasadniczy sposób ukierunkowały oba omawiane systemy filozoficzne.

Główna zaś różnica pomiędzy nimi polega nie na ich treści, ale na sposobie ich budowania, co ma pewien wpływ na charakter uzasadniania tez filozoficznych. Heidegger zatrzymywał się nad konkretnym pojęciem i starał się za pomocą prawie samych czystych spekulacji wyprowadzić z niego wszystkie możliwe konsekwencje, wyczerpać całe możliwe bogactwo znaczeń z niego wynikających. U niemieckiego myśliciela przybierają jednak postać wydumanych konstrukcji logicznych, nawet dosyć przekonujących na pierwszy rzut oka, acz bardzo formalnych i sztucznych. Brak u niego szerszej „ontycznej" argumentacji dla ontologicznych wyników i jest to właśnie bardziej „dekretowaniem" rzeczywistości, "jaka powinna być", co z upodobaniem Ortega zarzucał Niemcom - „autystom".

Natomiast hiszpański myśliciel pisał na bardzo wiele różnych tematów poza ścisłą filozofią i nie miał czasu, jak sam się żalił, na terminologiczne rozpracowywanie ich, na dogłębną analizę. Odczuwał, obok intelektualnego, powołanie polityczne, patriotyczne, które zmuszało go do walki z „powszechną korupcją", narodową apatią, szowinizmem, „spodleniem", „fałszerstwami wyborczymi", do walki o „higienę publiczną". Musiał, zgodnie ze swym „przeznaczeniem", jako Hiszpan w swoich czasach, wypowiadać się w prasie codziennej, brać udział w wyborach, spotykać się z młodzieżą, pisać konstytucję republikańską, zakładać organizacje polityczne i wydawnictwa itd. Hiszpania była krajem bardzo zacofanym, a Hiszpanie wówczas w życiu

[57] M. Heidegger: *Bycie* dz. cyt, s. 97.

intelektualnym koncentrowali się głównie na pisaniu wierszy i powieści (przedtem na „paleniu pisarzy” i „wypędzaniu innowierców”) i zamknięci byli na rzeczową dyskusję naukową. Narodową świadomość budowali na wspominaniu świetlanej przeszłości imperialnej, a w życiu prywatnym na kontrolowaniu moralności bliźnich. Ortega, w przeciwieństwie do Niemców - obywateli sprawnego państwa, którzy na jeden problem filozoficzny mogli poświęcić co najmniej dwadzieścia lat swego życia - swoje pomysły filozoficzne (pojęcia perspektywy, *circunstancia,* życia) czerpał z życia, czyli z bezpośredniej obserwacji przyrody, folkloru, z badania historii, literatury i sztuki, a także z doświadczeń własnego osobistego zaangażowania społecznego. Był, używając określenia Gramssiego, myślicielem „organicznym”. Pojęcie *circunstancia* jest właśnie syntezą jego „okolicznościowych” zainteresowań. Heidegger pisał o różnych formach rozumienia egzystencji jako o sposobie egzystencji. Ortega pisał to samo, ale jeszcze swoim życiem potwierdzał swoje „rozumienie” życia i tworzył w efekcie owego rozumienia.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 38 2004

JERZY BOBRYK
Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej
w Warszawie

PERFORMATYWNE FUNKCJE PUBLIKACJI NAUKOWYCH

1. Wstęp. Zadaniem uczonych i badaczy jest nie tylko poznawanie i objaśnianie rzeczywistości, ale także - a może nawet przede wszystkim (zważywszy na zbiuroktratyzowane i obowiązujące współcześnie zasady finansowania badań naukowych) - komunikowanie wyników swoich badań i dociekań, w postaci naukowych publikacji, referatów, raportów badawczych i sprawozdań. Można by naiwnie zakładać, i tak się w istocie czyni, że artykuły i referaty służą jedynie powiadamianiu środowiska naukowego (i innych zainteresowanych) o poczynionych odkryciach, ustalonych zależnościach pomiędzy badanymi zjawiskami, czy poznanych prawach nimi rządzących. W rzeczywistości spełniają one wiele jeszcze innych funkcji (nie chodzi mi o to, że sprawozdawczość służy naukowej biurokracji). Określony artykuł albo referat nie jest po prostu specyficznym komunikatem, a jego funkcje nie sprowadzają się do powiadamiania o tym, co zbadano, lub co się myśli o rezultacie badań naukowych. Te dodatkowe funkcje będę nazywał funkcjami performatywnymi. Bogactwo funkcji, jakie spełniają naukowe publikacje widać wyraźnie dopiero - jak myślę - w świetle odkryć dwudziestowiecznej filozofii języka.

2. Performatywy, konstatacje i illokucja. Jak pamiętamy, w połowie dwudziestego wieku za sprawą J. L. Austina i jego następców ustalono, iż nasze wypowiedzi językowe poza funkcją komunikacyjną i poznawczą mają jeszcze różnorodne funkcje performatywne. Inaczej mówiąc, używając znaków języka naturalnego w określonych sytuacjach i w określony sposób „działamy słowami”[1], czyli stwarzamy pewne fakty, których istnienie trwa często znacznie dłużej niż sam akt. Używając języka, nie tylko komunikuję i konstatuję, ale także ostrzegam, obiecuję, straszę, zachęcam, przysięgam, awansuję, poślubiam, lub w jakikolwiek inny sposób wpływam na zachowania innych ludzi. Badacze języka i mowy ustalili, że nawet proste wypowiedzi (np. „wydaje mi się, że w tym pokoju jest strasznie duszno”, „zapewniam cię, że odzyskasz swoje pieniądze”) spełniają kilka funkcji, przy czym niektóre z tych funkcji mogą być całkiem jasne, podane *explicite* i wyraźnie uświadamiane przez wszystkich uczestników komunikacji, inne zaś mogą być przedstawione *implicite* i nie zawsze i nie przez wszystkich uświadamiane. Wypowiedź: „wydaje mi się, że w tym pokoju jest strasznie duszno”

[1] J. L. Austin: *Mówienie i poznawanie.* Warszawa 1993.

rozumiana literalnie i w oderwaniu od kontekstu jest tylko komunikatem na temat odczuć wypowiadającego, w tym wypadku, odczuć niewyraźnych i wątpliwych dla niego samego. Jeśli jednak wypowiedź ta pojawi się w pokoju pełnym ludzi, zostanie odebrana jako uprzejma prośba o otworzenie okna. Zatem, zgodnie z teorią aktów mowy, komunikując o własnych wrażeniach, spełniamy akt illokucyjny, który można nazwać prośbą o otwarcie okna, i uzyskujemy perlokucyjny skutek, jest nim dyspozycja odbiorcy komunikatu do spełnienia naszej prośby lub jego przyzwolenie, byśmy otworzyli okno sami. Zauważmy, że w tym wypadku (jak zresztą wielu innych) nie jest konieczne, by wszyscy uczestnicy komunikacji dokładnie uświadamiali sobie wszystkie znaczenia i sugestie zawarte w wypowiedzi. Gwarantem skuteczności aktu illokucyjnego są **nawyki i zwyczaje społeczne,** które mogą, lecz nie muszą być uświadamiane. Ludzkie czynności illokucyjne spełniały swoje funkcje na długo przedtem zanim zostały odkryte i opisane przez filozofów języka. Odkrycia tych ostatnich stopniowo pokazywały przedstawicielom nauk społecznych wiele ważnych i nie znanych im wcześniej praw rządzących nie tylko mową, ale zachowaniem i myśleniem ludzi.

Warto tu także dodać, że skuteczność „działania słowami" jest pewniejsza i trwalsza, jeśli nad wypowiedziami czuwają pewne instytucje społeczne. Wypowiedzenie „biorę Ciebie za żonę" przed kapłanem lub urzędnikiem zmienia na trwałe nasz stan cywilny i nakłada na nas różne regulowane kodeksem zobowiązania.

3. Metodologia badań empirycznych w świetle teorii illokucji. Pow-róćmy jednak do badań naukowych i naukowych publikacji. Nie popadając w zbytnią przesadę, można by powiedzieć, że współczesna metodologia badań empirycznych i filozofia nauki znajdują się w takim stanie, w jakim była lingwistyka i filozofia języka przed opublikowaniem Austinowskiego *How to Do Things with Words.* To znaczy, niekiedy metodologowie pozwalają nam wierzyć, że w publikacjach naukowych jest tylko to, co na ich podstawie uświadamiają sobie uczeni, zaś jedyną funkcją artykułów i referatów naukowych jest informowanie jednych uczonych o tym, co odkryli inni.

Można chyba zasadnie założyć, że artykuły naukowe i referaty będąc wypowiedziami językowymi podlegają, przynajmniej częściowo, tym samym prawom, jakim podlegają inne ludzkie wygłaszane lub drukowane wypowiedzi.

Zastanówmy się zatem, jakie funkcje spełniają tego typu komunikaty? Czy wszystkie z tych funkcji są zawsze i dokładnie uświadamiane? Czy wszystkie „perlokucyjne" skutki tych wypowiedzi sprzyjają osiąganiu celu, jaki świadomie stawiany jest przed nauką i naukowcami.

3.1. Zdania protokolarne, determinizm językowy i metody ilościowe. Przekonanie, że - jak myśleń indukcjoniści - fundamentem nauki są twier-

dzenia o faktach („konstatacje", „zdania protokolarne" etc.) wyrażone językiem czystego opisu, dawno już odrzucono w metodologii i filozofii nauki. Indukcjonizm odrzuca się na rzecz konwencjonalizmu lub konstruktywizmu, które każą naukowcom zaakceptować to, iż nawet w naukach ścisłych nie można posługiwać się językiem czystego opisu, że w każdym języku obecne są pewne założenia i uprzedzenia poznawcze, zaś zadaniem metodologii jest minimalizowanie ich wpływu na to, co się w nauce bada i jakie wnioski się wyciąga. W rzeczywistości jednak procedury badawcze i sposób używania języka we współczesnych publikacjach naukowych sugerują, że współcześni empiryści są raczej (mając tego świadomość lub nie) indukcjonistami niż konwencjonalistami. We współczesnych publikacjach naukowych raczej rzadko pojawiają się zwroty takie, jak: „to, co właśnie zaobserwowaliśmy można wyrazić...", „zaobserwowane następstwa zjawisk można opisać..."; pojawiają się tam natomiast zwroty: „udowodniliśmy, że...", „sfalsyfikowaliśmy twierdzenie, iż...". Badania naukowe przedstawia się w publikacjach w najlepszym wypadku jako eksperymenty krzyżowe, które ostatecznie sfalsyfikowały jedną teorię, a potwierdziły słuszność innej. Dogmatyzm i brak krytycyzmu pogłębia jeszcze fakt, że z całkowitego współczesnego oddzielenia opartej na empirii nauki od filozofii uczyniono cnotę, cechę, która w każdej sytuacji może przynieść przede wszystkim pozytywne rezultaty. Doniesienia z badań empirycznych rzadko konfrontowane są z więcej niż dwiema teoriami, rzadko też traktuje się teorie naukowe jako tymczasowe i przybliżone opisy rzeczywistości. Uważa się, że możliwość ilościowego ujęcia cech zjawisk i zależności pomiędzy zjawiskami gwarantuje ich obiektywny opis i badanie. Zapomina się o tym, że aby coś policzyć, trzeba to tak lub inaczej językowo i pojęciowo odróżnić. Wszystko to ma szczególne znaczenie w naukach humanistycznych, które, oddzielone od filozofii uznały, iż operowanie liczbami zwalnia od starannego definiowania pojęć i krytycznego analizowania własnych teorii. W psychologii, na przykład, słowo „metodologia" denotuje ostatnio przede wszystkim, jeśli nie wyłącznie, umiejętność używania pakietów statystycznych. Nacisk na stosowanie w naukach humanistycznych metod ilościowych i statystyki wzmacniany jest przez dostępność techniki informatycznej, której stosowanie staje się niekiedy celem samym w sobie. Redaktorzy czasopism naukowych zwracają niekiedy baczniejszą uwagę na nowoczesność zastosowanych testów statystycznych niż na praktyczną lub merytoryczną wagę ustaleń. Mówiąc krótko, zamęt pojęciowy niektórych naukowych publikacji jest skutecznie

[2] Pisałem o tym między innymi w: J..Bobryk: *Problem genezy wiedzy ludzkiej a spory o właściwą metodologię badań empirycznych.* „Edukacja Filozoficzna" vol. 35, 2003, s. 59-76; J. Bobryk: *O niektórych cechach języka psychologii procesów poznawczych*, w: J. Pelc (red.): *Język współczesnej humanistyki*. Warszawa 200, s. 295-304.

przysłaniany przez towarzyszącą badaniom empirycznym nowoczesność oprogramowania komputerowego.

3.2. Fakty surowe i fakty instytucjonalne, nauka instytucjonalna. Teoria illokucji rozwijając się, coraz wyraźniej uświadamiała badaczom różnice pomiędzy przedmiotem badań nauk przyrodniczych a przedmiotem badań nauk humanistycznych. Jednym ze sposobów pokazania tych różnic jest rozróżnienie faktów surowych i faktów instytucjonalnych. „Ceremonia zaślubin, gra w piłkę, proces sądowy, postępowanie ustawodawcze, obejmują rozmaite ruchy fizyczne i nagie uczucia, ale opis któregoś z tych zdarzeń w takich tylko terminach nie jest jeszcze opisem jego jako ceremonii zaślubin, gry w piłkę, procesu sądowego czy postępowania ustawodawczego. Zdarzenia fizyczne i nagie uczucia tylko wtedy uchodzą za części takich zdarzeń, gdy dane są pewne inne warunki i gdy w tle występują pewne rodzaje instytucji. Proponuję - pisał J. S. Searle[3] - nazwać takie fakty [...] faktami instytucjonalnymi. [...] tylko przy założeniu instytucji pieniądza mam teraz w dłoni pięciodolarowy banknot. Usuńmy instytucję, a wszystko co będę miał, będzie kawałkiem papieru z różnymi szarymi i zielonymi znakami. «Instytucje» [...] są systemami reguł konstytutywnych[4]. U podłoża każdego faktu instytucjonalnego leży reguła (lub system reguł) o postaci «X uchodzi za Y w kontekście C»". Banknoty nie są kawałkami papieru tylko dlatego, że ludzie w postępowaniu przestrzegają pewnych reguł i mogę banknoty wymieniać na jakieś towary lub usługi. Rola wspomnianych reguł i związanych z nimi konwencji społecznych może być mniejsza albo większa. Zanim zaczęto używać banknotów, używano monet srebrnych lub złotych. Banknoty tracą wartość, na przykład, po upadku państwa i związanych z nim instytucji, złote monety przynajmniej w pewnym stopniu swoją wartość zachowują. Chociaż złoto ma różne przydatne w medycynie lub przemyśle cechy, to wartość monety albo kawałka złota nie jest jednak czystym faktem surowym.

Zauważmy też, że obecnie praktycznie nie używa się złotych ani srebrnych monet, co być może świadczy o tym, że w miarę rozwoju różnych instytucji społecznych rośnie rola konwencji, uzgodnień i reguł konstytutywnych.

Przypominam podział na fakty surowe i fakty instytucjonalne nie po to, na przykład, aby stwierdzić, że fizyka zajmuje się tymi pierwszymi a antropologia tymi drugimi. Chciałbym rozważyć tu specyfikę działalności naukowej w czasach istnienia nauki jako instytucji społecznej. Jednak nie chodzi

[3] J. R. Searle: *Czynności mowy*. Warszawa 1968, s. 70-71.

[4] Searle rozróżnia reguły regulatywne i reguły konstytutywne. Te pierwsze (jak na przykład reguły etykiety) tylko modyfikują zachowania ludzkie, te drugie natomiast (jak reguły gry w szachy, czy reguły gry w piłkę nożną) tworzą czyli konstytuują pewne zjawiska. Nie można grać w szachy bez ustalenia i przestrzegania reguł.

mi o to, że nie można być doktorem ani profesorem bez ustalenia reguł nadawania stopni i tytułów naukowych. Zamierzam rozważyć, w jakim stopniu wartość i funkcje naukowych publikacji oparte są na konwencjach społecznych, w jakim zaś na odkryciach obiektywnych faktów i zależności, odkryciach prowadzących do skutecznych działań praktycznych. Mówiąc metaforycznie, spróbuję odpowiedzieć na pytanie: Czy wymiana informacji w naukowych publikacjach przypomina raczej wymianę złotych monet, czy może wymianę banknotów? Nie zamierzam oczywiście twierdzić, że nauka jest czystym zbiorem konwencji, a teorie naukowe nie mają praktycznego zastosowania. Niezwykle istotne są też heurystyczne, czy kontemplacyjne funkcje przedstawionych teorii i podjętych badań. Nie chodzi mi też ani o zmianę sposobu uprawiania nauki, ani o podważenie jej społecznej użyteczności. Teorie naukowe wcześniej czy później prowadzą do konkretnych wynalazków i praktycznych zastosowań (choć częściej chyba pewne wynalazki i przypadkowe odkrycia stymulują dociekania teoretyczne). Chcę jednak pokazać, że nie tylko wartość teorii ale też wartość konkretnych wynalazków modyfikowana jest regułami życia społecznego. Wynalazek silnika spalinowego miałby niewielką wartość w społeczeństwie, które z takich lub innych względów nastawione by było na wykorzystaniu jedynie lub przede wszystkim energii elektrycznej lub atomowej.

Mówiąc krótko, celem tego tekstu jest pokazanie **fałszywej świadomości,** jaka niekiedy towarzyszy badaniom i publikacjom naukowym. Fałszywej świadomości dotyczącej faktycznych funkcji jakie spełniają komunikaty w postaci naukowych publikacji.

Zanim teoria lub ustalenie zależności pomiędzy zjawiskami znajdą praktyczne zastosowanie, podlegają procedurze społecznej oceny. Kryteria takich ocen maja najrozmaitsze źródła, zasady ocen choć zmieniają się muszą przez jakiś czas być w miarę stałe i przyjęte pizez większość środowiska naukowego. W określonym miejscu i czasie mamy mniej lub bardziej „liczące się" naukowe czasopisma, modne, dyskutowane i popularne teorie, rozpowszechniony naukowy żargon, ulubione techniki i narzędzia badawcze. Thomas S. Kuhn[5] zwracał uwagę na to, że w danym okresie rozwoju danej dyscypliny istnieje jednolitość metod i tematów badań, nauka instytucjonalna *(normal science)* ignoruje pewne odkrycia, niektóre z nich przedostają się do szerokiej naukowej świadomości dopiero po zmianie paradygmatu - zmianie sposobu teoretycznego wyjaśniania zjawisk i popularnych metod badawczych.

3.3. Wirtualizacja naukowo badanej rzeczywistości. Jedną z bardziej znaczących - bo obejmującą różne dziedziny wiedzy, humanistykę i przyrodoznawstwo - była tak zwana rewolucja kognitywistyczna. W rewolucji tej

[5] Th. S. Kuhn: *Struktura rewolucji naukowych.* Warszawa 2001.

miał duży udział rozwój technologii informatycznej (nie zamierzam w tym miejscu rozstrzygać, jak bardzo znaczący był ten udział). Wiele nauk humanistycznych (przede wszystkim psychologia procesów poznawczych i filozofia umysłu) znalazło się nagle pod wpływem technologii informatycznej i teorii sztucznej inteligencji, one to zmieniły język, sposób myślenia i cele nauk humanistycznych. Wskaźnikiem tych zmian jest chociażby to, iż niemal każdy (nie wyłączając znacznej liczby uczonych) uznałby za komplement powiedzenie: „Masz w głowie komputer", pomimo tego, że złożoność współczesnych komputerów porównywalna jest raczej ze złożonością układu nerwowego owada niż człowieka[6]. Takie sprzęgnięcie nauki i technologii oznaczać może to, że sukcesy technologii przesłaniać mogą faktyczne dokonania (tak sukcesy jak i porażki) związanych z nią nauk humanistycznych.

Znany psycholog polskiego pochodzenia Jan B. Deręgowski zachwycony możliwościami wynikającymi ze stworzenia rzeczywistości wirtualnej napisał niedawno[7]: „Będzie można dowolnie projektować eksperymenty naukowe. Zostaną «stworzone» osoby, które zwykli ludzie będą mogli nie tylko zobaczyć, ale również usłyszeć, dotknąć, powąchać. W zależności od potrzeb uczonego w trakcie eksperymentu osoby te będzie można dowolnie zmieniać [...] Nauka przekroczy granice tego, co jest osiągalne w naturalnym świecie". Pomyłki i błędy[8] ujawniają niekiedy istotne sprawy. W zacytowanym tu fragmencie w cudzysłów, zamiast „osoby", ujęto wyraz „stworzone". A przecież w rzeczywistości wirtualnej mamy do czynienia ze stwarzaniem, ale nie mamy do czynienia z osobami.

3.3.1. Sztuczna inteligencja jako przedmiot badań psychologii poznawczej. Jednym z rezultatów rewolucji informatycznej i następującej po niej rewolucji kognitywistycznej było stworzenie sztucznej inteligencji. Uważa się[9], że teoria i praktyka sztucznej inteligencji zajmuje się konstruowaniem maszyn zdolnych do realizowania pewnych ludzkich funkcji (czynności). Sądzę jednak (i dawałem temu wielokrotnie wyraz[10]), że taka definicja sztucznej inteligencji niedokładnie i raczej życzeniowo charakteryzuje

[6] Zdaję sobie sprawę z tego, że powiedzenie to może wyrażać podziw dla szybkości działania umysłu, nie sądzę jednak, aby „szybkość myślenia" sama w sobie gwarantowała jego skuteczność lub właściwy rozwój naukowy.

[7] J. B. Deręgowski: *Spotkanie z rzeczywistością wirtualną*, w: J. Kozielecki (red.): *Humanistyka przełomu wieków*. Warszawa 1999, s. 416.

[8] Jest mało istotne, moim zdaniem, czy jest to błąd Deręgowskiego, czy korektora.

[9] S. Blackbum: *Oksfordzki słownik filozoficzny*. KiW, Warszawa 1997, s. 399-389; R. A. Wilson, F. C. Keil (red): *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Science*. The MIT Press, Cambridge MA, s. 153-170.

[10] Np. J. Bobryk: *The social construction of mind and the future of cognitive science*. „Foundations of Science" 7, 2002, s. 481-495; J. Bobryk: Turing Machines in the Gutenberg Galaxy (Cognitive science and the technological determinism), w: M. Tałasiewicz (red): *Logic, Methodology and Philosophy of Science at Warsaw University*. Semper, Warszawa 2002, s. 17-32.

faktyczny status tej nauki. Po pierwsze, maszyny i urządzenia, o które tu chodzi, nie wykonują ludzkich czynności, lecz co najwyżej rezultaty ich funkcjonowania mogą w pewnych warunkach zastąpić działanie człowieka, po drugie zaś, działanie tych maszyn zwykle towarzyszy działaniu człowieka, to znaczy pewne cele (na przykład prowadzenie pojazdów) osiągane są przez system człowiek-maszyna. Jeśli chodzi o to pierwsze, czyli samodzielne wykonywanie pewnych funkcji przez maszynę, to można tu wymienić prawidłowe (co nie oznacza, że bezbłędne) rozpoznawanie i klasyfikowanie pisanych ręcznie i drukowanych liter. Rezultat jest tu podobny, a może identyczny do działania człowieka, co wcale nie oznacza, że czynność, funkcja lub proces są identyczne lub podobne w znaczący sposób. Z nauki o systemach funkcjonalnych[11] wiemy, że te same dokładnie rezultaty można osiągnąć całkiem odmiennymi środkami. Utarta definicja sztucznej inteligencji zakłada to, co ma być dopiero udowodnione, a udowodnione ma być podobieństwo przebiegu ludzkich procesów poznawczych i procesów maszyn mogących człowieka w jego funkcjach poznawczych zastąpić lub wspierać. To tak, jakby ktoś zakładał, że pływanie kajakiem nie różni się od pływania żabką, a jeżdżenie na rowerze jest symulacją biegania. Sztuczna inteligencja jest ciągiem niezwykle użytecznych konstrukcji i wynalazków. Ta użyteczność zasugerowała przedstawicielom psychologii poznawczej i niektórym filozofom umysłu, że nieznany im ludzki umysł działa według takich samych procedur i zasad, jak dobrze zaprogramowany komputer.

Po sztucznej inteligencji zawsze spodziewano się zbyt wiele, a entuzjazm dla niej oszałamiał nawet nadzwyczaj sprawne umysły. Marvin Minsky około trzydzieści lat temu przewidywał, że sztuczne mózgi już wkrótce będą traktować człowieka tak, jak my traktujemy domowe pieski i kotki[12], zaś Herbert Simon twierdził na początku lat sześćdziesiątych, że za dziesięć lat komputer odkryje i udowodni nowe istotne twierdzenie matematyczne[13].

Komputerowa metafora ludzkiego umysłu opierała swoją popularność na przekonaniu, że to, co konstruują twórcy sztucznej inteligencji, jest symulacją procesów odbywających się w ludzkim umyśle. Rzadko zadawano sobie pytanie, czy można symulować coś, czego się prawie zupełnie nie zna?

3.3.2. Badania numeryczne a filozofia umysłu i psychologia procesów poznawczych. W efekcie rozwoju technik komputerowych powstała nowa dziedzina badawcza, tak zwane badania numeryczne. Badania numeryczne[14] to modelowanie w maszynach cyfrowych różnorodnych (społecz-

[11] J. Bobryk: *Spadkobiercy Teuta*. Warszawa 2001, s. 73-82.

[12] Za: N. Postman: *Techopoly. The Surrender of Culture to Techology*. Vintage Books, New York 1993.

[13] Za: H.L. Dreyfus: *Wat Computers Can't Do*. Harper, London 1979.

[14] H. E. Nusse, J. A. Yorke: *Dynamika. Badania numeryczne*. Warszawa 1998.

nych, ekonomicznych, psychicznych, fizycznych) złożonych procesów. Najczęściej modeluje się tak zwane układy chaotyczne. Terminem tym określa się bardzo złożone układy naturalne, lub stosunkowo proste ich symulacje komputerowe, które rozwijają się w czasie w sposób pozornie nieregularny i nieprzewidywalny; zakłada się jednak, że są to układy deterministyczne, że można znaleźć i wyrazić matematycznie zasady rozwoju tych układów. Po sformułowaniu pewnego matematycznego modelu takich zjawisk tworzy się ich model komputerowy i obserwuje rozwój i efekty tak wymodelowanych procesów. Bardzo często ten sam model matematyczny i identyczny lub podobny program komputerowy służą odwzorowaniu całkiem różnych ze swej natury zjawisk, na przykład rozwój procesu konkurowania różnych języków naturalnych czy różnych systemów ekologicznych. Jest to więc tworzenie modeli na wysokim poziomie abstrakcji, czyli modeli, w których pomija się bardzo wiele cech badanych zjawisk (w modelu jest na przykład bez znaczenia, czy odwzorowuje on wymieranie organizmów, czy też znikanie użytkowników języka naturalnego). Zaletą tego typu badania jest możliwość obserwowania zmian w czasie, a model tych zmian działa w sposób bardzo przyspieszony w stosunku do tempa przebiegu zmian, które są modelowane.

Specyficzną odmianą badań numerycznych jest komputerowe modelowanie pracy zespołów komórek nerwowych. Mniej więcej na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych zeszłego wieku porzucono przekonanie o możliwości symulowania w maszynach cyfrowych procesów umysłowych i rozpoczęto próby symulacji procesów mózgowych, a dokładniej modelowania w maszynach cyfrowych działania sieci neuronalnych. Zmieniła się też wtedy terminologia publikacji naukowych. Początkowo syntezę specyficznie pojmowanej psychologii poznawczej i teorii sztucznej inteligencji określano mianem *cognitive science*, teraz doszło do współpracy neurologii i informatyki, co zaczęto oddawać terminem *cognitive neuroscience*. Symulacje oparte na paradygmacie *cognitive science* słabo radziły sobie z zadaniami takimi jak rozpoznawanie przez maszyny obrazów, lepiej do tego nadawał się paradygmat *cognitive neuroscience* i związana z nim teoria rozproszonego i równoległego przetwarzania informacji. Mamy tu do czynienia z komputerowym modelem struktury mózgu, modelem połączeń pomiędzy neuronami i modelem pracy („zapamiętywania" i „uczenia się") tak połączonych ze sobą neuronów. Zakłada się tutaj, że sieci neuronalne (w przypadku komputerów są to sieci „neuropodobne") zawierają neurony nieaktywne (w danym momencie), neurony pobudzające (inne neurony) i neurony hamujące. Poza zmiennością połączeń w talach sieciach może się zmieniać próg pobudzenia określonego neuronu, który zależy od częstości pobudzeń innych neuronów z nim połączonych. Uczenie się takich sieci polega na tworzeniu nowych połączeń, a to, w którym miejscu powstanie (a raczej

uaktywni się) nowe połączenie, zależy od przebiegu pracy neuronów sąsiadujących. Modelowanie działania sieci komputerowych nie jest jedynie zastępczym (bo na modelu) badaniem mózgu. Powstają w ten sposób, na przykład, maszyny zdolne do rozpoznawania i klasyfikowania obrazów lub dźwięków, mogące mieć najrozmaitsze zastosowania praktyczne (sterować procesami produkcji, prowadzić pojazdy etc.).

Sztuczna inteligencja, niezależnie od tego czy oparta jest na paradygmacie *cognitive science* czy paradygmacie *cognitive neuroscience*, stwarza więc narzędzia, których funkcje i skuteczność działania należą do dziedziny faktów surowych. Takie narzędzia będę dalej nazywał *narzędziami*. Poza tym jednak sztuczna inteligencja tworzy pewne działające modele, co do których zakłada się, że są reprezentacjami innych obiektów w świecie, czyli ludzkich umysłów lub mózgów. Są to jednak reprezentacje dość szczególne. Jeżeli namaluję portret Marii, każdy może popatrzeć na Marię i na portret i powiedzieć, czy to, co namalowałem, trafnie odwzorowuje fizyczne cechy Marii. Mogę przedstawić w postaci tekstu pisanego to, jak Maria gotuje pierogi z wiśniami. Ktoś, kto obserwował kucharzenie Marii, może mi, na przykład, zwrócić uwagę, iż w moim tekście nie wspomniałem o czynności drylowania wiśni. W obu wypadkach można ocenić podobieństwo „reprezentowanego" i „reprezentującego", czy adekwatność reprezentacji. Niczego takiego nie możemy uczynić w przypadku komputerowych symulacji ludzkich procesów poznawczych czy procesów mózgowych. W tym wypadku wprawdzie wiemy wszystko o „reprezentującym", czyli wiemy jak zbudowany jest komputer i według jakich programów działa, jednak nie wiemy niemal niczego o „reprezentowanym", czyli o ludzkim mózgu lub umyśle. Zakłada się oczywiście, że dowiadujemy się czegoś, jeśli działanie modelu daje rezultaty podobne do działania mózgu. W paradygmacie *cognitive neuroscience* modeluje się sieci składające się z kilkudziesięciu do kilku tysięcy neuronów (jednostek neuropodobnych), z których każdy połączony jest z kilkoma innymi neuronami. Tymczasem liczba neuronów mózgu ludzkiego szacowana jest na mniej więcej 10^{10}, z których każdy może mieć około 10^4 połączeń. Są to nieporównywalne złożoności, nie ma w tej chwili i nie będzie komputera, który mogły w całości modelować tak złożony układ połączeń i jego zmiany. Pomimo tego ewidentnego niepodobieństwa badania nad sieciami neuropodobnymi inspirują rozważania filozofów i psychologów umysłu. Z tego punktu widzenia to, co tworzy teoria i praktyka sztucznej inteligencji jest nie tyle reprezentacją, co narzędziem innego typu niż wspomniane wyżej *narzędzie* , narzędziem mającym heurystyczną użyteczność dla snucia teorii działania ludzkiego umysłu, snucia rozważań w zakresie psychologii procesów poznawczych czy planowania badań. Jest to narzędzie, którego funkcje i skuteczność działania należą do dziedziny faktów instytucjonal-

nych i oddziaływań komunikacyjno symbolicznych, będę ten rodzaj narzędzi nazywał *narzędziami.*

4. Współczesna psychologia poznawcza i tworzone w jej ramach narzędzia. W ramach współczesnej psychologii procesów poznawczych, którą określa się niezbyt zręcznie mianem psychologii poznawczej, powstało wiele wytworów (teorii, programów badawczych, pojedynczych badań, konkretnych publikacji), które najtrafniej można określić mianem *narzędzi.*

Na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych popularne były teorie tak zwanej pamięci semantycznej zakładające, że jest ona systemem hierarchicznie zorganizowanych pojęć, na każdym poziomie tej hierarchii reprezentowane są inne cechy desygnatów. Jeżeli mamy do czynienia, na przykład, z pojęciem kanarka, to na poziomie „kanarek" zapisane w pamięci jest, że kanarki są żółte i śpiewają, dopiero na poziomie następnym (wyższym w hierarchii), czyli na poziomie „ptak" zapisane jest, np. że ptaki mają pióra, zaś na kolejnym poziomie, poziomie „zwierzęta", zapisane jest, między innymi, że zwierzęta mają skórę. Ten model pamięci przedstawili po raz pierwszy Collins i Quillian w 1969 roku[15] i od tego czasu jest on cytowany we wszystkich niemal podręcznikach psychologii poznawczej, z reguły w identycznej graficznie wersji i z zachowaniem cech oryginału[16]. Zawsze przedstawia się pojęcia: kanarka, strusia, rekina i łososia, oraz (na wyższym poziomie) ptaka i ryby, a dalej zwierzęcia. Zawsze pomija się (trudno powiedzieć dlaczego) pojęcie kręgowca. Zawsze pojęcie zwierzęcia ma przykładowo wymieniane 4 cechy, zaś pojęcie rekina 2, a łososia 3 cechy. Z reguły też cytuje się ten sam przedstawiony w oryginale[17] fragment badań, interpretując ich wyniki jako empiryczne potwierdzenie omawianej tu teorii pamięci semantycznej. Eksperymenty polegały na tym, że osoby badane oceniały prawdziwość zdań, takich jak: „Kanarek może śpiewać", „kanarek może latać", „kanarek ma skórę", przy czym mierzono czas potrzebny na ocenę prawdziwości zdania. Czasy te wynosiły odpowiednio: ok. 1,3 sek., 1,38 sek., 1,46 sek. Teoria zakładała, że „wydobywanie informacji z magazynu pamięci" (mówiąc po prostu przypominanie sobie czegoś) polega na „przeszukiwaniu" zawartych w niej „zapisów". Przy czym „przeszukiwanie" musi odbywać się kolejno: najpierw odbywa się na poziomie: „kanarek" , a tam jest zapis: „może śpiewać", potem przebiega na poziomie: „ptak", a tu jest zapis:

[15] A. N. Collins , M. R. Quillian: *Retrieval time for semantic memory.* "Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior" 8, 1969, s. 240-248.

[16] Np. P. H. Lindsay, D. A. Norman: *Procesy przetwarzania informacji u człowieka.* Warszawa 1984; D. V. Hovard: *Cognitive Psychology*. Macmillan, London 1983; R. J. Sternberg: *Cognitive Psychology.* Harcourt, London 1999.

[17] A. N. Collins, M. R. Quillian: *Retrieval lime for semantic memory*.

„może latać", dalej odbywa się na poziomie: „zwierzę"[18], gdzie można odnaleźć zapis: „ma skórę". Wynikałoby z tego, że „przeszukanie" jednego poziomu pamięci zajmuje średnio około 0,8 sek. Przedstawione wyniki badań można traktować jako potwierdzenie teorii, pod warunkiem przyjęcia szeregu związanych z nią założeń. Zakłada się tu (nie podaje się żadnych dodatkowych teoretycznych ani empirycznych argumentów przemawiających za przyjęciem tych założeń), że ocena zdań nie jest oparta na przypominaniu sobie obrazów percepcyjnych, lecz na przypominaniu sobie abstrakcyjnych pojęć, że nie można „przeskakiwać poziomów", oraz że proces „przeszukiwania" ma zawsze to samo tempo etc. Jeśli natomiast tych założeń się nie przyjmie, wyniki badań można interpretować na szereg innych sposobów. Najprostsza interpretacja jest oczywiście taka, że ocena prawdziwości wspomnianych zdań zależy od doświadczeń osób badanych z kanarkami. Każdemu często zdarzało się słyszeć śpiewające kanarki, rzadko widział natomiast kanarki latające (bo trzyma się je w małych klatkach), prawie nikt nie widział ich skóry (bo ta jest przykryta piórami).

Najważniejsze i najdziwniejsze jest jednak to, że ten wielokrotnie i niezmiennie przedstawiany w publikacjach graficzny model pamięci semantycznej przesłania swoje odniesienie (czyli zjawiska i procesy psychiczne, które ma modelować). Zarówno sposób pisania o pamięci semantycznej, jak i sposób planowania badań tego zjawiska sugerują, że uczeni mają problemy z odróżnianiem cech modelu od cech tego, co jest modelowane. Co to właściwie znaczy „węzeł" albo „poziom" w „pamięci semantycznej"?, dlaczego „zapis" w pamięci semantycznej ma mieć takie cechy, jak napis na kartce papieru?, co to jest „odległość" pomiędzy „pojęciami" albo „zapisami"?, dlaczego ma ona takie cechy, jak odległość pomiędzy punktami kartki papieru?[19].

W literaturze przedstawiono wiele badań, których wyniki zupełnie nie dadzą się uzgodnić z przedstawionym tu, ani żadnym podobnym, modelem pamięci semantycznej. W badaniach, jakie wykonano w 1974 roku[20] okazało się, że średni czas oceny prawdziwości zdania „Szympans to przedstawiciel

[18] Zakłada się, tak przynajmniej sugerują ilustracje, że w procesie przypominania każdej osoby badanej konsekwentnie pomijany jest poziom „kręgowiec".

[19] Innym przykładem nieprzeźroczystych dla znaczenia teorii są teorie skryptów albo schematów poznawczych. Mamy ponoć w głowach (za: Jerzy Trzebiński: Rola schematów poznawczych w zachowaniach społecznych, w: Maria Lewicka [red.]: *Psychologia spostrzegania społecznego.* Warszawa 1985) skrypty składające się ze „scen", „aktorów", „typowych obiektów" etc. W skrypcie „restauracja" „sceną" jest, na przykład, zamawianie jedzenia, a „aktorami" oczywiście kelner i gość. Warto tu dodać, że, po pierwsze, uważa się, że empirycznie i psychologicznie istniejące schematy mają taką budowę jak ich podręcznikowy opis, po drugie zaś, sama koncepcja schematów pochodzi od prób komputerowego modelowania wiedzy, w tym wypadku cechy ludzkiego umysłu mieszają się z cechami komputerowych programów. Tak czy inaczej słabo odróżnia się reprezentowane i reprezentujące.

[20] E. E. Smith, E. J. Shoben, L. J. Rips: *Structure and process in semantic memory: afeatural model for semantic decisions.* "Psychological Review, 1974, vol. 81, nr 3, s. 214-241.

zwierząt", wynosił ok. 1,0 sek., a ocena zdania „Szympans to przedstawiciel naczelnych", zabierała ok. 1,2 sek. Autorzy polemizują z interpretacją innego fragmentu badań Collinsa i Quilliana, gdzie uzyskano całkiem odwrotne zależności, mianowicie, ocena prawdziwości zdania „Kanarek jest ptakiem" zabierała około 1,18 sek., a ocena zdania „Kanarek to zwierzę" -1,24 sek.

Gdybyśmy modele pamięci semantycznej traktowali tak dosłownie, jak ich autorzy, musielibyśmy powiedzieć, że „odległość" pomiędzy pojęciem „ptaki" i „zwierzęta" wynosi 0,06 sek., a „odległość" pomiędzy pojęciami „naczelne" i „zwierzęta" wynosi minus 0,20 sek. Nikt jednak nie jest w stanie odpowiedzieć na pytanie, co to jest ujemna odległość w metryce przestrzeni pamięci semantycznej, a tym bardziej na pytanie, dlaczego pamięć miałaby mieć charakter przestrzenny?

Prawdziwym jednak mistrzem tworzenia nieprzezroczystych modeli pamięci jest wielokrotnie cytowany w literaturze psychologicznej Allan Baddeley[21], który wymyślił, że jednym z elementów pamięci przemijającej jest tak zwany notes wizualny (*yisuo-spatial sketch pad*), zaś dowodem na jego istnienie ma być eksperyment, w którym ludzie wyobrażali sobie umieszczanie przedmiotów na matrycy 4X4, i jednocześnie mieli zapamiętywać albo „zdania przestrzenne" typu: „W początkowym kwadracie umieść 1",„W następnym kwadracie po prawej umieść 2", „W następnym kwadracie na górze umieść 3", albo „zdania bezsensowne", jak: „W początkowym kwadracie umieść 1 ", „W następnym kwadracie po szybkim umieść 2", „W następnym kwadracie po dobrym umieść 3". Badani popełniali więcej błędów przy odtwarzaniu z pamięci zdań drugiego typu (czyli „bezsensownych") niż w przypadku zdań „przestrzennych"[22]. Wydaje mi się, że nie warto komentować przedstawionej przez Baddeleya (i często cytowanej z aprobatą) teorii, a tym bardziej rozwodzić się nad bezsensownością takiej jej empirycznej weryfikacji.

Od przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych uwaga psychologów poznawczych (tak określają samych siebie) koncentruje się na pomyśle Eleonor Rosch, która założyła, że podstawowe reprezentacje ludzkiego umysłu nie są pojęciami w znaczeniu ścisłym (od tego czasu pojęcia właściwe nazywa się „pojęciami matrycowymi"), ale są tak zwane pojęcia naturalne. „Pojęcia naturalne", zgodnie z teorią mają inne cechy niż pojęcia po prostu. Są one na przykład reprezantacjami obiektów uporządkowanych ze względu na ich typowość. W jednym z eksperymentów weryfikujących teorię[23] pytano osoby badane, jak bardzo dany „egzemplarz" (co w przybliżeniu

[21] A. D. Badeley: *Working Memory*. Oxford University Press, Oxford 1986.

[22] Badania te cytowane są w wielu podręcznikach, np.: J. R. Anderson: *Uczenie się i pamięć*. Warszawa 1998, s. 202, jako przykład osiągnięć psychologii poznawczej.

[23] E. Rosch: *Cognitive representations of semantic categories.* "Journal of Experimental Psychology: General", 1975,104, s. 192-233.

odpowiada desygnatowi „pojęcia”) reprezentuje ideę lub obraz wywołany przez nazwę ’’pojęcia” i kazano ten stopień „reprezentowania” oceniać na siedmiopunktowej skali. Okazało się, że w USA pojęcie ptaka najlepiej reprezentuje drozd (1,1 punktu), gorzej kura (3,8 punktu), ale też całkiem nieźle pojęcie ptaka reprezentuje nietoperz (5,8 punktu, na 7 możliwych, świadczących o możliwie najmniejszej „typowości”)[24].

Warunki eksperymentu zmuszały więc osoby badane (a tymi są z reguły studenci psychologii) do porzucenia myślenia pojęciowego na rzecz myślenia metaforyczno-metonimicznego. Wiadomo z innych badań psychologicznych, że posłuszeństwo osób badanych dla autorytetu eksperymentatora prowadzić może nawet do przekraczaniem norm etycznych[25]. Dlaczego w tym wypadku osoby badane miałyby się wzbraniać przed porzuceniem myślenie pojęciowego na rzecz myślenia metonimiczno-skojarzeniowego? Z takich badań wyciągano jednak wniosek, że myślenie pojęciowe, jeśli już może wystąpić, jest rzadkością. Inaczej mówiąc, kazano osobom badanym myśleć nielogicznie, co miało być dowodem na to, że nielogiczne myślenie jest powszechne i naturalne. (Ten sposób postępowania jest zresztą rozpowszechniony, na przykład, w psychologii decyzji, dziale psychologii uchodzącym za najbardziej zaawansowany metodologicznie[26]). W innych badaniach[27] pytano, jakie działania można wykonać na desygnatach (w terminologii autorów

[24] J. Trzebiński: *Twórczość a struktura pojęć.* Warszawa 1981, s. 18.

[25] Chodzi o słynne badania, jakie wykonał S. Milgram, nakłaniając osoby badane do karania innych osób szokami elektrycznymi, które, gdyby faktycznie były wysłane, mogłyby zabić człowieka (zob. Ph. G. Zimbardo: *Psychologia.* Warszawa 1999, s. 596).

[26] Na przykład (podaję za: P. Gasparski: *Wpływ doświadczeń na poziom nierealistycznego optymizmu* w *ocenie zagrożeń.* „Studia Psychologiczne”, t. XL, s. 41-60) w badaniach nad „nierealistycznym optymizmem” lub „nierealistycznym pesymizmem”, zmusza się osoby badane do odpowiedzi na pytanie sformułowane mniej więcej w taki sposób: *Ze* statystycznego punktu widzenia możliwość zachorowania na raka piersi wynosi 50%. Jak oceniasz, to w swoim wypadku?”. Ci którzy ocenią możliwość zachorowania na wyższą niż 50% są, zdaniem badaczy, nierealistycznymi pesymistami, natomiast ci, którzy ocenią ją niżej, są nierealistycznymi optymistami. Uczeni zapominają, jak widać, że statystyki dotyczą zbiorowości, a indywidualne oceny opierają się na znajomości pojedynczych przypadków. Osoba, która dba o zdrowie, ma uzasadnione powody by spodziewać się czegoś innego niż osoba, która o zdrowie nie dba, albo wie, że w jej rodzinie zachorowania na raka były częste. To, co wiemy o zbiorowościach, nie tylko może, ale powinno być modyfikowane, gdy wnioskujemy o jednostkach. Tak, jak powyżej, rozumiane pojęcie „nieerelistycznego optymizmu/pesymizmu” jest raczej złym rozumieniem statystyki.

Tu także w sytuacji laboratoryjnej prosi się osoby badane o zrobienie czegoś dziwnego lub nietypowego, a następnie wyciąga wnioski, jakoby to zachowanie miało odzwierciedlać coś powszechnego i występującego poza laboratorium. Także w innych eksperymentach nad myśleniem probabilistycznym badacze zachowują się tak, jakby istniało tylko jedno, bo statystycznie i klasycznie rozumiane, pojęcie prawdopodobieństwa, a intuicje potoczne nie oparte na takim akurat rozumieniu w każdej sytuacji są błędne.

[27] E. Rosch, C. Mervis: *Family resemblances: Studies in the internal structure of categories.* "Cognitive Psychology", 7, s. 573-605.

badań: egzemplarzach kategorii[28]) pojęcia, lub proszono o wymienienie jak największej ilości cech przedmiotów, które można określić nazwą pojęcia. Na tej podstawie także wnoszono o cechach pojęcia, i cechach systemu pojęciowego. Takie badania i wysnuty z nich wniosek są dobrym przykładem ignorancji semiotycznej polegającej na nieodróżnianiu cech desygnatu nazwy i cech pojęcia związanego z nazwą[29]. A wydawałoby się oczywiste, że w pojęciu nie są reprezentowane wszystkie cechy desygnatów, a tym bardziej treść pojęcia nie obejmuje wszelkich możliwych skojarzeń z desygnatem; inaczej mówiąc, badając wszelkie możliwe skojarzenia z desygnatem nazwy badamy konotację, a nie denotację. Nie przeszkadzało to psychologom poznawczym w uznaniu teorii pojęć naturalnych za rewolucję (a tym samym postęp) w psychologu myślenia pojęciowego.

5. Późny Wittgenstein, współczesna psychologia poznawcza i performatywna funkcja naukowych komunikatów. W podręcznikach i innych publikacjach z dziedziny psychologii poznawczej[30] powtarzane jest też uparcie i bezkrytycznie przekonanie, że teoria pojęć naturalnych i związane z nią badania eksperymentalne wspierają tezy późnego Wittgensteina[31]. Cytuje się zawsze wyrwany z kontekstu, i przez to opacznie rozumiany, fragment jego rozważań na temat podobieństw rodzinnych pomiędzy grami językowymi i jakoś nikomu z powtarzających tę tezę nie udało się zajrzeć do *Dociekań filozoficznych* i przeczytać, że są one krytyką **wszelkich** teorii reprezentacji, zaś rozważania o podobieństwach rodzinnych nie dotyczą reprezentacji, lecz gier językowych, a Wittgensteinowską konkluzją jest pogląd, że wypowiedzi językowe są swoistym narzędziem służącym raczej do prowadzenia gier językowych niż reprezentowaniu czegokolwiek.

Trzeba tu jednak stwierdzić, że uwzględniając w rozważaniach na temat związków psychologii poznawczej i teorii Wittgensteina preferowany przez psychologów poznawczych metonimiczny punkt widzenia, można dostrzec interesujące zależności pomiędzy teorią Wittgensteina i praktyką kognitywistyki. Mianowicie błędy metodologiczne jakie popełniają kognitywiści pokazują, że w istocie celem i funkcją tworzonych przez nich teorii nie jest reprezentowanie czegokolwiek, lecz granie w specyficzne gry językowe, których reguły są ustalane przez przedstawicieli nauki instytucjonalnej. Ni-

[28] Terminem „egzemplarz" określa się zarówno przedmiotowe odniesienie nazwy określającej dane pojęcie, jak i część psychicznej reprezentacji związanej z nazwą. Egzemplarzem pojęcia „samochód" w tej teorii jest zarówno jakiś rzeczywisty mercedes jak i jego psychiczna reprezentacja. Podobnie „kategoria" jest nazwą zarówno zbioru przedmiotów, jak i nazwą psychicznej reprezentacji tego zbioru.

[29] Patrz przypis poprzedni.

[30] Np. R. J. Sternberg: *Cognitive Psychology*. Harcourt, London 1999; L. *M. Reeves, K.* Hirsh-Pasek, R. Golinkoff: *Words and meaning: From primitives to complex organization,* w: J. B. Gleason (red.): *Psycholinguistics.* N. B. Rater, Toronto 2002., s. 157-218.

[31] L. Wittgenstein: *Dociekaniafilozoficzne.* Warszawa 2000.

niejszy tekst jest próbą pokazania niektórych reguł naukowych gier językowych.

Wydaje mi się, że do reguł tych należy, między innymi, zasada robienia badań laboratoryjnych i konfrontowania ich wyników z jedną teorią lub co najwyżej dwiema teoriami. Celem takiej konfrontacji jest jednak nie tyle doskonalenie tej lub innej teorii, co falsyfikacja jednej i potwierdzenie przeciwnej. Są to reguły metodologii indukcjonizmu lub dogmatycznego falsyfikacjonizmu[32]. Wskazują one na to, że nie przyjmuje się w tym wypadku neokonwencjonalistycznej (np. proponowanej w tak zwanej metodologii naukowych programów badawczych) zasady teoretycznego pluralizmu, nakazującej traktowanie każdej teorii naukowej jako, co najwyżej, jednostronnego i mocno uproszczonego opisu zjawisk.

Przedstawiłem przykłady teorii i badań z dziedziny kognitywistyki i psychologu poznawczej. Nie sądzę aby były to przykłady odosobnione; są one, przynajmniej w ramach tych dziedzin, typowe i pochodzą z publikacji uznawanych za niezwykle wartościowe.

Jeśli uznamy typowość powyższych przykładów, to możemy powiedzieć, że teorie są tu nie tyle reprezentacjami, co *narzędziami.* Narzędzia te tworzy się po to, by planować badania, wygrywać rywalizację z konkurentami, zdobywać fundusze i stopnie naukowe, rozwiązywać wymyślone przez innych uczonych zagadki (których rozwiązanie jest oczywiście kwestią uznania naukowego środowiska). Zaangażowanie w tego typu „gry naukowe” przesłania nieco sam przedmiot badania i właściwy cel badań naukowych, którym jest nie tyle rozwiązywanie łamigłówek i robienie pomysłowych eksperymentów, co poznawanie rzeczywistości. Wydaje mi się, że nauka instytucjonalna, w niektórych wypadkach przynajmniej, skłania raczej do działania za pomocą języka (najczęściej pisanego języka publikacji naukowych) niż do poznawania badanych zjawisk.

[32] Terminologia za I. Lakatos: *Pisma z filozofii nauk empirycznych.* Warszawa 1995.

iMaiteUMtäi

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 38 2004

MAREK ŁAGOSZ
Uniwersytet Wrocławski

PRZYCZYNOWOŚĆ A „STRZAŁKA" CZASU

1. Wstęp. W rozważaniach nad czasem podaje się zwykle wiele fizykalnych wskaźników ukierunkowania („strzałki") czasu. Należą do nich np.: druga zasada termodynamiki (zasada wzrostu entropii), ukierunkowanie ewolucji wszechświata od Wielkiego Wybuchu do stanu obecnego (ekspansja, rozszerzanie się wszechświata), asymetria („strzałka") promieniowania (obserwowane przez nas fale rozchodzą się koncentrycznie; w naturze nie stwierdzamy zaś procesu odwrotnego: koncentrycznego schodzenia się fal), zasada „niezależności schodzących się wpływów"[1] (własności układów fizycznych są niezależne zanim nie wejdą one w korelację, nie zaczną ze sobą oddziaływać). Problemy związane ze wskazanymi „wyznacznikami" są szeroko dyskutowane w bogatej literaturze przedmiotu[2].

Zakładam, że wszelkie fizykalne „wskaźniki strzałki" mają walor raczej epistemiczny. Ukierunkowanie niektórych procesów fizycznych może być postrzegane jako pozwalające rozpoznać kierunek upływu czasu. Same jednakże procesy (prawidłowości) fizyczne nie tyle konstytuują porządek czasowy („strzałkę"), co są jego „zewnętrznym" przejawem. Porządek ten jest zaś - jak można rzecz ująć - fundowany na poziomie głębszym - ontologicznym. Dlatego też - nawet gdyby uznać zasadniczą symetryczność drugiej zasady termodynamiki, promieniowania czy ewolucji świata (ekspansja-kontrakcja), to i tak nie stanowiłoby to zagrożenia dla koncepcji obiektywnej asymetryczności czasu. Asymetryczność (jednoznaczne ukierunkowanie, „strzałkę") czasu gwarantuje - co próbuję uprawdopodobnić niżej -przede wszystkim specyfika relacji kauzalnej.

2. Problem asymetrii związku przyczynowego. Niektórzy filozofowie współcześni odrzucają ciążące nad tradycją filozoficzną przekonanie o asymetrii między członami stosunku kauzalnego (przyczyna jako coś aktywnego, doskonalszego od skutku, zawierającego „więcej rzeczywistości" niż ten ostatni itd. itp.) i - powołując się na odwracalność praw natury (nomologiczną odwracalność czasu) - uznają, że relacja przyczyna - skutek nie ma jednoznacznie określonego „kierunku", a zatem nie nadaje się do ugruntowa-

[1] H. Price: *Strzałka czasu i punkt Archimedesa. Nowe kontrowersyjne spojrzenie na czas i współczesną fizykę,* tłum. P. Lewiński, Warszawa 1998, s. 141.

[2] Np.: H. Price, op. cit., oraz I. Prigogine, I. Stengers: Z *chaosu ku porządkowi. Nowy dialog człowieka z przyrodą,* tłum. K. Lipszyc. Warszawa 1990.

nia idei czasu anizotropowego[3]. I. Prigogine i I. Stengers np. sugerują - zupełnie niesłusznie, jak to się niżej okaże - utożsamienie odwracalności „trajektorii dynamicznej" z równoważnością przyczyny i skutku[4]. Często wskazuje się też na antrpologiczne źródła przekonania o asymetrii przyczyny i skutku: „asymetria przyczynowa odzwierciedla asymetrię istniejącą w nas samych, a nie w świecie zewnętrznym"[5].

Nie wydaje mi się jednak, aby powyższy pogląd był słuszny. Ze względu na rozproszenie, straty energii (chociażby w postaci ciepła) podczas każdego oddziaływania fizycznego[6] przyczyna (całościowa, a nie częściowa) musi mieć więcej energii („więcej rzeczywistości") niż skutek. I tak np., jeśli chcę podgrzać jakieś ciało do określonej temperatury (taka a taka temperatura jako skutek), to muszę zetknąć go z ciałem o wyższej temperaturze. Wynika to bezpośrednio z drugiej zasady termodynamiki, która, w jednej z wersji klasycznych, głosi niemożliwość - bez wykonania dodatkowej pracy „zewnętrznej" nad układem - przepływu ciepła od ciała o niższej temperaturze do ciała o temperaturze wyższej. W związku z tym sama odwracalność procesów fizycznych nie świadczy bynajmniej o symetryczności relacji kauzalnej. Skutek - właśnie ze względu na wspomnianą wyżej stratę energii - nie może być przyczyną swojej przyczyny. Weźmy taki oto *quasi*-odwracalny proces: bardzo powolne sprężanie powietrza w cylindrycznym naczyniu z tłokiem. Przyczyną sprężania powietrza (wzrostu ciśnienia, temperatury itp. itd.) od wyjściowego stanu *A* do stanu *B* (skutek) będzie wywieranie nacisku na tłok (przy czym przyrost siły ma być minimalny o pewną wielkość różniczkowalną[7]). Jeśli teraz w punkcie (stanie) *B* zwolnimy nacisk to - teoretycznie - dokona się proces odwrotny: układ przejdzie przez wszystkie fazy równowagi termodynamicznej, przez jakie przechodził w procesie wyjściowym (sprężanie), tyle tylko że w kierunku odwrotnym, i dojdzie do stanu wyjściowego *A*. „Odwracalność" niektórych procesów nie oznacza jednakże symetryczności relacji kauzalnej. Widać to z podanego wyżej przykładu.

[3] H. Price, op. cit., s. 158-192.

[4] I. Prigogine, I. Stengers, op. cit, s. 73.

[5] Tamże, s. 192.

[6] Przez związek przyczynowo-skutkowy rozumiem tutaj oddziaływanie jednych układów fizycznych na drugie, polegające na przepływie energii między nimi. Nie biorę tutaj pod uwagę przyczynowości rozumianej nomologicznie: przyczyną danego zjawiska (zdarzenia) jest prawidłowość opisana w odpowiednim prawie fizycznym. Z proponowanym tu ujęciem przyczynowości polemizuje Jan Łukasiewicz w swojej *Analizie i konstrukcji pojęcia przyczyny*.

[7] Aby proces był odwracalny musi teoretycznie zachodzić „nieskończenie powoli" (*Słownik fizyczny*, red. J. Kuryłowicz, E. Puchalska, F. Sawicka, A. Senatorski. Warszawa 1992, s. 263). Układ musi znajdować się w stanie permanentnej równowagi termodynamicznej W rzeczywistości zatem wszystkie procesy są nieodwracalne. Chociaż pojęcie procesu odwracalnego ma charakter idealizacyjny, to - przeprowadzając szczególnego rodzaju doświadczenia - można zbliżyć się jednak „dowolnie blisko" do procesu odwracalnego.

Bezpośrednią przyczyną i skutkiem w procesie wyjściowym nie są bowiem - odpowiednio - stan A i stan *B* układu, ale nacisk na tłok i stan *B* układu. W procesie odwrotnym zaś zwolnienie nacisku i stan *A* układu.

Trudno też się zgodzić z tezą Ilya Prigogine i Isabelle Stengers o „równoważności" między przyczyną a skutkiem, którą wspomniani autorzy wysuwają m.in. na podstawie tego, że w wahadle „energia kinetyczna i energia potencjalna nieustannie przemieniają się jedna w drugą"[8]. Inną fizyczną przesłanką krytykowanej tezy jest w opinii tych autorów możliwość odtwarzania przez poruszający się układ fizyczny energii potencjalnej, którą utracił on spadając (lub poruszając się w dół po równi pochyłej)[9]. Otóż wydaje się, że w tym wypadku takiej czy innej postaci energii nie można uważać za przyczynę lub skutek. Przyczyną jest raczej to, co energii dostarcza. W przypadku ciała toczącego się po równi pochyłej jest to oddziaływanie układu, które umożliwiło umieszczenie ciała na górze, nadając mu właśnie odpowiednią energię potencjalną. Co innego zatem kwestia zachowania energii (np. równoważenie zmiany energii potencjalnej przez całkowitą zmianę energii kinetycznej), a co innego symetria („równoważność") między przyczyną a skutkiem.

Ważnego argumentu za asymetrią relacji przyczynowej dostarcza - jak sądzę - szczególna teoria względności. Jak wiadomo, w teorii tej uznaję się względność m.in. przedziałów przestrzennych i czasowych[10]. Chociaż czas i przestrzeń wzięte z osobna nie są niezmiennikami STW, to stałość prędkości światła[11] umożliwia wprowadzenie innego relatywistycznego niezmiennika - interwału przestrzenno-czasowego. Pojęcie interwału przestrzenno-czasowego wyznacza „odległość" między zdarzeniami. Weźmy pod uwagę dwa zdarzenia zachodzące w różnych punktach przestrzeni. W chwili, gdy odpowiednie zdarzenie zachodzi jednym punkcie, wysyłamy z niego sygnał świetlny. Możliwe są teraz trzy rozwiązania: a/ sygnał dobiega do drugiego punktu po zajściu w nim branego pod uwagę zdarzenia (interwał typu przestrzennego), b/ sygnał dobiega do drugiego punktu dokładnie w tej chwili, gdy zachodzi w nim odpowiednie zdarzenie (interwał typu zerowego), c/ sygnał dobiega do drugiego punktu, zanim w nim zajdzie zdarzenie (interwał typu czasowego)[12]. Jak łatwo widzieć, jedno zdarzenie może stać się przyczyną drugiego wtedy, gdy dzieli je interwał czasopodobny (czy może być on także

[8] I. Prigogine, I. Stengers: Z *chaosu ku porządkowi...*, op. cit, s. 83.

[9] Tamże, s. 82-83.

[10] Oczywiście „względny" w fizyce relatywistycznej nie znaczy bynajmniej subiektywny czy nierzeczywisty. Nie chodzi tu bowiem o obserwatora i jego punkt widzenia, ale o pewien obiektywny układ („ciało") odniesienia. Wzrost prędkości powoduje np. dylatację czasu, ale absurdem byłoby twierdzić, że ta ostatnia zależy od obserwatora.

[11] Jedna z dwóch fundamentalnych zasad STW głosi niezależność prędkości światła od ruchu źródła.

[12] G. Naan: *O zasadzie względności w fizyce*, tłum. S. Czarnecki, w: *Zagadnienia filozoficzne teorii względności*. Warszawa 1954, s. 40.

równy zeru - ?). Ponieważ charakter interwału nie zależy od wyboru układu odniesienia (jest niezmienniczą cechą samych zdarzeń), w żadnym układzie odniesienia nie możemy zmienić kolejności zdarzeń powiązanych przyczynowo[13].

Wątpliwość co do asymetrycznego charakteru więzi kauzalnej mogłaby się zrodzić w związku z relatywistyczną tezą o istnieniu prędkości granicznej rozchodzenia się sygnałów (oddziaływań) w świecie. Ponieważ - zgodnie z STW - wraz ze wzrostem prędkości układów fizycznych następuje tzw. dylatacja czasu (spowolnienie procesów fizycznych zachodzących wewnątrztych układów), która jest tym większa, im bliżej prędkości światła *c* (prędkość graniczna), często wśród teoretyków rodzi się przypuszczenie, że po przekroczeniu prędkości światła przez dany układ, zachodzące w nim procesy zaczną przebiegać w odwrotnym kierunku, a zatem, że zmieni się też porządek relacji kauzalnych, leżących u podstaw zmienności tego układu.

Chociaż teza o limitacyjnym charakterze prędkości światła znajduje swoje potwierdzenie doświadczalne[14], nie jest wcale wykluczone, że zostanie ona kiedyś sfalsyfikowana. Fizycy już od dawna wspominają o rozmaitych - jak dotąd hipotetycznych - cząstkach szybszych niż fotony (np. tachiony, grawitony). Jako jedną z dwóch głównych zasad-przesłanek STW podaje się zwykle zasadę stałości prędkości światła (niezależności prędkości światła od ruchu źródła)[15]. Prędkość światła jest jednakowa we wszystkich kierunkach i inercjalnych układach odniesienia. Do światła nie stosuje się reguła dodawania prędkości. „Prędkość światła dodana 'po einsteinowsku' do prędkości światła daje prędkość światła"[16]. Wydaje się jednak, że wspomniana zasada nie pociąga za sobą tezy o nieprzekraczalności prędkości światła w naturze. Stałość nie oznacza nieprzekraczalności. Dlatego też nie jest wykluczone istnienie innych „nieaddytywnych" prędkości większych niż c[17]. Można by się tu posłużyć taką „teoriomnogościową" analogią: suma dwóch zbiorów nieskończonych przeliczalnych daje także zbiór nieskończony przeliczalny. Ale oczywiście istnieją także zbiory nieskończone wyższych mocy (zbiór wszystkich liczb rzeczywistych i cała nieskończona hierarchia zbiorów nieskończonych). Stałość prędkości światła nie wyklucza także - jak się zdaje

[13] Tamże, s. 41.

[14] „Doświadczenia wykazują, że prędkość światła w próżni *c* jest wartością graniczną prędkości w przyrodzie" (*Fizyka. Poradnik encyklopedyczny...*, s. 74).

[15] W niektórych ujęciach STW przesłanka ta może stać się wnioskiem teorii (patrz: G. Nagan, tamże, s. 58).

[16] M Heller, M. Lubański, Sz. W. Ślaga: *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki. Wstęp do filozofii przyrody.* Warszawa 1980, s. 220.

[17] Formalna niezgodność istnienia prędkości większych niż *c* ze szczególną teorią względności polegałaby na tym, że w - leżących u podstaw tej teorii - transformacjach Lorenza dla v > *c* pojawiałby się pierwiastek kwadratowy z liczby ujemnej.

- możliwości istnienia innych (niż świetlne) sygnałów rozchodzących się z „nieskończoną" prędkością (momentalnie)[18]. Dopuszczając możliwość występowania w naturze prędkości większych niż *c*, nie rozumiem, dlaczego przekroczenie prędkości „granicznej" *c* miałoby oznaczać odwrócenie porządku zmienności (odwrócenie kolejności czasowej przyczyny i skutku). Rozmaite eksperymenty myślowe, mające pokazywać odwrócenie relacji przyczynowej w przypadkach, gdy założymy prędkości większe niż c, wydają mi się nieco „naciągane"; zresztą ich autorzy najczęściej zdradzają, że nie chodzi tu o jakąś obiektywną zmianę relacji kauzalnej, ale o to, co obserwator może zobaczyć i co może mu się „wydawać", w pewnych układach odniesienia (np. może on zobaczyć, że pocisk trafia w tarczę zanim zostanie wystrzelony, a przeto może mu się wydawać, iż relacja kauzalna uległa odwróceniu)[19]. Ontologicznie rzecz biorąc: nic nie stoi na przeszkodzie, by oddziaływania przyczynowe rozchodziły się szybciej niż światło. Skutek wciąż byłby niewcześniejszy od przyczyny - choć czasem moglibyśmy postrzegać go jako niepóźniejszy. Dlatego też trudno zgodzić mi się z konstatacją: „Istnienie bariery prędkości światła jest niezbędne do tego, by miało sens pojęcie przyczynowości"[20]. Ogólnie zaś mówiąc: można przecież dopuścić efekt dylatacji czasu, który zarówno dla prędkości światła, jak i dla prędkości ją przekraczających wynosi po prostu zero: zmiany w układzie pędzącym z prędkością c albo wyższą po prostu ustają i nie musi tam dochodzić do konwersji zdarzeń.

W związku z powyższymi uwagami wydaje się, że asymetria jest istotną charakterystyką związku kauzalnego, a tym samym odwołanie się do relacji przyczynowo-skutkowej może stanowić dobrą podstawę do ugruntowania pojęcia czasu w aspekcie jego anizotropowości.

[18] W tym kontekście odnotuję tutaj pogląd, który trudno byłoby mi zweryfikować. Otóż J. Terlecki uważa, że - ponieważ „teoria względności może być nienagannie logicznie zbudowana bez einsteinowskiej definicji równoczesności za pomocą sygnałów świetlnych i w ogóle bez jakiegokolwiek uciekania się do elektrodynamiki czy też optyki, a tylko jako uogólnienie mechaniki wielkich prędkości" — „nie mamy prawa uważać, że u podstaw szczególnej teorii względności leży założenie o niemożności sygnalizacji z nieskończoną prędkością" (J. Terlecki: *O sposobie wyłożenia podstaw szczególnej teorii względności*, tłum. J. Bogdanowicz, w: *Zagadnienia filozoficzne teorii względności*. Warszawa 1954, s. 220-221). '

[19] Patrz: P. Davies, *Czas. Niedokończona rewolucja Einsteina*, tłum. L. Pallas. Warszawa 2002, s. 265. Dokładniej, Davies opisuje taką sytuację: pocisk leci do tarczy z prędkością 2c. Obserwator porusza się w tym samym kierunku z prędkością 90% *c*. W sytuacji tej obserwator najpierw zauważy uderzenie pocisku w tarczę, a potem wystrzał. W tym przypadku jednak - jak sądzę - więź kauzalna obiektywnie się nie zmienia. Wciąż pozostaje ona asymetryczna „względem czasu" - tyle tylko, że realizuje się teraz z prędkością 2c.

[20] I. Prigogine, op. cit., s. 314. Konstatacja ta z tego powodu budzi też moje wątpliwości, że uzależnia fundamentalne pojęcie ontologiczne (przyczynowość) od konkretnej teorii fizycznej, co do której „z góry" niejako zachodzić może podejrzenie ograniczonej obowiązywalności.

3. Przyczynowość a następstwo czasowe. Chociaż stanowisko, że przyczynowość zakłada odstęp czasowy pomiędzy przyczyną a skutkiem (przyczyna zawsze jest wcześniejsza od skutku - zasada opóźnionego działania) jest w filozofii dosyć rozpowszechnione, to nie brakuje też i takich myślicieli, według których przyczynowość i następstwo czasowe - to dwie różne sprawy[21]. Bunge np. uważa, że warunkowanie przyczynowe może być rozumiane zarówno jako następstwo, jak i stałe współwystępowanie przyczyny i skutku. Filozof ów w celu utrzymania asymetrii relacji kauzalnej wprowadza pojęcie następstwa egzystencjalnego: „Skutek *E* pojawi się tylko o ile spełnione zostaną warunki oznaczone łącznie przez *C*, lecz niekoniecznie po wystąpieniu *C* (...) przyczyna jest egzystencjalnie pierwotna względem skutku, ale nie musi poprzedzać go w czasie”[2] . Przedstawione powyżej rozumienie relacji kauzalnej sprowadza się do uznania, iż przyczyna jest niepóźniejsza od swego skutku, a skutek niewcześniejszy od swej przyczyny. To zaś nie wystarczy do ugruntowania relacji czasowej, w której dla każdych dwóch momentów (dla każdych dwóch klas zdarzeń równoczesnych) obowiązuje, że albo jeden jest wcześniejszy od drugiego, albo odwrotnie. Czy jednak na pewno jest tak, że przyczynowość dopuszcza więzi momentalne? Przykładem takiej więzi miałoby być np. wywoływanie przez siłę przyspieszenia[23]. Inny analogiczny przykład, jaki się tutaj narzuca, to Wielki Wybuch (przyczyna) i ekspansja świata (zresztą przykłady można by mnożyć). Po pierwsze myślę, że jeśli pewne zdarzenia, stany itp. współwystępują ze sobą, to nie pozostają one w związku kauzalnym, lecz po prostu są zdarzeniami (stanami) towarzyszącymi, dla których łącznie (jako dla skutków) należy szukać przyczyny. Łączy je jakiś inny typ relacji: determinacja funkcjonalna czy strukturalna. Weźmy np. jakieś dwie skorelowane wielkości fizyczne, jak zmniejszanie objętości układu i wzrost gęstości. W tym wypadku proponowałbym, by nie tyle zmniejszanie objętości traktować jako przyczynę wzrostu gęstości, co raczej, aby jednoczesną zmianę obu tych charakterystyk traktować np. jako skutek odpowiedniego ruchu tłoka w naczyniu (jeśli pod uwagę brać np. gaz). Podobnie też przy determinacji strukturalnej (holistycznej) całość (np. cały organizm) trudno uważać za przyczynę takiego a nie innego funkcjonowania części (danego organu). Po drugie, wracając do przykładu z siłą i przyspieszeniem, siła nie jest czymś samoistnym, co może być traktowane jako przyczyna. Za Wilhelmem Ockhamem można by tu przyjąć, że - podobnie jak ruch nie jest czymś innym niż poruszające się ciało - siła nie jest czymś innym niż ciało które ją wywiera (przejawia). Zatem

[21] M. Bunge: *O przyczynowości. Miejsce zasady przyczynowej we współczesnej nauce,* tłum. S. Amsterdamski Warszawa 1968, s. 83.

[22] Tamże., s. 56.

[23] Tamże, s. 84.

przyczyną przyspieszenia pewnego układu fizycznego jest inny układ, który wywiera nań siłę. Podobnie można by powiedzieć, że Wielki Wybuch i ekspansja - to łączne skutki jakiegoś wcześniejszego zdarzenia związanego ze stanem osobliwym materii. Jeśli jednak już uparcie poszukiwać „elementu momentalności" w związku kauzalnym, to rzecz można by ująć tak: działanie przyczyny bezpośredniej (stanowiącej warunek dostateczny skutku) nie jest jednorazowym aktem (jakimś momentalnym zdarzeniem), lecz raczej procesem, którego co najwyżej ostatnia faza może być uważana za równoczesną ze skutkiem (lub lepiej: z pierwszą fazą jego powstawania). Ostatnia faza przyczyny dostatecznej sama jednak przyczyną nie jest; jest ona raczej pewną składową tej pierwszej.

Dalsze wątpliwości co do momentalnych więzi przyczynowych wiążą się z ustaleniami fizyki relatywistycznej, która, negując momentalne oddziaływania, przyjmuje zasadę opóźnionego działania. Konsekwencją tej zasady jest, że istnieją układy nie mogące na siebie oddziaływać, czyli nie mogące być powiązane przyczynowo. Dwa punkty czasoprzestrzeni (zdarzenia), których nie może pokonać najszybszy znany sygnał (sygnał świetlny), nie wchodzą ze sobą w związek przyczynowy. Pozostając przy teorii względności przypomnijmy, że teoria ta dopuszcza odwrócenie porządku czasowego niektórych zdarzeń tylko w bardzo szczególnym sensie: odwrócenie to jest mianowicie możliwe ze względu na rozmaite układy odniesienia (zdarzenie wcześniejsze względem innego zdarzenia w jednym układzie odniesienia może być późniejsze względem tego samego zdarzenia w innym układzie odniesienia), ale tylko w stosunku do takich par zdarzeń, które nie są powiązane ze sobą przyczynowo. Fizyka relatywistyczna nie akceptuje zatem odwracalności czasowej związków przyczynowych (zdarzeń powiązanych fizycznie). Światło nie może dotrzeć do danego punktu zanim zostało wyemitowane[24]. Ze względu na wspomnianą wyżej zasadę opóźnionego działania fizyka relatywistyczna nie dopuszcza nawet równoczesnego wystąpienia przyczyny i skutku. Przy czym nieodwracalność szeregu przyczynowego obowiązuje również w ogólnej teorii względności, która zakłada niezmienniczość (niezależność od wyboru układu odniesienia) praw przyrody (w tym praw przyczynowych)[25].

Chociaż - jak widać z powyższych ustaleń - zasada przyczynowa zakłada zasadę opóźnionego działania (w idei związku przyczynowego zawiera się moment stałego następstwa w czasie), warunkowanie przyczynowe nie może być - jak chcieli tego niektórzy „konsekwentni" empiryści (np. Hume) - sprowadzone do stałego następstwa w czasie stanów jakiegoś układu ma-

[24] Tamże, s. 87-88.

[25] Tamże, s. 89.

terialnego. Krytycy tego poglądu słusznie wskazują, że stany układu jako zespoły własności i relacji, a nie zdarzenia, nie mogą mieć mocy sprawczej (być przyczynami)[26]. W. Krajewski zwraca też uwagę, że można mówić o przyczynie zmiany stanu (pewnego zdarzenia), a nie samego stanu. Ostatecznie wspomniany autor wprowadza osobny - obok m. in. warunkowania przyczynowego, które nie da się do niego sprowadzić - rodzaj warunkowania (determinacji): warunkowanie stanu późniejszego przez stan wcześniejszy[27] .

4. Problem jednoznaczności relacji przyczynowej. Angażując pojęcie związku przyczynowego do rozważań nad ukierunkowaniem czasu, poczyniłem wyżej pewne założenia, które mogą być kontrowersyjne, a zatem domagają się szerszego objaśnienia. Przyjąłem m. in., że - w przeciwieństwie do relacji przyczyna - skutek, która jest jednoznaczna (każdej przyczynie odpowiada dokładnie jeden skutek) - relacja skutek-przyczyna nie jest jednoznaczna (ten sam skutek może zostać wywołany przez wiele różnych przyczyn)[28]. W tym względzie nie zgadzam się z Mario Bunge, który utrzymuje, że jedno-jednoznaczność jest cechą charakterystyczną „prostego" - jak to ujmuje - warunkowania przyczynowego: „każdej wartości C (*causa* - M. Ł.) odpowiada jedna tylko wartość *E* (*effectus* - M. Ł.) i każdej wartości *E* odpowiada jedna tylko wartość C"[29]. Wydaje mi się, że także pod względem jednoznaczności związek kauzalny jest asymetryczny, tj. nie jedno-jednoznaczny, lecz jedno-wieloznaczny we wskazanym wyżej sensie. Ten sposób ujęcia wydaje się zgodny z intuicjami zdroworozsądkowymi: przyczyną bezpośrednią np. pożaru lasu (przy odpowiednich warunkach towarzyszących) może być zarówno niedopałek papierosa, jak i świadomie podłożony ogień czy iskra z elektrowozu. Jeśli jednak na ściółkę padnie iskra, to w odpowiednich (sprzyjających) okolicznościach skutkiem musi być właśnie pożar lasu, a nie co innego. „Formalnym" uzasadnieniem jedno-wieloznaczności związku kauzalnego mogłoby być to, iż przyczyna bezpośrednia (częściowa[30]) stanowi warunek dostateczny zaistnienia ściśle określonego (tego właśnie) skutku, a zatem w określonych warunkach powoduje go nieuchronnie[31].

[26] Tamże, s. 89-93

[27] W. Krajewski: *Szkice filozoficzne. 'Na.tsza.wz* 1963, s. 108-118.

[28] I nie chodzi tutaj bynajmniej o wielość przyczyn uzupełniających się (cząstkowych) jakiegoś zjawiska (które mogą być traktowane łącznie jako jedna przyczyna), ale o przyczyny niezależne.

[29] M. Bunge: *O przyczynowości*..... s. 59.

[30] Są jeszcze warunki towarzyszące, przyczyny pośrednie, które stanówką warunki konieczne zajścia skutku i wraz z przyczyną bezpośrednią stanowią całkowitą przyczynę danego zdarzenia.

[31] A. Schopenhauer w rozprawie *O wolności ludzkiej woli* (tłum. A. Stögbauer. Warszawa 1991) zwraca uwagę, że jeśli pojęcie wolnej woli nie jest puste, to istnieją w świecie zdarzenia (wybory, decyzje, intencje itd. itp.), dla których zajścia wystarczą same tylko warunki konieczne. W momencie bowiem, gdy do koniecznych dołączą się warunki dostateczne skutek (także w sferze mentalnej) następuje z koniecznością i o wolnej woli nie może być mowy.

Trzeba jednak powiedzieć, że nie wszyscy teoretycy akceptują ideę jednoznaczności związku kauzalnego w sensie: każda przyczyna powoduje dokładnie jeden skutek. Leon Koj np. sugeruje, że istnieją takie działania, w których jedna i ta sama przyczyna powoduje wiele skutków[32]. Jako egzemplifikację takiego stanu rzeczy wspomniany autor podaje uderzenie neutronu w jądro uranu, które skutkuje powstaniem bardzo wielu cząstek rozpadowych[33]. Wątpliwość, jaka pojawia się w tym przypadku jest następująca: przecież każdej z cząstek rozpadowych nie można traktować jako skutku. Skutkiem jest - jak należałoby chyba rzecz ująć - zdarzenie polegające właśnie na emisji wielu cząstek rozpadowych.

Z zakładaną przeze mnie jednoznacznością związków kauzalnych jest też - być może - inaczej w „indeterministycznej" (statystycznej) mechanice kwantowej, gdzie można by kwestionować sensowność stosowania pojęcia warunków dostatecznych (rozumianego tak, że tam, gdzie zachodzą warunki dostateczne jakiegoś zdarzenia, to zdarzenie to następuje nieuchronnie) w odniesieniu do mikroświata. Czy kwantowy charakter zmian nie wyklucza istnienia warunków dostatecznych w klasycznym (makroskopowym, ściśle deterministycznym) sensie? Czy istnienie tych ostatnich nie zakłada ciągłości przepływu energii między układami fizycznymi? Przyjmijmy (upraszczając nieco), że warunkiem dostatecznym świecenia żarówki jest naciśnięcie klawisza włącznika. Ale sama ta czynność jest jednak procesem ciągłym i sama rozkłada się na szereg warunków koniecznych (przyłożenie palca, naciśnięcie z mniejszą, a stopniowo z coraz większą siłą itd.). Warunek dostateczny jest właściwie trudno uchwytną granicą tego ciągłego przepływu energii. Wydaje się, że tam, gdzie nie ma ciągłości nie może też być mowy o warunku dostatecznym w sensie klasycznym. Skoro istnieje, co zakładamy w mechanice kwantowej, „najmniejszy kwant działania", to można się spodziewać, że energia ta może wywoływać (jednocześnie lub lepiej: z określonym prawdopodobieństwem) rozmaite zmiany układu (skutki), dla wywołania których potrzeba nie więcej energii niż niesie ze sobą elementarny kwant W takim sensie elementarny kwant działania nie może być chyba uważany za przyczynę dostateczną (wywołującą swój skutek nieuchronnie) żadnego z możliwych skutków (efektów pomiaru) z osobna. Jest to problem do dyskusji.

Wracając jednak do makropoziomu: ponieważ - jak przypuściłem wyżej - dana przyczyna (bezpośrednia, tj. będąca warunkiem dostatecznym skutku) powoduje swój skutek jednoznacznie i nieuchronnie, zaistnienie skutku

[32] L. Koj, A. Modrzejewska: *Próbne ujęcie podstaw ewentyzmu,* w: *Studia metafilozoficzne II,* red. A. B. Stępień, J. Wojtysiak. Lublin 2002, s. 390-391. Dokładnie Koj pisze - zamiast o przyczynach i skutkach - o „agensach" i „ewentach", ale ta różnica terminologiczna nie ma w tym wypadku w moim przekonaniu większego znaczenia.

[33] Tamże, s. 391.

można by potraktować jako warunek konieczny uprzedniego zaistnienia przyczyny (przy przyczynowej interpretacji okresu warunkowego będzie to zgodne z rozumieniem logicznym, w którym następnik okresu warunkowego może być rozumiany jako podający warunek konieczny zajścia poprzednika): gdyby nie pojawił się ten oto skutek, nie wystąpiłaby ta a ta całościowa (obejmująca warunki konieczne i dostateczne) przyczyna. Nie znaczy to oczywiście, że gdy pojawia się skutek, to wcześniej musiała wystąpić ta oto przyczyna dostateczna (warunek konieczny wystąpienia skutku może być bowiem dopełniany przez rozmaite warunki dostateczne - przyczyny bezpośrednie).

Nie sądzę zatem, aby - jak ujmuje to Bunge - determinacja przyczynowa różniła się od teleologicznej (różne środki, jeden cel) czy statystycznej (różne mikrostany jeden makrostan) cechą jedno-jednoznaczności. Jeżeli przez skutek rozumieć „ostateczny" (końcowy) stan układu, do którego prowadzi zadziałanie przyczyny, to stosunek przyczynowy może być jedno-wieloznaczny w określonym wyżej sensie[34].

Pewien problem pojawia się, gdy przez skutek rozumieć nie tylko końcowy stan układu, ale także szczególny sposób realizacji tego ostatniego. W tym przypadku wydaje się, że różne przyczyny będą miały zawsze różne skutki (zachowana zatem będzie jedno-jednoznaczność relacji kauzalnej). Las zapalony od iskry będzie płonął inaczej niż w przypadku umyślnie podłożonego ognia. Ponadto, w odmiennych warunkach towarzyszących ta sama przyczyna (częściowa, bezpośrednia) może mieć różne skutki. Przy tych ostatnich założeniach relacja kauzalna byłaby nie jedno-wieloznaczna, ale wielo-jednoznaczna (ta sama przyczyna, wiele możliwych skutków; jeden skutek, dokładnie jedna przyczyna).

Pozostając jednak przy uznanej wyżej jedno-wieloznaczności związku kauzalnego i próbując znaleźć pewne jej odzwierciedlenie w dziedzinie stosunków temporalnych, można przyjąć hipotezę, że asymetria relacji przyczynowej wyraża się w tym, że przeszłość jednoznacznie określa przyszłość (teraźniejszość): czas (bieg świata) nie rozgałęzia się (nierozgałęzioność jako jedna z topologicznych własności czasu). Ponieważ zaś przyszłość (teraźniejszość) nie wpływa na przeszłość, uznanie, że ten sam skutek może mieć wiele przyczyn, nie grozi „rozgałęzieniem" czasu jako swą konsekwencją ontologiczną. „Rozgałęzienie" - jak samo odwrócenie czasu - jest chyba czymś czysto teoretycznym, abstrakcyjnym. Asymetria przyczynowości przekłada się na stosunki temporalne także i w ten sposób, iż przeszłość nie może być zmieniona (banalna to prawda, ale, „co się stało, to się nie odstanie").

[34] W tym względzie stosunek kauzalny przypomina funkcję matematyczną, która jest przyporządkowaniem jednoznacznym (istnieje dokładnie jedna wartość funkcji przy danym argumencie), ale nie jedno-jednoznacznym (funkcja może przybierać tę samą wartość od różnych argumentów).

W stosunku do pewnego zdarzenia Z, które zaszło w minionym czasie t_1 trudno byłoby utrzymywać po upływie pewnego czasu, że nie zaszło ono w t_1. Na poziomie epistemologicznym można by to ująć tak: prawda historyczna jest wieczna (chociaż oczywiście nie-odwieczna). Przyszłość z kolei podlega naszemu wpływowi: możemy uniemożliwić przyszłe zdarzenia, zapobiec im. Jest to możliwe nawet wtedy, gdy stoimy na stanowisku determinizmu, zgodnie z którym przyczyny wywołują swoje skutki w sposób jednoznaczny. Determinizm nie musi być bowiem fatalizmem, tj. głosząc jednoznaczną zależność między przyczyną i skutkiem, nie potrzebuje przyjmować, że nic nie jest w stanie odmienić warunków przyczynujących w ten sposób, że nie pojawi się skutek, który zaszedłby, gdyby warunki te pozostały niezmienione. Determinizm może głosić tylko tyle: jeśli rzeczy będą się miały, jak obecnie, zajdzie to a to, ale nie powinien wykluczać, że coś może wpłynąć na stan obecny. Fatalizm jest stanowiskiem irracjonalnym i trudnym do utrzymania[35]. Można powiedzieć, że zdarzenia przyszłe są „kontyngentne"[36]. Jeśli twierdzę, że jutro zajdzie *A*, to dziś twierdzenie to nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe (chyba że warunkowo: jeśli utrzymają się takie a takie warunki, to jutro zajdzie A), gdyż - ze względu na możliwość zmiany okoliczności przyczynujących - A może zajść albo nie zajść.

Wracając do własności nierozgałęzioności, jaką tradycyjnie przypisuje się czasowi, wydaje mi się, że harmonizuje ona dobrze z naturą warunkowania przyczynowego, które w zasadniczym sensie też nie może być traktowane jako rozgałęzione. M. Bunge pisze wprawdzie o rozgałęzionym warunkowaniu przyczynowym, przez które rozumie alternatywną wielość przyczyn (lub skutków)[37]; sądzę jednak, że rozgałęzioność ta może być interpretowana jedynie potencjalistycznie, tj. jako *możliwość* spowodowania danego skutku przez różne przyczyny lub - co nie zgadza się już z moim rozumieniem więzi kauzalnej - posiadania różnych skutków przez daną przyczynę (w tych samych warunkach towarzyszących). Tak więc ową „alternatywną" wielość przyczyn (lub skutków) należy rozumieć w sensie alternatywy rozłącznej: zamiast tej przyczyny (skutku) mogłaby być inna (inny), ale nie jest tak, że obie (oba) występują faktycznie w rzeczywistości. Nie można mówić o realnych *różnych* przyczynach (lub skutkach) danego zdarzenia. Można wprawdzie mówić o koniunkcyjnej wielości przyczyn (lub skutków), ale wtedy owe przyczyny (skutki) należy traktować jako cząstkowe i ujmować łącznie. Rozgałęzienie więzi przyczynowej byłoby ontologicznie „niebezpieczne",

[35] Por.: M. Bunge, op. eit., s. 129-136.

[36] „Coś jest kontyngentne wtedy i tylko wtedy, gdy nie jest konieczne i nie jest niemożliwe" (J. Lukasiewicz: *Sylogistyka Arystotelesa z punktu widzenia współczesnej logiki formalnej*, tłum. A. Chmielewski Warszawa 1988, s. 208).

[37] M. Bunge, op. cit., s. 158.

gdyby realna wielość *niezależnych* przyczyn powodowała jeden skutek, bądź jedna przyczyna sprawiała realną wielość *niezależnych* skutków (nazwijmy to „silnym rozgałęzieniem przyczynowania"). Dopiero bowiem w tym wypadku zagrożona byłaby „liniowość" relacji przyczynowej, a w konsekwencji - czasu (jeśli za ontologiczny fundament czasu uznać relację przyczynową). Idea „silnego rozgałęzienia" dopuszcza zajście więcej niż jednej z możliwości alternatywnych, a zatem - wielość niezależnych historii pewnego układu (obiektu). Jak słusznie zauważa Bunge uznanie możliwości wielości przyczyn lub skutków sprawia, że obraz łańcucha przyczynowego przestaje być adekwatnym modelem stawania się[38]. Można by to ująć tak, że zmieniający się pod wpływem oddziaływania przyczynowego obiekt *O* byłby - ze względu na powodowaną w nim wielość niezależnych skutków - *O i* nie-*O* zarazem, miałby różne historie. Przy czym chcę podkreślić raz jeszcze, że postulując nierozgałęzioność zależności przyczynowych, nie chcę przeczyć realnej wielokierunkowości oddziaływań przyczynowych. W pewnym bowiem sensie założenie liniowości procesów kauzalnych jest mocną idealizacją (idealizacyjne założenie izolacji poszczególnych szeregów przyczynowych[39]). Można przecież uznać, że świecenie Słońca np. powoduje różne „niezależne" od siebie skutki, jak zjawisko fotosyntezy i parowanie oceanów. Pisząc o nierozgałęzioności, chcę jedynie zwrócić uwagę, że jedna i ta sama przyczyna nie może powodować w danym układzie wielu *wykluczających się* skutków, gdyż wtedy mielibyśmy wielość historii tego układu (rozgałęzienie czasu). Ta sama przyczyna może natomiast powodować - jak widać to na przykładzie ze Słońcem- wielość *dopełniających się* skutków. Na te ostatnie zawsze można jednak spojrzeć z „szerszej" perspektywy i uznać je za skutki cząstkowe: fotosynteza i parowanie oceanów jako skutki cząstkowe oddziaływania przyczynowego Słońca na Ziemię.

5. Przyczynowość a inne formy determinacji Rozważania prowadzone w poprzednich punktach ujawniają, że przyczynowość traktowana jest tu, jeśli nie jako jedyna realna, to w każdym razie jako podstawowa forma determinacji. W literaturze ontologicznej sugeruje się jednak często, że przyczynowość jest tylko jedną z równorzędnych form determinacji w obrębie świata realnego. Wspominany Bunge - poza przyczynowym - wyróżnia także następujące rodzaje determinowania: ilościowe samodeterminowanie, oddziaływanie wzajemne, determinowanie mechaniczne, statystyczne, strukturalne, teleologiczne, dialektyczne[40]. Mam w tym wypadku wątpliwość, czy pewne z wymienionych tu form determinacji nie dadzą się po prostu sprowa-

[38] Tamże, s. 157.

[39] Tamże, s. 158-169.

[40] M. Bunge, tamże, s. 30-31.

dzić do determinacji przyczynowej, będąc szczególnymi jej przypadkami (np. mam tu na uwadze oddziaływanie wzajemne czy determinowanie mechaniczne). Co do pozostałych innych zaś form determinacji (jak np. determinowanie statystyczne czy teleologiczne) może zajść podejrzenie, że ich rozumienie zawiera wyraźne komponenty podmiotowe, epistemiczne, subiektywne. Spróbujmy przyjrzeć się zatem bliżej rozmaitym formom determinacji nieprzyczynowej pod wzgledęm ich rzekomej zasadniczej odmienności do warunkowania przyczynowego. Ilościowe samodeterminowanie Bunge określa jako „determinowanie następnika przez poprzednik”[41], które ma miejsce w przypadku ciągłego następstwa stanów, różniących się od siebie pod względem ilościowym. Przykład: kolejne położenia poruszającego się swobodnie ciała makroskopowego są determinowane jednoznacznie przez jego położenie i prędkość w każdej kolejnej chwili[42]. W tym wypadku należałoby - jak sądzę - zapytać o przyczynę kolejnego następstwa stanów, bo to właśnie jej odkrycie, a ściślej mówiąc: odkrycie prawa według którego odbywa się dane następstwo, pozwala nam na prognozę bądź postgnozę na podstawie wiedzy o położeniu i prędkości ciała w danej chwili.

Samodeterminacja ilościowa ma, jak się zdaje, charakter epistemiczny (wtórny wobec ontycznego, przyczynowego): wiedza o stanie układu w danej chwili pozwala na określenie zachowania się układu w dowolnej innej chwili. Zresztą wtórność samodeterminacji ilościwej wobec determinacji przyczynowej sugeruje sam Bunge, pisząc: „W niektórych przypadkach (...) ilościowe samodeterminowanie jest rezultatem procesów, które dają się opisać w terminach innych typów determinowania, w szczególności w terminach warunkowania przyczynowego”[43]. Trudno też zrozumieć, dlaczego Bunge wyróżnia oddziaływanie wzajemne jako odrębną kategorię determinowania. Faktem jest, że często krytykuje się jednokierunkowość (asymetrię relacji przyczynowej), zwracając uwagę, że kauzalizm pomija oddziaływania zwrotne[44]. Sądzę jednak, że nie ma tu jakiejś większej niezgodności i kauzalizm daje się dobrze pogodzić z ideą oddziaływania zwrotnego. Oddziaływanie zwrotne wydaje się być szczególnym przypadkiem przyczynowania. Przeciwdziałanie (reakcja) może mieć miejsce tylko wtedy, gdy w pewnym interwale czasowym przyczyna i skutek istnieją równocześnie. To jednak nie zawsze ma jednak miejsce. Poza tym o oddziaływaniu wzajemnym mówi się najczęściej raczej w stosunku do układów fizycznych, a nie w odniesieniu do zdarzeń (właściwych przedmiotów pola relacji przyczynowej). Można powiedzieć, że przyczyną zmian w układzie S_1 jest oddziaływa-

[41] Tamże, s. 30.

[42] Tamże.

[43] Tamże.

[44] Tamże, s. 185-186.

nie układu (pewnych jego elementów, ściślej: pewnych zachodzących w nim zdarzeń) S_2. Zmiany w S_2 mogą być z kolei przyczynowane przez Skutkiem i przyczyną są zmiany (zdarzenia) w układach, a nie same te układy[45]. Akcji jednego układu odpowiada reakcja drugiego. Dynamika newtonowska postuluje wprawdzie nie tylko przeciwdziałanie dla działania, ale ich ilościową równoważność. Nie oznacza to jednak pełnej „identyczności" między przyczyną i skutkiem. Wręcz przeciwnie, trzecia zasada dynamiki mówi wyraźnie o równowartościowych i „równokierunkowych" siłach, które mają przeciwne zwroty. A skoro tak, to skutkiem reakcji nie może być akcja. Jeśli pewne zdarzenie z_1 *w* układzie U_1 powoduje zdarzenie z_2 w jakimś innym układzie U_2, to zdarzenie z_2 wywołuje (może wywołać) jakieś zdarzenie z_3 w układzie U_1, trudno jednak uznać by mogło ono (zdarzenie z_2 (przyczynować z_1 w U_1. Skutek nie powoduje swojej przyczyny; niewątpliwie powoduje jednak - na mocy terzeciej zasady dynamiki - pewne zmiany w oddziałującym nań układzie. Tak więc w idei oddziaływania zwrotnego nie widać nic niezgodnego z założeniami kauzalizmu (w szczególności - z asymetrią relacji przyczynowej), co więcej, trudno jest chyba pojąć oddziaływanie wzajemne inaczej niż jako (niesymetryczną) relację przyczynową.

Można by jeszcze zapytać, jak to jest ze szczególnym rodzajem oddziaływania wzajemnego - ze sprzężeniem zwrotnym. Bunge podaje w tym wypadku przykład tzw. regulatora Watta: zbyt szybki obrót wału maszyny parowej powoduje przesunięcie kuli zamykającej zawór i zmniejszenie prędkości obrotów; kiedy zaś wał obraca sie zbyt wolno, kule otwierają zawór, powodując wzrost szybkości obrotów[46]. Powstaje przypuszczenie, że skutek powoduje swą przyczynę: szybki obrót powoduje zmniejszenie obrotu, a to z kolei przyczynuje szybki obrót. Mimo jednak pozorów asymetrii trzeba widzieć, że układ fizyczny nie jest w tym wypadku izolowany. Ruch kulek i zmiany prędkości obrotu powodowany jest przez dopływ określonej porcji energii z zewnątrz. Z takiej zaś perspektywy trudno obstawać dalej przy symetrii relacji przyczynowej. Sam zresztą Bunge przyznaje: „sprzężenie zwrotne daje się rozłożyć na zbiór asymetrycznych więzi przyczynowych"[47] .

Nie będę tu omawiał wszystkich wymienionych przez Bunge form determinacji pod kątem ich wtórności (sprowadzalności) do determinacji przyczynowej. Podejrzewam jednak, że do podobnych wniosków jak powyższe, doprowadziłaby mnie analiza determinacji statystycznej czy teleologicz-

[45] L. Koj i A. Modrzejewska ujmują zmianę jako działanie, które jest relację trójargumentową między zdarzeniami: jedno zdarzenie oddziałując na drugie zdarzenie daje w rezultacie jakieś trzecie zdarzenie (L. Koj, A. Modrzejewska: *Próbne ujęcie podstaw ewentyzmu,* w: *Studia metafilozoficzne II. Kategorie filozoficzne. Istnienie i sąd,* red. A. B. Stępień, J. Wojtysiak. Lublin 2002, s. 379-380).

[46] M. Bunge, tamże, s. 192-193

[47] Tamże, s. 194.

nej. Przy czym w przypadku tych ostatnich trzeba widzieć wyraźny komponent subiektywny (podmiotowy). Powiem najkrócej, chociaż wiem, że uzasadnienie tych tez wymagałoby bardzo wnikliwej analizy[48]: wyjaśnianie statystyczne (a tym samym założenie, że istnieje specyficzny statystyczny typ determinacji) jest efektem trudności w rozpoznaniu faktycznych czynników przyczynowych mających wpływ na przebieg pewnych zjawisk; jeśli zaś chodzi o determinację teleologiczną, to sądzę najogólniej biorąc że może być ona rozpatrywana jako efekt antropomorfizacji naszego obrazu świata[49].

Na wyróżnioną, ontologicznie pierwszorzędną, funkcję związku przyczynowego można wskazywać także od strony nomologicznej. Prawa naukowe odzwierciedlają obiektywne prawidłowości świata. Tradycyjnemu utożsamieniu prawidłowości z przyczynowością często przeciwstawia się pogląd, zgodnie z którym istnieją także nieprzyczynowe prawa nauki[50]. Trudno się z tym nie zgodzić, biorąc pod uwagę takie prawa, jak: taksonomiczne, morfologiczne, zmian skorelowanych, statystyczne czy zakazy kwantowe. Wydaje się jednak, że prawa te mają w nauce charakter wtórny. Chociaż bowiem nie wszystkie prawa są przyczynowe, to jednak te ostatnie zdają się mieć największą „moc wyjaśniejącą". Sądzę, że „ostatecznym" celem wyjaśniania naukowego jest odpowiedź na pytanie „dlaczego?", zawierająca podanie przyczyny badanego zjawiska. Należy się zgodzić z Bunge, że pierwsze prawo Keplera („planety poruszają się po torach eliptycznych") nie jest prawem przyczynowym[51]. Tyle tylko, że niewiele (lub nic zgoła) ono nie wyjaśnia. Co więcej, samo to prawo domaga się wyjaśnienia, co skutecznie czyni przyczynowa w swej istocie teoria Newtona. Wydaje się zatem, że chociaż istnieją nieprzyczynowe komponenty wiedzy naukowej, to są one w dużej mierze fenomenalistyczne. Prawidłowość przyrody może oczywiście być ujęta nieprzyczynowo, ale jej wyjaśnienie powinno chyba być przyczynowe. Podsumowując ten wątek rozważań: przy ontologicznej analizie pojęcia czasu pomijam inne niż kauzalna formy determinacji, gdyż wydają mi się one wtórne i przeto niezdolne do ugruntowania idei czasu - w tym chociażby sensie, że zmienność, dynamika rzeczywistości wiąże się, jak przypuszczam, ostatecznie z oddziaływaniem przyczynowym.

6. Przyczynowość a ontyczne *novum* **(idea „czasu twórczego").** Ponieważ zmienność jest ontologicznym fundamentem pojęcia czasu, zatrzymaj-

[48] Uwzględniającej przede wszystkim zjawiska zachodzące w skali mikro.

[49] W takim sensie, że działanie celowe można interpretować jako nierozerwalnie związane ze spełnianiem pewnych aktów intencjonalnych (przedstawienia, pragnienia, oczekiwania). Sam fakt zaś, że człowiek dąży do realizacji pewnych celów można próbować tłumaczyć oddziaływaniem przyczynowym na poziomie neurofizjologicznym, a ten ostatni - oddziaływaniem przyczynowym na poziomie genetycznym.

[50] Bunge, tamże, s. 312-321.

[51] Tamże, s. 318.

my się przy jej związku z przyczynowością. Wszelkie dzianie się polega na działaniu jednego zdarzenia na drugie, co skutkuje jakimś zdarzeniem trzecim. Mario Bunge pisze wprost: „Determinizm przyczynowy jest bez wątpienia teorią zmian”[52]. Ten sam autor poddaje jednak w wątpliwość możliwość wytłumaczenia na gruncie kauzalizmu powstawania tego, co nowe w sensie jakościowym, twierdząc, że kauzalizm zdolny jest jedynie do wytłumaczenia novum ilościowego. Zakładając, że przyczynowość jest jednym z ontycznych fundamentów idei czasu, byłaby to sytuacja dość problematyczna, gdyż odróżnienie przeszłości, teraźniejszości i przyszłości[53] - o ile ma sens obiektywny - zdaje się zakładać pojawianie się „w czasie” *novum* jakościowego. Powszechna jest przecież idea historii jako liniowego albo spiralnego ciągu następujących po sobie zmian jakościowych[54].

Odpowiedzialnym za brak autentycznego rozwoju (pojawiania się czegoś nowego) w kauzalizmie miałby być „zewnętrzny” charakter oddziaływania przyczynowego. Przy czym Bunge łączy w tym wypadku kauzalizm z arystotelesowsko-scholastycznym typem ontologii, w której substancja i atrybuty mogą istnieć niezależnie od siebie. Ta pierwsza jest bezjakościowym *ens*, te drugie zaś - platońskimi ideami. Własności nadawane są biernej substancji z zewnątrz. Stosunki substancje-atrybuty są w kauzalizmie przypadkowe: nie wywodzą się ani z natur substancji, ani z natur atrybutów[55]. Wydaje mi się, że nawet tak „archaiczna” ontologia (bezjakościowe substancje i odwieczne atrybuty-idee) nie wyklucza możliwości pojawienia się *novum* w zmienności rzeczywistości. Substancja nabywa przecież pewnych cech wskutek oddziaływania z innymi substancjami, a te nowe cechy (przy czym mogłaby być to nawet tylko zmiana ilościowa) w połączeniu z własnościami wcześniej posiadanymi przez substancję mogą przecież przynieść jakieś zmiany jakościowe. Słowem, nawet odwieczne istnienie wszystkich substancji i atrybutów nie wyklucza nowych połączeń, które jeszcze nie miały

[52] Tamże, s. 246.

[53] Oczywiście istnienia „strzałki” czasu nie należy utożsamiać z tym rozróżnieniem. Problem „strzałki” czasu dotyczy bezpośrednio relacji *wcześniejszy* (*późniejszy*) *od* w zbiorze zdarzeń, a więc serii zdarzeń, którą J. M. E. McTaggart określił mianem serii *B* (patrz np.: M. Hempoliński: *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*. Warszawa 1989, s. 172-173). „Strzałka” czasu istnieje (upływ czasu jest jednokierunkowy), jeśli porządek następstwa czasowego nie daje się odwrócić (relacja *wcześniejszy/późniejszy od* jest asymetryczna w zbiorze wszystkich zdarzeń). Jeśli wziąć pod uwagę rozróżnienie na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, to uznanie „strzałki” jest równoznaczne ze stwierdzeniem, że „czas płynie” (zmiany dokonują się) zawsze od przeszłości poprzez teraźniejszość ku przyszłości.

[54] Rozmaite koncepcje „końca historii” (w sensie braku „jakościowych skoków”) są raczej mało wiarygodne i świadczą chyba o braku wyobraźni ich autorów.

[55] Tamże, s. 247.

[56]

miejsca[57]. Można przyjąć np. założenia atomistów starożytnych: atomy są niepodzielne, niezmienne i wszystkie istnieją odwiecznie, dopuszczając zarazem coraz to nowe jakościowo konfiguracje atomów. Myśl jest tu taka: system (pewna ustrukturyzowana całość) to coś jakościowo odmiennego od jego elementów. Kontynuując ten wątek, chciałbym zapytać, czy powstanie w ewolucji świata życia, a potem świadomości nie odbyło się za sprawą oddziaływań kauzalnych? Wydaje się, że powstawanie nowych związków chemicznych, a w szczególności związków organicznych (np. białek) jest rezultatem oddziaływań kauzalnych. Wiadomo, że powstawanie niektórych związków chemicznych polega na zwiększaniu liczby atomów rozmaitych pierwiastków występujących w danym związku (homologiczne szeregi związków węgla). Czy oddziaływania prowadzące do tego powiększenia nie dadzą się zinterpretować przez pryzmat kauzalizmu? Ogólnie można powiedzieć, że związki chemiczne tworzą się dzięki uwspólnianiu elektronów, które odbywa się poprzez wiązania chemiczne (np. kowalencyjne lub jonowe). Własnością atomów, która umożliwia te wiązania jest tzw. elektroujemność, czyli zdolność do przyciągania elektronów. Można zatem powiedzieć, że nowe związki chemiczne powstają w skutek oddziaływania przyciągającego. Wśród biochemików powszechnie akceptowany jest pogląd o możliwości pierwotnie abiogennego powstania substancji organicznych[58]. "Związki te - pisze A. I. Oparin - mogły powstać w rezultacie reakcji fotochemicznych z udziałem wolnych rodników"[59]. Rekacje fotochemiczne (np. fotosynteza) zachodzą dzięki oddziaływaniu światła, a zatem mogą być ujęte jako efekt determinacji przyczynowej. Oparin konstatuje także, że już w prymitywnych warunkach syntezy termicznej powstają wielocząsteczkowe polipeptydy o strukturze zdolnej do pełnienia ważnych biochemicznych funkcji, jak np. aktywność katalityczna[60]. Za przyczynę można w tym wypadku uważać oddziaływania cieplne.

Dalej: jeśli zgodzimy się z ogólną tezą: „Życie jest to forma istnienia ciał białkowych, której istotnym momentem jest *nieustanna wymiana materii Z otaczającą je przyrodą zewnętrzną*"[61]. to można rozumować tak: skoro

[57] Chyba, że z góry założymy, że „od razu" istnieją wszystkie możliwe połączenia atrybutów w substancjach, co jest, jak sądzę, założeniem zbyt radykalnym, nie mającym oparcia w faktach.

[58] Mówi się także o abiotycznym charakterze procesów wtórnej syntezy związków organicznych, czyli ponownym przekształceniu się produktów biogennych w związki organiczne (A. *I. Oparin - problem powstania życia,* w: *Ontologia. Antologia tekstów filozoficznych,* red. M. Hempoliński. Wrocław, Warszawa, Kraków, s. 436).

[59] Tamże, s. 436. Wolne rodniki to atomy lub grupy atomów, mające niesparowany elektron; są one bardzo aktywne chemicznie.

[60] Tamże, s. 439.

[61] F. Engels: *Anty-Diihring,* w: K. Marks, F. Engels: *Dzieła,* t. 20, Warszawa 1972, s. 633. Wymiana materii zachodzi także między ciałami nieorganicznymi, ale - zdaniem Engelsa - prowadzi ona do ich zniszczenia, podczas gdy dla ciał organicznych jest koniecznym warunkiem ich istnienia (tamże).

oddziaływania zewnętrzne (dające się sprowadzić, jak sądzę, do fizykalnych oddziaływań przyczynowych) warunkują utrzymanie życia, to pewnie są także determinantami zarówno pierwotnej, jak i wtórnej syntezy związków organicznych, a dalej - organizmów. Wydaje się zatem, że witaliści, utrzymujący, iż w istotach żywych zachodzą procesy nie podlegające prawom fizyki i chemii, nie mają racji. Oczywiście nie miał też racji XVII i XVIII-wieczny mechanicyzm. Najogólniej zaś mówiąc: życie nie tyle można zdefiniować substancjalistycznie czy atrybutywistycznie, co raczej funkcjonalnie: można starać się określić, co to znaczy żyć. W określeniach takich wskazuje się zwykle na to, że organizmy mają tendencję do wzrostu i różnicowania sie, przemieniają materię, wiążą i uwalniają energię, reagują na bodźce itd.[62]. Czy nie dzieje się to właśnie za sprawą przyczyn zewnętrznych? Dodajmy jeszcze, że samo stanowisko emergentyzmu w aspekcie życia czy świadomości (występowanie nowych cech w całości w stosunku do części) da się ująć kauzalnie: w zdarzeniu (stanie), będącym efektem oddziaływania jednego zdarzenia na inne pojawia się *novum*.

Ponadto w kontekście przytoczonego wyżej stwierdzenia, że kauzalizm zdolny jest co najwyżej wyjaśnić zmiany ilościowe, warto by - być może - zastanowić się nad dialektyczną ideą ontologiczną: ideą przechodzenia zmian ilościowych w jakościowe[63]. Jeśli rzeczywiście nagromadzenie zmian ilościowych prowadzi niekiedy do jakościowego „skoku", to przyznając oddziaływaniom przyczynowym powodowanie zmian ilościowych, trzeba by chyba uznać, że mogą one sprawiać także jakościowe *novum*.

Często głosi się tezę, że pojawianie się czegoś nowego jest nie do pogodzenia z determinizmem[64]. Przy czym przez determinizm rozumie się założenie o istnieniu stałych i jednoznacznych związków między przedmiotami (rzeczami, stanami, zdarzeniami, własnościami itd.). Istnienie takich związków powoduje, iż wszystko, co ma się zdarzyć, „z góry" jest określone; wszystkie przyszłe zdarzenia są „wpisane" w obecny stan świata. Na poziomie epistemologicznym oznacza to zasadniczą przewidywalność przyszłych zdarzeń. Chociaż sama idea oddziaływania przyczynowego nie zawiera w sobie momentu determinizmu (warunkowanie przyczynowe może być przecież pojęte jako - w pewnych granicach - niestałe i niejednoznaczne), to tzw. zasada przyczynowości („*Zawsze (i tylko), jeśli zachodzi C, zachodzi E, wywołane przez* C"[65]) jest zasadą deterministyczną w powyższym sensie. Sądzę, że nawet jeśli związki przyczynowe potraktujemy w sposób deterministyczny, tj. jako stałe i jednoznaczne przyczynowanie jednych zdarzeń

[62] *Ontologia. Antologia...*, s. 428.

[63] Tamże, s. 132-143.

[64] K. D. Denbigh, op. cit., s. 152.

[65] M. Bunge, tamże, s. 66.

przez inne, to będziemy mogli mówić o pojawianiu się nowego w ewolucji świata. Rozwój rzeczywistości można by bowiem potraktować w tym przypadku jako aktualizację tego, co potencjalne. Czy aktualizacja taka nie jest pojawieniem się *novum*? Załóżmy, że już w początkowych fazach ewolucji materii nieorganicznej konieczne było, że w przyszłości pojawi się życie (życie jako nieuchronny skutek ewolucji materii nieorganicznej). Materii ożywionej nie było jednak przez długi czas, a w pewnym momencie ewolucji świata życie pojawiło się jako *novum* właśnie[66]. Można zatem przyjąć, że brak konieczności nie jest istotnym warunkiem pojawienia się nowego.

W związku z zagadnieniem „twórczości" przyrody (pojawiania się w ewolucji świata stanów jakościowo nowych), rozpatrywanym przez pryzmat założeń deterministycznych, dochodzi często do pomieszania poziomu ontycznego z epistemicznym. Otóż - jak już wskazywałem - zasada determinizmu pociąga za sobą zasadniczą przewidywalność przyszłych stanów świata. W związku z tym łączy się niekiedy tezę o możliwości pojawienia się *novum z* nieprzewidywalnoscią „biegu" zdarzeń w świcie[67]. Myślę jednak, że powinno się unikać tego typu psychologizmu (subiektywizmu, relatywizmu). Jeśli potrafię coś przewidzieć, to pojawienie się tego w rzeczywistości nie będzie dla mnie nowością (nie będzie zaskoczeniem) obiektywnie jednak biorąc będziemy mieli do czynienia z nowością. Poza tym nieprzewidywalność może być skutkiem niedokładnego rozpoznania prawidłowości czy warunków początkowych, a zatem nie może być ujęta jako warunek dostateczny możliwości pojawienia się nowości. Z tego, co powiedziałem wyżej, wynika, że nie jest ona też warunkiem koniecznym.

Rozważania powyższe pokazują - jak sądzę - że przczynowość wcale nie wyklucza nowego[68]. To ostatnie wykluczone jest dopiero na gruncie skrajnej wersji kauzalizmu, która głosi, że *„Nie ma niczego w skutku, czego nie byłoby uprzednio w przyczynie*[69]. Zasada ta w swej „rozsądniejszej" wersji (tj. nie zakładającej równości przyczyny i skutku, lecz to, że skutek zawiera mniej niż przyczyna) zakłada preegzystencję skutków w swych przyczynach. Tak-

[66] Przy czym mogłaby tu powstać wątpliwość, czy przyczynowanie powstania materii organicznej przez wcześniejsze, nieorganiczne fazy ewolucji świata może być w ogóle pojęte w deterministyczny sposób, tj jako stałe i jednoznaczne. Przecież - jak można by utrzymywać - powstanie życia, jeśli ma być istotną nowością, musi być zdarzeniem jednorazowym; stałość i jednoznaczność wiąże się z powtarzalnością. Na ten dylemat można odpowiedzieć tak: z powtarzalnością wiąże się raczej rozpoznanie stałości i jednoznaczności (poziom epistemiczny). Determinizm zaś w odniesieniu do zjawisk jednorazowych można by rozumieć w sposób warunkowy: gdyby kiedykolwiek znów pojawiły się takie a takie warunki (taki a taki stan materii nieorganicznej), to odpowiednie zjawisko (życie) zaistniałoby nieuchronnie.

[67] K. G. Denbigh, op. cit., s. 153.

[68] I o tyle, o ile pojęcie czasu opiera się na zwiazku przyczynowym, nic nie stoi na przeszkodzie, by mówić o czasie „twórczym", o „otwartości" historii.

[69] M. Bunge, tamże, s. 253.

że jednak i w tym wydaniu koncepcja ta nie jest do przyjęcia. Można co najwyżej uznać metaforycznie, że skutek zawarty jest łącznie w substancji (stanie, zdarzeniu) oddziałującej i w substancji podlegającej działaniu, ale bez działania po prostu go nie ma. Jeśli zatem *A* po raz pierwszy w historii wszechświata oddziałuje na *B*, to powstaje coś nowego. Można też przyjąć, że - ponieważ związki przyczynowe obowiązują w stosunku do odpowiednich prawidłowości (związek przyczynowy jest związkiem określonym przez prawo) - nie mogą one prowadzić do wyłaniania się nowych praw, a jedynie nowych własności, zjawisk[70]. Ale to samo można powiedzieć o innych typach determinacji. Można by przypuszczać, że skoro za pojawianie się nowego nie może odpowiadać zewnętrzna determinacja przyczynowa, to *novum* musi się brać z jakiegoś typu determinacji wewnętrznej. Wydaje się jednak, że przemiany wewnętrzne powstają wskutek przyczynowego oddziaływania zewnętrznego lub - przyczynowych oddziaływań między elementami układu. Tak więc przemiany wewnętrzne nie powinny być przeciwstawiane przemianom związanym z oddziaływaniami przyczynowymi.

Podsumowując ten wątek: nie ma raczej powodu, by utrzymywać, że upływ czasu pojętego jako zmienność określona przez relacje przyczynowe nie przynosi nowości. Pojęcie czasu ufundowane na relacji przyczynowej może być ideą czasu twórczego. Dlatego też w odniesieniu do zmienności (czasowości) opartej na oddziaływaniach przyczynowych można powtórzyć za Bergsonem: „Czas jest tworzeniem albo nie jest niczym zupełnie”[71].

[70] Tamże, s. 264.

[71] H. Bergson: *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki. Warszawa 1957, s. 297.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 38 2004

KAROL MILCZAREK
Uniwersytet Warszawski

CZY EMPIRYZM OPARTY JEST NA NIEEMPIRYCZNYCH ZAŁOŻENIACH?

„Możliwe, że istnieją prawdziwe dowody; ale to nie jest pewne. Tak więc dowodzi to tego tylko, że nie jest pewne, aby wszystko było niepewne, na chwałę pirronizmii". *Pascal*

§ 1. Czym jest empiryzm? Wyjaśnię wpierw, aby uniknąć nieporozumień, czym **nie jest** empiryzm. Nie jest on fenomenalizmem, tzn. poglądem głoszącym, iż przedmiotem ludzkiego poznania są wyłącznie jakości zmysłowe, czyli treści umysłowych stanów percepcyjnych: wrażenia dotykowe i zapachowe, słyszane dźwięki, spostrzegane plamy barwne itd. Empiryzmu nie należy mylić z mentalistyczną psychologią i teorią znaczenia, ani utożsamiać z „mitem danych", czyli z tezą o istnieniu czystej, niezapośredniczonej pojęciowo percepcji.

Czym w takim razie jest empiryzm? Czy po wykluczeniu powyższych możliwości pojęcie empiryzmu nieść może jeszcze ze sobą jakąś wartą przekazania treść? Dla niektórych pojęcie to jest wyłącznie zbiorem uciążliwych dogmatów, takich jak dogmat opozycji zdań analitycznych i syntetycznych, dogmat istnienia uniwersalnej, poznawczo uprzywilejowanej bazy naszych przekonań wyrażonej w fenomenalistycznym języku „czystych doznań" czy dogmat opozycji treści empirycznej i schematu pojęciowego[1]. Dogmaty te są w myśl ich poglądów przykładami drastycznych uproszczeń, które bezwiednie popełniamy, gdy uprawiamy filozofię - jedyną rozsądną reakcją jest odrzucenie ich wszystkich. Istnieje jednak, jak sądzę, coś, co uważać można za istotę empiryzmu; coś, co po wykluczeniu stanowisk tradycyjnie i niełusznie utożsamianych z empiryzmem oraz po odrzuceniu wspomnianych dogmatów pozostaje właściwe tylko i wyłącznie empiryzmowi. Jest to przeświadczenie, iż dostępne ludzkiemu umysłowi doświadczenie zmysłowe jest czymś „z zewnątrz sfery rozumu", co ogranicza naszą wolność w tworzeniu przekonań; czymś, co pozwala nam sensownie przypuszczać, iż wytwory naszych zdolności pojęciowych nie są wyłącznie „grą pustych form", lecz że w odpowiednich sytuacjach dotyczą one rzeczywistego świata[2]. Tej właśnie myśli chcę bronić w niniejszych rozważaniach; będę starał się poka-

[1] Zob. D. Davidson: *O schemacie pojęciowym*, przeł. J. Gryz. „Literatura na Świecie", 1991 (5), s. 108.
[2] Zob. J. McDowell: *Mind and World.* Harvard Univ. Press, 1996, roz. 1 *Concepts and Intuition*, passim.

zać, iż istnieje pewna postać empiryzmu - unikająca trudności, które niosą ze sobą wspomniane powyżej „dogmaty” i odporna na zarzuty związane z naturą jej rzekomo nieempirycznych „założeń” (zob. **§ 2**) - która nadal zasługuje na naszą uwagę.

Aby to, co mam na myśli, uczynić bardziej jasnym, dogodniej będzie mi mówić nie o jednym poglądzie opatrzonym nazwą „empiryzm”, lecz o ogólnej zasadzie lub tezie empiryzmu (nazywanej dalej po prostu **TE**), która określa konieczne i wystarczające warunki, które muszą spełnić nasze wytwory poznawcze, jeżeli mają być „dobre” do opisu rzeczywistości i do kierowania naszymi działaniami. Przedmiotowi językowemu, jakim jest ogólna zasada empiryzmu, możemy przypisać pewną określoną formę logiczną. Oto jedna z możliwośc;

$$\mathrm{V}\ \varphi \in \mathit{Sent}\ [\varphi \in \mathrm{W} \leftrightarrow \mathit{Emp}\ (\varphi)]$$

Formy logiczne podstawowych twierdzeń innych, konkurencyjnych względem empiryzmu, teorii poznania można przedstawić w podobny sposób. Powyższy zapis rozumieć będę tak oto: „dla każdego φ należącego do zbioru poprawnie zbudowanych zdań (*Sent*), φ należy do zbioru zdań wyróżnionych ze względu na ich status poznawczy (W) wtedy i tylko wtedy, gdy φ spełnia określone warunki empirystyczne (*Emp* (φ|))". Wpierw wykorzystam tę intepretację do odróżnienia dwóch odmian empiryzmu - mam tu na myśli: (a) empiryzm epistemiczny (który przez „W” rozumie wiedzę podmiotu myślącego, zbiór zdań intersubiektywnie sprawdzalnych); oraz (b) empiryzm semantyczny (dla którego „W” to zbiór zdań poznawczo sensownych, czyli intersubiektywnie komunikowalnych)[3]. Od tego odróżnienia bardziej interesująca jest jednak treść warunków „*Emp* (φ)”. Zauważmy jednak, iż śledząc rozwój np. różnych nurtów empiryzmu logicznego, natrafiamy na niepowodzenia w sformułowaniu takich warunków semantycznych, które **(i)** uznawałyby za poznawczo sensowne te i tylko te zdania, o których jesteśmy intuicyjnie przeświadczeni, iż są poznawczo sensowne; **(ii)** przedstawione by było w jakimś języku sformalizowanym lub *quasi*-sformalizowanym, a więc w takim, który unika nieostrości i niejasności właściwych dla języka naturalnego. Proponowane warunki sensowności były bądź zbyt restrykcyjne, bądź zbyt liberalne, zaś wymóg ścisłej formalizacji okazał się niemożliwy do osiągnięcia[4]. Fakty te budzą dwie wątpliwości: **(a)** czy podanie „adekwatnej” (tzn. spełniającej warunki **(i)** i **(ii))** definicji

[3] M. Przełęcki: *Poza granicami nauki. Z semantyki poznania pozanaukowego.* Warszawa 1996, s. 17-21. Zob. także pojęcia empiryzmu co do racji i empiryzmu co do znaczeń, w: B. Chwedeńczuk: *Przeciwko transempirystom.* „Edukacja Filozoficzna” nr. 36 (2003), s. 63-64.

[4] Zob. A. Jedynak: *Empiryzm i znaczenie.* Warszawa 1998, s. 116-117; oraz C. G. Hempel: *Empirystyczne kryterium znaczenia,* przeł. M. Nowiński, w: B. Stanosz (red.): *Empiryzm współczesny.* Warszawa 1991, s. 121-124.

kryterium "*Emp* (φ))" jest osiągnalne i czy w ogóle cała dyskuja o kryteriach uzasadniania i sensowności ma sens?; oraz **(b)** czy dobraliśmy odpowiednie warunki adekwatności definicji? Sądzę, iż lepiej uzasadniona jest wątpliwość **(b).** Znane nam są dość dobrze pewne metody tworzenia definicji "*Emp* (φ)" spełniających warunki słabsze do (**i**) i (**ii**), nie są to więc metody, które „produkują" definicje „adekwatne", lecz dla moich celów te „nieadekwatne" w zupełności wystarczają. Najprostszy przykład takiej „nieadekwatnej" definicji „*Emp* (φ)" przedstawia się tak oto[5] -„zdanie będące przedmiotem przekonania jest uzasadnione empirycznie wtw, gdy posiada dowód w oparciu o zbiór zdań obserwacyjnych **O** oraz zbiór reguł **R**", gdzie **R** zawiera reguły wnioskowania potrzebne w systemie wiedzy empirycznej: **(i)** reguły przekładu na podstawie postulatów znaczeniowych zdań obserwacyjnych na zdania, w których występują pojęcia teoretyczne; **(ii)** reguły wnioskowania dedukcyjnego (tzn. operacja konsekwencji logicznej); oraz **(iii)** reguły wnioskowania uprawdopodobniającego (np. statystyczna interpretacja aksjomatycznej teorii prawdopodobieństwa[6]), które pozwalają nam przejść od pojęcia „absolutnego" uzasadnienia do pojęcia uzasadnienia częściowego.

Na podstawie powyższego przykładu można więc przypuszczać, iż interesujące nas definicje powinny podawać przynajmniej dwie charakterystyki. Pierwszym niezbędnym elementem treści „*Emp* (φ))" jest wymóg istnienia poznawczej (*resp.* semantycznej, reprezentacyjnej) relacji pomiędzy zbiorem przekonań obserwacyjnych a czymś, co posiada pod pewnym względem zasadniczo inny charakter niż owe przekonania i co nazywać będę czynnikami ekstemalnymi. Każda precyzacja tego pojęcia jest wzbogaceniem **TE** o szczegółowe tezy, np. realizmu lub fenomenalizmu. Podobnie jest z mentalistyczną teorią znaczenia i psychologią oraz z tzw. „mitem danych", czyli z „ideą stanów lub zdarzeń mentalnych bezpośrednio zwróconych w stronę świata"[7] - są to jeszcze dalsze niż fenomenalizm wzbogacenia **TE.** Współcześnie być może najbardziej interesującymi wzbogaceniami **TE** jest rozumienie czynników ekstemalnych w sposób naturalistyczny, tzn. w języku psychologii poznawczej i neurofizjologii percepcji[8]. Dla potrzeb niniej-

[5] Na szczególną uwagę zasługuje również metalogiczna definicja zbioru zdań potwierdzających teorię przedstawiona prez J. Woleńskiego: *O indukcji i indukcjonizmie,* w: tenże: *W stronę logiki.* Kraków 1993, s. 289, oraz definicja „fallibilistycznego fundacjonalizmu" w: R. Audi: *The Foundationalism-Coherentism Controversy,* w: P. Moser (red.): *Empirical Knowledge. Readings in Contemporary Epistemology.* Rowman & Littelfield Publishers, Inc., London 1996, s. 158 - obie definicje mogą zostać tak przekształcone, by wyrażać ogólną zasadę empiryzmu.

[6] H. Mortimer: *Logika indukcji. Wybrane problemy.* Warszawa, 1982, s. 43-44.

[7] J. McDowell, jw., s. xi (*Introduction*).

[8] Zob. P. C. Dodwell: *Podstawowe mechanizmy widzenia,* w: R. L. Gregory, A. M. Colman (red.): *Czucie i percepcja,* przeł. M. Siemiński. Poznań 2002, s. 15-16; R. Jackendoff: *Czym jest pojęcie, że człowiek może je uchwycić?,* przeł. M. Kowalczyk, w: Z. Chlewiński (red.): *Modele umysłu.* Warszawa 1999, s. 131-133.

szych rozważań możemy przyjąć jednak nieco prostsze rozumienie tego pojęcia. Będzie ono najbliższe pochodzącemu z filozofii umysłu pojęciu treści niepojęciowej (ang. *nonconceptual content*), czyli treści pewnej klasy ludzkich i zwierzęcych stanów mentalnych, przede wszystkim stanów percepcyjnych i innych nieświadomych, obliczeniowych stanów umysłowych (o ile te drugie w ogóle istnieją)[9]. Pojęcie czynników ekstemalnych jest z tej perspektywy na tyle ogólne, iż dopuszcza ono nawet możliwość koniecznego pośrednictwa jakichś złożonych dyspozycji mentalnych lub fizycznych podmiotu myślącego w procesie poprawnego rozpoznania tych czynników. Taka możliwość może kojarzyć się z idealizmem, ale jest ona tylko prostą konsekwencją faktu, iż „czynniki ekstemalne" to w pewnym sensie tylko fragment naturalnego przedmiotu, jakim jest szeroko rozumiana ludzka teoria - w przypadku **TE** mam na myśli jakiś rodzaj prostej, nienaukowej teorii oceny przekonań (zob. **§ 4**) Jakiekolwiek przedmioty decydujemy się uważać za czynniki ekstemalne, a więc przede wszystkim nazywać „czynnikami eksternalnym" w naszych rozmowach o tym, co jest uzasadnione i sensowne, będą one nimi wyłącznie *dla nas.*

Jeżeli nie chcemy być „pełnokrwistymi" idealistami, musimy natomiast zdecydowanie obstawać przy twierdzeniu, iż ludzkie prywatne doświadczenie zmysłowe również jest konieczne, by móc dokonać poprawnego rozpoznania rozważanych czynników. Przez „prywatne doświadczenia zmysłowe" rozumiem taką klasę doznań wzrokowych, słuchowych, dotykowych itp., o których pojedynczy człowiek wie (zdaje sobie sprawę), że ich doznaje. Zaś zdaje on sobie z tego sprawę tylko wtedy, gdy znajduje się w takim stanie umysłowym polegającym na odbiorze wrażeń zmysłowych, który jest przekształcalny w klasę prostych zachowań zdaniowych dotyczących tych wrażeń. Do klasy tych zachować zaliczam nie tylko opisy; mogą to być np. odpowiedzi ze zbioru (*Tak, Nie, Nie potrafię powiedzieć*) na odpowiednio postawione pytania. Pojęcie takiego prywatnego doświadczenia nie sprawia nam jeszcze jakichś szczególnych problemów. Używanie go nie prowadzi do żadnego filozoficznego fundamentalizmu. Niebezpieczeństwo to pojawia się dopiero wtedy, gdy zaczynamy żywić naiwne przekonanie, iż owo „prywatne" doświadczenie może być zasadniczo we wszystkich okolicznościach warunkiem wystarczającym poprawnego rozpoznania czynników ekstemalnych. Jeżeli tymczasem zależy nam na wyjaśnieniu faktu, że nasza „kontrola nad tym, co zachodzi w doświadczeniu, ma swoje granice"[10], to musimy uważać podstawy prawomocnej wiedzy (oraz to, co sprawia, iż nasz język jest sensowny) za coś, co jest rozpoznawalne tylko w takich procesach

[9] Ch. Peacocke: *Does perception have a nonconceptual content?* „The Jounal of Philosophy" v. 98, nr 5 (2001), s. 241-242.

[10] J. McDowell, jw., s. 10 (przypis 8).

poznawczych, w których współuczestniczą zarówno dyspozycje podmiotu myślącego, jak i jego prywatne doświadczenie zmysłowe.

Rozważmy teraz zdania nieobserwacyjne, tzn. takie, których wartości logicznej w ogóle nie jesteśmy w stanie ustalić za pomocą doświadczenia zmysłowego. Występują one przypuszczalnie we wszystkich naszych najważniejszych zespołach przekonań - np. taki zbiór przekonań, jak współczesna teoria fizyczna, po prostu musi zawierać potężny komponent teoretyczny, bez niego jest bowiem tworem fikcyjnym (nie istnieją tego rodzaju rzeczywiste teorie) oraz kłopotliwym logicznie (ze względu np. na tzw. twierdzenie Craiga o zastępowaniu terminów). Przekonania nieobserwacyjne uzyskują status poznawczy dzięki istnieniu związków wynikania prowadzących od przekonań obserwacyjnych do nieobserwacyjnych - ogół tych związków nazywać będę metodą empiryczną. Jest ona drugim obok czynników eksternalnych składnikiem treści „*Emp* (φ)". Pozwala ona udzielić odpowiedzi na pytanie „w jaki sposób w naszym systemie przekonań zdania obserwacyjne służą za świadectwa dla zdań nieobserwacyjnych?" Relacja „bycia świadectwem" może być charakteryzowana w różny sposób, powinno się jednak dopuścić możliwość, by poglądy osoby *O* co do tego, które przekonania uważać za bardziej percepcyjne, a które za bardziej teoretyczne, zmieniały się z biegiem czasu, oraz by pewne z tych poglądów za sprawą swojej większej skuteczności we współdziałaniu i w komunikacji międzyludzkiej stawały się bardziej wiarygodne od innych poglądów i tym samym podzielane przez większą ilość osób[11].

Relacja wynikania prowadząca od przekonań obserwacyjnych do nieobserwacyjnych zachodzić może także w drugą stronę, np. wtedy, gdy pewne wyrażenia językowe jesteśmy w stanie poprawnie rozpoznać jako zdania obserwacyjne wtw, gdy są one połączone określonymi związkami wynikania ze zdaniami nieobserwacyjnymi. Empiryzm dopóty może dorzecznie utrzymywać, iż zachodzą takie „odwrócone" relacje (i nie obracając się przy tym w idealizmu), dopóki ich warunkiem koniecznym jest zachodzenie relacji „właściwych". Struktura wiedzy empirycznej - tak samo jak jej podstawy — nie musi być czysta; ale to, w jaki sposób ta struktura „pracuje", musi być odporne na nasze arbitralne pragnienia.

§ 2. Nieempiryczne założenia empiryzmu. Przez „twierdzenie o nieempirycznych założeniach (*resp.* przesłanek) empiryzmu" rozumieć będę następującą konkluzję wnioskowania, którego kolejne kroki mam zamiar w dalszej części tej pracy rozjaśnić: **TE należy do innego niż „*W*" zbioru zdań wyróżnionych ze względu na ich status poznawczy.** Empiryzm jako teoria filozoficzna wymaga uzasadnienia innego rodzaju niż to, którego

[11] Zob. J. Kmita: *Wymykanie się uniwersaliom*. Warszawa 2000, s. 59.

standardy sama ustala. Sądzę, iż coś podobnego ma na myśli np. Ronald Dworkin, gdy wypowiada się o empiryzmie jako o „ogólnej teorii metafizycznej”[12] , czy Hegel, który omawiając filozofię Berkeleya i Hume’a, osądza, iż w przypadku tych autorów empiryzm staje się „ogólną filozofią popularną, filozofią refleksyjną, refleksyjnym empiryzmem, który sam staje się bardziej lub mniej metafizyką, podobnie jak na odwrót owa metafizyka, kiedy rozciąga się na nauki szczegółowe, staje się empiryzmem”[13].

Argument z twierdzenia o nieempirycznych założeniach empiryzmu pochodzi z obszernej klasy zarzutów wysuwanych przeciwko rozmaitym poglądom potocznym i filozoficznym. Wykazują one zarówno to, iż niektóre doktryny uzyskują uzasadnienie dzięki twierdzeniom ze swego własnego punktu widzenia nieuzasadnionym, jak też i takie sytuacje, w których pewne przeświadczenie samo doprowadza do swojego obalenia. Oto jeden przykład z tej klasy: *„Główna metafora relatywizmu pojęciowego, mówiąca o różnych punktach widzenia, ujawnia, jak się wydaje, pewien paradoks. Odmienne punkty widzenia mają sens, ale tylko wówczas, gdy istnieje wspólny uldad współrzędnych, w którym może je umieścić; tymczasem istnienie takiego układu zadaje kłam tezie o zasadniczej nieporównywalności”*[14]. Jest to argument przeciwko tezie o całkowitej nieprzekładalności („nieporówywalności”) dwóch lub więcej schematów pojęciowych, które autor argumentu, Donald Davidson, utożsamia ze zbiorami języków wzajemnie przekładalnych. Uzasadnione wypowiedzenie tezy o wzajemniej całkowitej nieprzekładalności zbioru języków {**Jl,..., Jn**} może nastąpić tylko wtedy, gdy jesteśmy w stanie owe języki porównać, tzn. dokonać ich przekładu na pewnien inny język - na jakiś „metajęzyk” MJ, w którym formułujemy twierdzenia opisujące własności języków {**Jl,..., Jn**}, a więc między innymi ich całkowitą nieprzekładalność. Kłopot tkwi w tym, iż po przekładzie na **MJ** wzajemnie nieprzekładalne języki {**Jl,..., Jn**} staną się wzajemnie przekładalne („za pośrednictwem” **MJ**), co przeczy tezie o ich całkowitej nieprzekładalności.

Większość zarzutów z klasy, z której pochodzi przytoczony powyżej argument Davidsona, uzasadnia się podobną metodą „dwóch kroków”. My skoncentrujemy się wyłącznie na zarzucie wobec **TE**. W ogólnym przypadku pierwszym krokiem jest zawsze uznanie pewnej zasady „metapoznawczej”, w kroku drugim należy zaś wykazać, iż odpowiednie twierdzenie (np. twierdzenie o całkowitej nieprzekładalności, **TE**) nie spełnia kryteriów, które same formułuje. Odpowiednie twierdzenie (będące sednem danego zarzutu) wynika trywialnie z tych dwóch kroków.

[12] R. Dworkin: *Biorąc prawa poważnie*, przeł. T. Kowalski. Warszawa 1998, s. 6.

[13] G. W. F. Hegel: *Wykłady z historii filozofii*, t. III, przeł. Ś. F. Nowicki. Warszawa 2002, s. 430.

[14] D. Davidson, jw., s. 101.

Owa zasada „metapoznawcza" to tzw. **ogólny wymóg metaepistemiczny**[15] . Głosi on, iż racjonalny podmiot myślący powinien chcieć, by wszystkie uznawane przez niego zdania posiadały jeden wyróżniony status poznawczy. Zakazuje on zatem uznawać zdań, których należenie do określonego zbioru zdań wyróżnionych ze względu na ich status poznawczy nie zostało „wpierw" wykazane. Jakie są konsekwencje przyjęcia tego wymogu? Przyjmijmy, iż **TE** jest poprawnie zbudowanym zdaniem. Zgódźmy się ponadto, iż **TE** jest zdaniem uznawanym przez jakiś podmiot myślący. Jeżeli ten podmiot uznaje ogólny wymóg metapistemiczny za obowiązujący, to będzie on chciał także, by **TE** należała do definiowanego przez **TE** zbioru „*W*" - ten właśnie wniosek ma istotne znaczenie dla twierdzenia o nieempirycznych założeniach **TE.**

Czy jakieś racje przemawiają na niekorzyść rozważanego teraz wymogu racjonalności? Przede wszystkim to, iż ludzie nagminnie żywią pewne przekonania, co do których stopnia uzasadnienia w żadnym razie nie mają wyrobionej opinii. Często nie zastanawiają się nawet nad tym, które z ich przekonań są uzasadnione, a które bezzasadne. Prawdziwość tej obserwacji wydaje mi się bezsporna. Tak więc mamy powody, by sądzić, iż ogólny wymóg metaepistemiczny jest normą w rzeczywistości w dużym stopniu nieprzestrzeganą. Czy nie powinniśmy więc, zgodnie z zasadą *desuetudo,* uznać go za wymóg nieważny? Niekoniecznie: można uważać go bowiem za taką zasadę „metapoznawczą", która ma charakter regulatywny. Warunkiem koniecznym nazywania jakichś zasad regulatywnymi jest brak zdeterminowania naszej decyzji, by uznać je za obowiązujące, przez żadne fakty; nic nie dostarcza nam na ich rzecz ani racji *pro,* ani *contra.* Społeczne fakty przestrzegania lub nieprzestrzegania norm, których te zasady są treścią, również nie mają wpływu na ich obowiązywanie. Dzięki idei „regulatywności" unikamy groźby *desuetudo,* lecz jednocześnie wikłamy się w konflikt z tą zasadą „metapoznawczą", która nakazuje brać pod uwagę to, w jakim stopniu normy, które chcemy uznawać za obowiązujące dla nas, są czy też nie są w rzeczywistości przestrzegane - jak ma się instytucjonalny wymiar istnienia normy[16] . Sądzę, iż jest to jedna z tych zasad, do których musimy się stosować, o ile tylko chcemy przetrwać. By móc realizować swoje bardzo szeroko pojęte „interesy" (od ekonomicznych po duchowe), musimy efektywnie reagować na to, jaki jest świat; przekształcać wszelkie nasze przekonania

[15] Zob. też wymóg metaepistemiczny E. Sosy, który nakazuje, by podmiot S „widział samego siebie jako posiadającego jakiś powód" akceptacji danej teorii epistemologicznej czy też tzw. dyrektywa Berkeleya: „Nie uznawaj żadnego zdania dopóty, dopóki nie masz dostatecznych racji, by je uznać!", w: E. Sosa: *Philosophical Scepticism and Epistemic Circurality,* w: P. Moser, jw., s. 310-311; oraz B. Chwedeńczuk: *Przekonania religijne.* Warszawa 200, s. 160.

[16] O. Weinberger: *Law, Institution and Legal Politics.* Kluwer Academic Publishers 1991, s.154-163.

w taki sposób, by jak najskuteczniej wykorzystywać otoczenie do realizacji tych interesów. Zachowania ludzkie to również fragment tego „świata" i „otoczenia". Wątpliwość pozostaje więc: czemu za naszą dyrektywę „metapoznawczą" wybieramy ogólny wymóg metaepistemiczny, właśnie tę zasadę, która się do tego świata tak słabo stosuje?

Ogólny wymóg metaepistemiczny jest więc pod pewnymi względami niezadowalający. Przedstawiony przeze mnie zarzut na pewno nic ostatecznie w jego kwestii nie przesądza. Argument na rzecz twierdzenia o nieempirycznych założeniach empiryzmu należy uznać w takiej sytuacji za argument warunkowy - *jeżeli* racjonalny podmiot będzie uważał ogólny wymóg metaepistemiczny za obowiązujący, to będzie chciał uznać **TE** za uzasadnioną/sensowną poznawczo według kryteriów empirystycznych sformułowanych przez samą **TE**.

Kolejnym krokiem w tym argumencie jest podanie racji dla następującej tezy: **TE nie spełnia warunków empirystycznych.** Jakie to mogą być racje? Pierwsza możliwości to potraktowanie **TE** jako twierdzenia z innego języka w semantycznej hierarchii języków. Odróżnienie różnych poziomów języka przekształca język semantycznie zamknięty w semantycznie otwarty. Tarski w swojej znanej definicji pojęcia prawdy uniknął antynomii kłamcy oraz innych antynomii semantycznych (które „pojawiają się wtedy, gdy uprawiamy teorię stosunków semantycznych przy pomocy pojęć niezrelatywizowanych"[17]) właśnie dzięki odróżnieniu języka przedmiotowego J i metajęzyka **MJ**, w którym to dopiero definiował zbiór zdań prawdziwych. Takie postępowanie w przypadku TE polega na uznaniu jej za zdanie z pewnego języka **MJ**, który jest metajęzykiem wobec języka J, którego zdaniami są elementy *„Sent"*. Zasada gramatyki logicznej „żadne zdanie nie może należeć do języków dwóch różnych stopni"[18] prowadzi nas do wniosku, iż **TE** nie może należeć do zbioru poznawczo wyróżnionych zdań „***W***" ze względu na fakt, iż do „***W***" należą tylko zdania zajmujące inne miejsce w hierarchii języków niż **TE.** W **§ 3** pokazuję związki tej wersji argumentu wykazującego nieempiryczne założenia empiryzmu z pytaniem, czy TE jest zdaniem samoodnoszącym się, oraz oceniam racje skłaniające do wprowadzenia tzw. hierarchii języków.

Drugą przyczyną tego, iż **TE** nie spełnia *„Emp* (φ)" może być to, iż jest ona tezą filozoficzną. Ta wersja argumentu zakłada, iż filozofia nie jest zbiorem rzeczowych problemów, lecz nieskładną zbieraniną swoistych tylko dla niej pytań, niezależnych od innych dziedzin wiedzy - „Filozofia nie jest żadną z nauk. (Słowo «filozofia» musi oznaczać coś ponad naukami, albo

[17] R. Suszko: *Wykłady z logiki formalnej*, cz. I. Warszawa 1965, s. 38.

[18] J. Woleński: *Samozwrotność i odrzucanie.* „Filozofia Nauki" nr. 1, 1993, s. 90.

poniżej ich, nie obok)”[19]. Carnap w podobnym duchu sądzi, iż pytanie o słuszność bądź niesłuszność tezy empiryzmu (tj. zasady weryfikowalności wyrażonej w tzw. „formalnym sposobie mówienia”) jest jednym z tzw. pytań „zewnętrznych” wobec interesujących nas języków i odpowiedź na nie ma nieuchronnie charakter relatywny do danego języka i dlatego też nie jest żadną „prawdziwą” w potocznym sensie, rzeczową odpowiedzią na owo „zewnętrzne” pytanie - na te pytania nie mają bowiem w ogóle takich odpowiedzi[20]. Wspólne dla wszystkich tego typu stanowisk jest przekonanie, iż z **TE** nie mogą wynikać żadne zdania obserwacyjne. **TE** jest niezależna od doświadczenia; nie można jej empirycznie poświadczać. Słuszność tego stanowiska jest przedmiotem mojej uwagi w **§ 4.**

§ 3. Samozwrotność i hierarchia języków. Samozwrotność tezy empiryzmu jest przypuszczalnie najpoważniejszą racją skłaniającą do uznania jej za zdanie metajęzykowe względem tych zdań, na które nakłada ona warunki empirycystyczne. Co mamy jednak na myśli, gdy mówimy, że „empiryzm jest samozwrotny?” W eksplikacji tego zwrotu w zasadzie wystarczy posłużyć się niesformalizowanymi pojęciami semantycznymi, takimi jak np. odniesienie przedmiotowe czy spełnianie. Za zdanie samozwrotne można wtedy uważać zdanie, które (tu wymienię kilka sposobów wyrażenia podobnej treści): odnosi się same do siebie, dotyczy samego siebie, mówi o sobie, że spełnia predykat, z którego jest zbudowane, albo też, jeszcze inaczej, że nazwa tego zdania występuje w zakresie, o którym traktuje owo zdanie. Podkreślmy, iż posiadanie kluczowych pojęć użytych w tym wyliczeniu (odnoszenie się, spełnianie, zakres itd.) wymaga wcześniejszego posiadania pojęcia prawdy. Nie musimy więc korzystać nawet z tych właśnie pojęć, wystarcza nam już samo niesformalizowane pojęcie prawdy - za zdanie samozwrotne możemy uważać wtedy takie zdanie, które jest lub nie jest prawdziwe orzekane o sobie samym[21].

Gdy już posiadamy pewne wyobrażenie o tym, czym jest samozwrotność, możemy zadać pytanie: czemu powinniśmy unikać samozwrotności tezy empiryzmu i widzieć ją jako twierdzenie usytuowane w semantycznej hierarchii języków? Przede wszystkim można twierdzić, iż **TE** w postaci samozwrotnej jest bezsensowna, ponieważ wszystkie zdania samozwrotne są bezsensowne. Przypuszczalnie tę możliwość niektórzy autorzy mają na

[19] L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus,* przeł. B. Wolniewicz. Warszawa 2000, teza nr 4.111.

[20] Mam tu na myśli prace: K. Ajdukiewicz: *Zagadnienie empiryzmu i koncepcja znaczenia,* w: tenże: *Język i poznanie,* t. II. Warszawa 1985, oraz R. Carnap: *Empiricism, Semantics and Ontology,* w: tenże: *Meaning and Neccesity. A Study of Semantics and Modal Logic.* University of Chicago Press, Chicago 1947.

[21] W sprawie semantyki bez odniesienia przedmiotowego zob. artykuły D. Davidsona: *Reality without Reference* oraz *The Inscrutability of Reference* zamieszczone w: tenże: *Inquries into Meaning and Truth.* Clarendon Press, Oxford 1984.

myśli, gdy porównują swoje argumenty z wykorzystaniem zjawiska samozwrotności np. z paradoksem Kłamcy[22]. Nie jest jednak tak, iż wszystkie zdania samozwrotne nieuchronnie prowadzą do pary zdań sprzecznych. Jest również „rzeczą poważnie mylącą [...] traktować wszystkie samozwrotne wypowiedzi jako należące do jednej homogenicznej klasy”[23]. Znanych jest wiele, bynajmniej nie paradoksalnych, choć bezpośrednio i pośrednio odnoszących się twierdzeń, np.:[24]

1. Zdania całkowicie samozwrotne (ang. *totally self-reffering*), np.: **a.** „To zdanie jest fałszy we”; **b. „** Ja jestem zdaniem niedowodliwym”; **c.** „To zdanie przywołuje na myśl George'a W. Busha”; **d.** „Poprzednie zdanie na tej stronie jest bezsensowne”.

2. Zdania częściowo samozwrotne (ang. *partially self-reffering*), np.: **a.** „Istnieje *x* takie, że *x* jest najmniejszą liczbą naturalną, której nie można zdefiniować za pomocą mniej niż 50 słów w języku polskim”; b. „Wszystkie zdania na tej stronie napisane są w języku polskim”; c. „Wszystkie uogólnienia są fałszywe”.

3. Zdania ubocznie samozwrotne (ang. *incidentally self-reffering*), np. „Niektóre z moich wypowiedzi są trafne”.

Zdanie **1a** generuje antynomię Kłamcy. **1b** jest formułą występującą w dowodzie pierwszego twierdzenia Gödla i nie jest antynomialne. Następne zdanie **1c** jest prawdziwe, **1d** jest fałszywe. **2a** to tzw. antynomia definiowalności Berry'ego (która jest odmianą antynomii Richarda). **2b** jest prawdziwe, zaś **2c** fałszywe (zazwyczaj jesteśmy skłonni przyznać każdemu uogólnieniu np. jakiś stopień prawdopodobieństwa). Zdania typu **3** zazwyczaj nie prowadzą do sprzeczności. Zdania samozwrotne mogą być więc zarówno zdaniami „rzetelnymi”, wyposażonymi w wartość logiczną prawdy lub fałszu, jak i zdaniami antynomialnymi. Jak umiejscowić jednak w powyższym podziale **TE** i jak ma się sprawa z niebezpieczeństwem generowania przez nią antynomii? Kierując się wskazówką, iż „zdanie jest częściowo samozwrotne, jeżeli traktuje (*is about*) o pewnej całej klasie wypowiedzi, której samo jest elementem”[25], nie powinniśmy mieć żadnych szczególnych wątpliwości z uznaniem **TE** za samozwrotną w sensie **2.** Prawdziwe trudności przynosi dopiero drugie z sformułowanych powyżej pytań. Nikt chyba jeszcze nie

[22] Zob. np. fragment na stronach 66-65 w książce znanego socjobiologa E. Wilsona pt. *Konsiliencja. Jedność wiedzy*, przeł. J. Mikos. Poznań 2002, dotyczący czegoś, co nazywa on „paradoksem Derridy”.

[23] D. A. Whewell: *Self-Reference and Meaning in a Natural Language*, Bartlett, Suber (red), Self-Reference. Reflections on Reflexivity. Kluwer Academic Publishers, s. 31.

[24] Zob. K. R. Popper: *Samoodnoszenie się a znaczenie w języku potocznym*, w: tenże: *Droga do wiedzy: domysły i refutacje*, przeł. S. Amsterdamski. Warszawa 1999, s. 314; S. Krajewski: W *obronie zdań samozwrotnych.* „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria” nr 2, 1992, s. 127. Podział jest zaczerpnięty z: D. A. Whewell, jw, s. 32-34.

[25] D. A. Whewell, jw., s. 33.

wykazał, iż można przeprowadzić coś w rodzaju klasycznego rozumowania antynomialnego, w którym główną rolę odgry wa **TE**. Nie jesteśmy jednak uprawnieni do wyciągnięcia wniosku, iż **TE** nie zawiera w swoich konsekwencjach pary zdań sprzecznych, np. w rodzaju tych, które pojawiają się w klasycznych antynomiach. Nie posiadamy odpowiednich narzędzi, nie znamy bowiem kryterium, które w zastosowaniu do wszystkich zdań samozwrotnych dokonywałoby ich podziału na anytnomialne i nieantynomialne: „(...) poszukiwanie wewnętrznego kryterium umożliwiającego odsianie - jako bezsensownych lub źle zbudowanych - zdań prowadzących do paradoksu, byłoby bezowocne. [...] Nie ma żadnego syntaktycznego ani semantycznego «sita» do odsiewania zdań «wadliwych» i zatrzymywania «pożądanych»”[26]. Sądzę więc, iż rozsądnie możemy twierdzić tylko tyle: **TE** rozumiana jako zdanie częściowo samozwrotne nie prowadzi *prima facie* do sprzeczności. **TE** może należeć jednak do grupy zdań „ryzykowanych” w sensie Kripke’go, tzn. takich, które „ryzykują obróceniem się w paradoks w skrajnie (i nieoczekiwanie) niesprzyjających okolicznościach empirycznych”[27].

Innym, pokrewnym motywem skłaniającym do uniknięcia samozwrotności **TE** jest fakt, iż nie przestrzega ona zasady błędnego koła (**V.C.P.** - ang. *Vicious Circle Principle*), a więc jest twierdzeniem bezsensownym. **V.C.P.** została wysłowiona przez Bertranda Russella jako teza logiczna - brzmiała ona: wszystkie twierdzenia, które „odnoszą się do jakiejś całości twierdzeń, nigdy nie mogą być tej całości elementami”. W późniejszych sformułowaniach zasada ta nabiera charakteru *quasi*-ontologicznego: np. „Żadna całość nie może zawierać elementów, które zdefiniować można tylko w terminach tej całości”[28]. Zgodnie z **V.C.P.** teza empiryzmu powinna być uznana zatem za bezsensowną. Nie jest jednak jasne, czemu właściwie powinniśmy się stosować do **V.C.P.** Nie jest ona na pewno tezą logiczną w sensie logiki formalnej. Jest raczej czymś, co w spekulatywnej metafizyce nazywano prawdami rozumowymi lub naczelnymi zasadami myślenia - do grupy tej należy np. zasada niesprzeczności, zasada tożsamości, zasada triady dialektycznej czy też zasada racji dostatecznej. Istnieje możliwość dokonania parafraz powyższych zasad metafizycznych na język logiki formalnej; nie jest więc tak, iż np. zasada błędnego koła jest „wewnętrznie” niezrozumiała i nie warto jej rozważać. Istnieją systemy formalne, w których ona obowiązuje - takim systemem jest np. **RTT** (rozgałęziona teoria typów, od ang. *ramfied. theory of types'*). Na ile takie systemy są jednak przydatne i powszech-

[26] S. Kripke: *Zarys pewnej teeorii prawdy.* „Kwartalnik Filozoficzny” t. 29, z. 4 (2001), s. 90-100.

[27] S. Kripke, jw., s. 100.

[28] B. Russel: *Mój rozwój filozoficzny,* przeł. Cz. Znamierowski, H. Krahelska. Warszawa 1971, s. 88; R. Carnap: *Logicystyczne podstawy matematyki,* w: R. Murawski (red.): *Współczesna filozofia matematyki.* Warszawa 2002, s. 54.

ne w swych zastosowaniach w praktyce matematycznej? Test ten dla **RTT** i zasady błędnego koła wypada niekorzystnie. Wiele definicji w naukach formalnych (np. samozwrotne aksjomaty różnych systemów teorii mnogości, jak aksjomat wyróżniania podzbiorów w **ZFC**) przybiera postać niepredykatywną, czyli postać zdań częściowo samozwrotnych. Pomimo tego nie prowadzą one do antynomii[29]. **V.C.P** pokrywa się być może z lokalnie występującymi filozoficznymi intuicjami, lecz gdy spojrzeć na nią poprzez pryzmat standardów obowiązujących we współczesnych praktykach matematyków (np. na teorie, którymi się oni posługują), to wydaje się, iż nie nie ma ona mocy obowiązującej - „można wykazać, iż formalizm matematyki klasycznej nie spełnia zasady błędnego koła [...] traktowałbym to raczej jako dowód fałszywości zasady błędnego koła niż fałszywości matematyki klasycznej”[30]. Dopiero twierdzenie w rodzaju właśnie co przytoczonego wniosku Godła pozwala do pewnego stopnia odeprzeć zarzut **B.**

Sugeruje się czasami, iż **TE** można zozumieć wyłącznie jako tezę „z drugiego poziomu”, czyli jako wypowiedź metajęzykową. Tak naprawdę nie ma jednak żadnych silnych racji na rzecz uniknięcia samozwrotności **TE** - w przypadku używania tego zdania i uprawiania teorii tego zdania wprowadzenie hierarchii języków jest zabiegiem niepotrzebnym. Empiryzm nie jest pod tym względem jakąś wyjątkową teorią - konstruowanie w języku jakiejś teorii zdań mówiących o zdaniach tej teorii (np. wyrażanie własności metamatematycznych arytmetyki Peano w języku arytmetyki Peano dzięki metodzie arytmetyzacii języka, mówienie o modelach teorii mnogości w języku teorii mnogości[31]) jest dopuszczalne i nie grozi antynomiami. Powyższego stanowiska w kwestii samozwrotności **TE** nie należy utożsamiać z poglądem po prostu zarzucającym, iż procedura podziału języka na kolejne poziomy kłóci się z intuicjami powstałymi na gruncie mowy potocznej. Moje argumenty nie są wymierzone przeciwko jakiejkolwiek formalizacji, lecz przeciwko formalizacji „rozwarstwiającej” język w takiej sytuacji teoretycznej, w której tego rodzaju zabieg nie jest w ogóle potrzebny - Tarski w swojej konstrukcji definicji prawdy wskazywał na to, iż odrzucenie możliwości języków zamkniętych jest przede wszystkim ceną, którą trzeba zapłacić, by pozbyć się niebezpieczeństwa antynomii semantycznych[32].

[29] Zob. A. Fraenkel, Y. Bar-Hillel, A. Levy: *Foundations of Set Theory.* North Holland Publishing Company, Amsterdam-London, 1973, s. 193-199; R. Murawski: *Filozofia matematyki. Zarys dziejów.* Warszawa 1995, s. 75-76,176.

[30] K. Gödel: *Logika matematyczna Russella,* w: R. Murawski (red), jw., s. 88.

[31] Zob. K. Wojtowicz: *O pojęciu zobowiązania ontologicznego.* „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria” nr 1 (37), 2001, s. 126.

[32] J. Woleński: *Epistemologia,* t. III: *Prawda i realizm.* Kraków 2003, s. 135-136.

§ 4. Empiryzm poświadczany empirycznie. Zestawmy sposoby patrzenia na tezę empiryzmu:

Empiryzm 1: TE nie należy do żadnej hierarchii języków i nie należy też do „W".

Empiryzm 2: TE należy do hierarchii języków i nie należy do „**W**".

Empiryzm 3: TE nie należy do żadnej hierarchii języków i należy do „***W***".

Empiryzm 1 jest najmniej interesującym z powyższych poglądów - uważać go można bądź za filozofię, która sama siebie obala lub która rezygnuje całkowicie z uzasadnienia, bądź też za odmianę bezrefleksyjnego „nastawienia naturalnego". **Empiryzm 2** to transcendentalizm - jest to właśnie ten pogląd, który narażony jest na zarzut akceptowania nieempirycznych założeń. **Empiryzm 3** to naturalizm, pogląd, który nazywać można patrzeniem na empiryzm jako na teorię poświadczaną empirycznie. Wykorzystuje on zjawisko samozwrotności w celu uzasadnienia swojej głównej tezy procedurami empirycznymi, czyli procedurami wyznaczanymi przez treść owej tezy. Nie jest on jednak stanowiskiem wolnym od trudności. Należy pokazać, iż jest on w ogóle możliwy, czyli odpowiedzieć przynajmniej na następujące dwa pytania:

(a) Jak umiejscowić tezę empiryzmu w całokształcie ludzkiej wiedzy?

(b) Jakie istnieją świadectwa obserwacyjne na rzecz tezy empiryzmu?

Empiryzm 3 jest poglądem naturalistycznym, tzn. uważać go należy za twierdzenie tego samego rodzaju, co inne twierdzenia znajdujące się w korpusie naszej wiedzy zdroworozsądkowej i przyrodniczej, czyli wiedzy „naturalnej", dotyczącej otaczającego nas świata przyrodniczego. Współczesny naturalizm przybiera dwie różniące się od siebie postacie. Wzorcowym przykładem pierwszej z nich jest epistemologia znaturalizowana Quine'a, tzn. empiryzm jako teoria wykorzystująca wyniki nauk przyrodniczych (przede wszystkim psychologii poznawczej, lingwistyki oraz nauk neurofizjologicznych) i formułująca twierdzenia o takim samym charakterze, co twierdzenia tych nauk. Według Quine'a, epistemologia empirystyczna staje się „po prostu działem psychologii, a więc nauki. Bada ona naturalne zjawisko, mianowicie fizyczny podmiot ludzki", jej podstawowym celem jest zaś ustalić „w jaki sposób my, zwierzęta ludzkie, byliśmy zdolni z tak ograniczonych informacji uzyskać naukę"[33]. Drugą z możliwych postaci empiryzmu naturalistycznego jest stanowisko inspirowane pewnymi wypowiedziami Augusta Comte'a[34] - „logika uznaje następujące naczelne prawidło: żadne

[33] W. V. O. Quine: *Five milestones of empiricism,* w: tenże: *Theories and Things.* Harvrad University Press, 1981, s. 72.

[34] Przykładem empiryzmu Comte'owskiego jest w moim przekonaniu np. oparty na wynikach nauk kognitywnych ekstemalizm A. Goldmana (zob. A. Goldman: *Epistemic Folkways and Scientific Epistemology,* w: P. Moser, (red.), jw.).

zdanie, nie dające się sprowadzić do stwierdzenia jakiegoś faktu szczegółowego czy ogólnego, nie może mieć rzeczywistego i zrozumiałego znaczenia. [...] Jej własne zasady są teraz również rzeczywistymi faktami, tylko ogólniejszymi i bardziej abstrakcyjnymi niż te, których mają być spójnią”[35]. Widać jasno, iż w koncepcji tej umiejscawia się **TE** pod względem ogólności wyżej niż twierdzenia nauk przyrodniczych, lecz nie aż tak wysoko, by przestać móc uważać ją za twierdzenie dotyczące tego, jak rzeczy mają się w świecie, tzn. za twierdzenie mówiące o faktach, wyposażone w treść empiryczną. Empiryzm w wersji Comte’a nie wyklucza korzystania z wyników nauk przyrodniczych w eksplikacji twierdzeń dotyczących używanych przez nas pojęć i zasad poznawczych; utrzymuje jednak, że TE nie jest fragmentem nauk przyrodniczych.

Obie te postacie empiryzmu znacznie się więc różnią. Która wersja jest słuszna? Pod adresem epistemologii znaturalizowanej wysunięte zostały dwa poważne zarzuty: jeden ze strony naturalistów bardziej radykalnych niż sam Quine’a, drugi zaś ze strony filozoficznych konserwatystów. Po pierwsze **(zarzut A)**, wydaje się, iż program naturalizmu nie został zrealizowany przez Quine’a do końca. Konsekwentny naturalista nigdy nie utrzymywałby, iż istnieje nauka o takim samym charakterze, co nauki przyrodnicze, a która jednocześnie nie byłaby praktykowana przez jakąś określoną, zinstytucjonalizowaną społeczność naukowców i uznawana przez nich za naukę przyrodniczą. Ten pragmatystyczny zarzut wydaje mi się nie do odparcia. Żadna dziedzina wiedzy nie przemienia się w naukę za sprawą słownych deklaracji, nawet jeżeli wygłąsza je sam Quine. Po drugie **(zarzut B)**, epistemologia znaturalizowana nie jest epistemologią w żadnym rozsądnym, klasycznym sensie. Przyrównując się do twierdzeń przyrodniczych traci bowiem swój normatywny charakter, tzn. przestaje udzielać odpowiedzi na pytanie „jakim prawem?” i wygłasza wyłącznie twierdzenia opisowe. Klasyczna epistemologia „zasadniczo wyklucza jakiekolwiek włączanie [w nią] wyników poznawczych nauk empirycznych. [...] Z faktów wynikają zawsze tylko fakty”[36]. Psychologia poznawcza może nam pomóc jedynie wtedy, gdy zainteresowani jesteśmy „mechanizmami i procesami psychologicznymi wytwarzania teorii - nie zaś racjonalną oceną teorii”[37].

Empiryzm rozumiany tak, jak chce tego Comte, jest w stanie odeprzeć **zarzuty A-B.** Nie jest on poglądem naukowym, lecz raczej potocznym poglądem z wysokiego poziomu ogólności, ustanawiającym kryteria, które ułat-

[35] A. Comte: *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, przeł. J. K. Kęty 2001, s. 22.

[36] E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii.* Ks. I, przeł. D. Gieiulanka. Warszawa 1975, s. 33.

[37] H. Siegel: *Justification, Discovery and the Naturalizing of Epistemology.* „Philosophy of Science” vol. 51 (1984), s. 319.

wiają kontrolowanie i ocenianie ludzkich przekonań. Bez wątpienia większość krytycznie myślących ludzi ustala sama dla siebie świadomie takie standardy; inni być może czynią to nieświadomie. Treść tych standardów nie przypomina treści twierdzeń przyrodniczych, zaś ich zakres obowiązywania obejmuje o wiele więcej niż tylko naszą wiedzę przyrodniczą. Podając taką charakterystykę empiryzmu Comte'owskiego zgadzamy się, by uważać go za twierdzenie normatywne. Jakie racje jednak przemawiają wtedy za tym, by uważać go nadal za naturalizm? Jeżeli przez „wiedzę naturalną" rozumieć będziemy wyłącznie zbiór twierdzeń nauk przyrodniczych, to nie jest możliwe, by znajdowały się w nim zdania normatywne. Ja chciałbym jednak rozumieć przez pojęcie wiedzy naturalnej całe szerokie spektrum różnych dyscyplin wiedzy (nauk przyrodniczych, humanistycznych, społecznych itd.) oraz innych zespołów przekonań posiadających odpowiednią siłę wyjaśniającą (np. podstawowe, potoczne przekonania znaczeniowe i psychologiczne, tzw. *folk semantics, folk psychology*). Przekonania z tej drugiej grupy nie przestrzegają ściśle ideału systematyzacji naukowej, nie można ich więc uważać ich za zespół twierdzeń *stricte* naukowych. Dotyczą one jednak w istotny sposób rzeczywistości empirycznej (opisują ją, wyjaśniają). Spór toczy się o to, czy w tej grupie znajdować się mogą również przekonania normatywne - w tym pewne ogólne poglądy, nazywane tradycyjnie „filozoficznymi", takie jak **TE**.

Co właściwie rozumiemy jednak przez „twierdzenie normatywne" lub „przekonanie normatywne"? Sposób, w jaki przedstawiłem w **§ 1**. „formę logiczą" **TE** nie przesądza tego, iż jest to „twierdzenie normatywne" w sensie ścisłym, tzn. takim, którym operuje np. logika deontyczna. W **TE** nie występują żadne operatory modalne, które można byłoby rozumieć jako wyrażenia normotwórcze, takie jak „jest nakazane, że *p*" czy „jest dozwolone, że *p*". Odrębną kwestią jest zaś to, iż **TE** jest zdaniem przekształcalnym w zdanie normatywne na mocy ogólnego wymogu metaepistemicznego (zob. **§ 2**), który pozwala na przejście od zdania oznajmującego „przekonania oparte na doświadczeniu zmysłowym są uzasadnione" do nakazu „posiadaj wyłącznie przekonania oparte na doświadczeniu zmysłowym!". Gdy mówię o „warunkach empirystycznych", nie mam jednak na myśli *explicite* niczego w ścisłym sensie normatywnego - moje słowa można rozumieć po prostu jako wypowiedzi o kryteriach należenia do zbioru. Normatywność, która jest właściwa pytaniom *quid iuris* w teorii poznania to raczej pewna własność podstawowych pojęć epistemologicznych występujących w **TE** i tezach jej pokrewnych, nie zaś własność tych tez jako takich. Wspomnianych pojęć nie stosuje się ich w taki sam sposób, co np. predykaty „jest zielony" lub „posiada taką-a-taką energię kinetyczną". Pierwsze z nich to pojęcia przynależące do czegoś, co W. Sellars nazywał logiczną przestrzenią natury; drugie zaś to

pojęcia z logicznej przestrzeni racji, które jesteśmy skłonni rozumieć jako pojęcia wartościujące, pozbawione związków z doświadczeniem empirycznym. Jeżeli będziemy jednak tak właśnie je rozumieć, to **empiryzm 3** nie będzie mógł być poglądem naturalistycznym i nasza obrona przed **zarzutami A-B** stanie się nieskuteczna. Jednocześnie każda próba przyznania pozytywnego statusu poznawczego twierdzeniom, w którym występują normatywne pojęcia epistemologiczne, będzie odbierana jako próba zakwestionowania tradycyjnego i silnie uzasadnionego rozróżnienia pomiędzy "jest" (twierdzeniami opisowymi) a „powinien" (twierdzeniami normatywnymi).

Lepszą taktyką jest skupienie się na różnorodności „dyskursów" czy też „gier językowych" kryjącą się pod etykietkami „jest" i „powinien". **Zarzut B** (konserwatystów) opiera się na założeniu, „iż prawdziwe normy poznawcze są jakoś transcendentalnie ugruntowane"[38], tzn. zarzut ten odwołuje się do czegoś, co nazywać będę **transcendentalistyczną koncepcją normatywności (TKN).** Jej najbardziej oczywistym przejawem jest np. czysta, transcendentalistyczna teoria prawa Hansa Kelsena. Można mówić jednak o tej koncepcji również w bardziej ogólnym sensie; jest to czasami przydatne, podobnie jak posługiwanie się zwrotem „transcendentalistyczna koncepcja *a priori"*. **TKN** ma wiele słabych stron. Przede wszystkim niesie ze sobą zbyt duże uproszczenia w takich kwestiach, jak np. porządek uzasadniania norm - jest on według tej koncepcji wyznaczony przez hierarchiczny system, w którym każda norma czerpie swoje uzasadnienie bezpośrednio z normy znajdującej się „ponad nią". **TKN** postuluje istnienie takiej doskonale uporządkowanej hierarchii norm jako nieodłącznej cechy np. systemu prawna pozytywnego lub systemu norm moralnych. To samo dotyczy także systemów norm poznawczych. **TKN** zmusza nas do postawienia pytań o np. najwyższe źródła prawomocności tych systemów norm; pytań, na które być może w ogóle nie ma odpowiedzi[39]. Systemy normatywne ponadto nie zawsze przybierają postulowaną przez **TKN** postać. Nawet porządki prawa pozytywnego, które ze względu na właściwą im pisaną formę mógłby być najlepszymi przykładami systemu norm w rozumieniu **TKN**, współcześnie stają coraz mniej jednorodne, a ich natura jest coraz bardziej wieloznaczna. Tego rodzaju trudności spotykają nas również wtedy, gdy stosujemy **TKN** do analizy twierdzeń w rodzaju **TE**; gdy uznajemy, iż są one elementami „czystych", zhierarchizowanych systemów twierdzeń normatywnych (systemów filozoficznych) i że z tego względu konieczne jest dla nich szczególnego rodzaju uzasadnienie.

[38] R. F. Gibson Jr.: *Enlightened Empiricism. An Examination of W. V. Quine's Theory of Knowledge.* University of South Florida Press, 1988, s. 69.

[39] Zob. J. Stelmach: *Norma podstawowa,* oraz J. Woleński: *Czy możliwy jest świat bez norm prawnych?,* oba te artykuły w: J. Stelmach (red.): *Studia z filozofii prawa.* Kraków 2001.

Wyjściem jest sformułowanie jakiejś „miękkiej", nietranscendentalistycznej koncepcji normatywności, która pozwalałaby nam utrzymywać, iż **TE** według standartów, które sama ustanawia, jest twierdzeniem w pewnym stopniu potwierdzonym przez doświadczenie empiryczne. Na gruncie takiej koncepcji normatywności moglibyśmy uznać **TE** za obalalną hipotezę - ale „czy trzeba być przekonanym ponad wszelką wątpliwość o ważności empiryzmu by móc być empirystą? [...] Jeżeli mamy być empirystami, dlaczego nie mielibyśmy być empirystycznymi empirystami? Wtedy zasada, która uzasadnia naszą wiedzę, będzie również hipotezą, która *wyjaśnia* naszą wiedzę"[40].

TE empiryzmu jest twierdzeniem na pierwszy rzut oka niezwykle odległym od zdań oberwacyjnych. Zauważmy jednak, iż relacja pomiędzy przekonaniami obserwacyjnymi i nieobserwacyjnymi (zob. **§ 1**) może być charakteryzowana w sposób słabszy lub mocniejszy. Niewątpliwie jesteśmy zmuszeni (mówią nam o tym fakty empiryczne) do uznawania w naszych praktykach poznawczych pewnych założeń nie mających *prima facie* charakteru empirycznego, takich jak np. podstawowe założenia teorii fizycznej, konieczne przekonania, które są niezbędne, by móc interpretować wypowiedzi innych ludzi itp. oraz być może tezy epistemologiczne, takie jak **TE**. Fakt występowania tego rodzaju założeń można jednak potraktować jako jeszcze jeden argument na rzecz **TE**. W „świecie empirysty" ostatecznym trybunałym poznawczym jest zawsze zmysłowe doświadczenie; jest ono na tyle różnorodne i trudne do pojęciowego opanowania dla rozumu ludzkiego, że nieempirycznie przyjęte zasady ogólne, idealizacje itp. są konieczne, by móc sobie jakoś „poradzić" z rzeczywistością. Wiedza o czymś to nie „kopia" tego czegoś. Aprioryczne lub konwencjonalne zasady ogólne (które są być może fragmentami „paradygmatu", o ile w ogóle istnieje coś takiego) powiązane są zawsze z empirią: tylko niezgodność tych *prima facie* nieempirycznych założeń z tym, co widzimy, czujemy i słyszymy, może być racją ich zmiany.

Edmund Husserl tak zaś oto pisze o przyczynie „wikłania się empiryzmu w dającą się wykazać niedorzeczność" - „bezpośrednie doświadcznie daje przecież tylko pojedyncze wypadki jednostkowe, nie ogólne, nie wystarcza ono zatem"[41]. **TE** jest bez wątpienia zdaniem ogólnym w sensie np. klasycznego rachunku kwantyfikatorów czy sylogistyki arystotelesowskiej. Czy jest to jednak przyczyną niemożliwości jej empirycznego potwierdzenia? Zdania obserwacyjne mówiące o jednostkowych faktach potwierdzają **TE** w taki sam sposób, w jaki potwierdzają inne twierdzenia ogólne (w tym np. pra-

[40] A. C. Benjamin: *Is Empiricism Self-Refuting?* „The Journal of Philosophy" v. 38, 1941, s. 571-572.

[41] E. Husserl, jw., s. 63.

wa naukowe). Można jednak rozumieć przez pojęcie twierdzenia ogólnego coś innego: twierdzenie powszechnie, ogólnie obowiązujące, potwierdzone w stopniu absolutnym, całkowitym. Wtedy zarzut Husserla jest zasadny; jednostkowe przypadki nie są w stanie w całkowitym stopniu potwierdzić **TE.** Nie jest to jednak cecha właściwa tylko dla **TE** lub w ogóle tylko dla tez epistemologicznych. Tę samą własność można orzec o większości uznawanych przez nas twierdzeń. Gdybyśmy uznawali wyłącznie zdania potwierdzone w absolutnym stopniu, to nasza wiedza sprowadzałaby się wyłącznie do niewielkiego zbioru prostych przekonań percepcyjnych, a być może wyrażenie „wiedza" w ogóle nie miałaby żadnego odniesienia.

Przypuśćmy teraz, iż **TE** posiada konsekwencje obserwacyjne tak samo, jak wszystkie inne rzetelne zdania ogólne. Trudno jednak te konsekwencje dokładnie wskazać. Dlaczego tak się dzieje? Wysoki stopień ogólności tej tezy sprawia, iż kłopotem nie jest brak tych konsekwencji, lecz ich nadmierna ilość. Inne teorie epistemologiczne podzielają tę własność empiryzmu. Wszystkie one w każdej chwili mogą się przemienić (lub już to zrobiły temu) w teorie takie jak marksizm czy psychoanaliza, czyli w coś, co Karl Popper nazywał pseudo-naukami i co charakteryzował jako wszechogarniające doktryny, dla których każde zdanie o faktach z dziedziny badanej przez daną doktrynę, jest kolejnym doświadczalnym jej potwierdzeniem. Ze względu na to niebezpieczeństwo, łatwiej jest definiować i badać empiryzm od jego strony restryktywnej - uwyraźnia ona bowiem treść empiryczną każdej teorii, także teorii filozoficznej. Fakt, iż empiryzm nie chce przyznać prawomocności czy sensowności poznawczej zdaniom religijnym, twierdzeniom o ideach wrodzonych czy uniwersalnej gramatyce itd. stanowi jasną wskazówkę - jeżeli chcemy się dowiedzieć, czy empiryzm jest poglądem uzasadnionym, powinniśmy szukać obszarów, na których jego sprzeciw wobec innych teorii oceny ludzkich przekonań jest szczególnie dobrze widoczny.

Do przedstawionego w tych rozważaniach empiryzmu naturalistycznego dobrze stosuje się diagnoza, którą Barry Stroud wystawił współczesnemu ekstemalizmowi[42]. Słusznie zwraca on uwagę (i jest to jednocześnie jego najsilniejszy zarzut przeciwko eksternalizmowi), iż różne „postacie" filozoficzne - eksternalista, internalista, empirysta, racjonalista, sensualista, intuicjonista, i tak dalej - z pewnego preferowanego przez Strouda sztucznego, „transcendentalnego" punktu widzenia posiadają na rzecz swoich poglądów, takie same pod względem wartości poznawczej racje. Jeżeli ich tezy są prawdziwe, to ich racje są słuszne; lecz żaden z nich „nie jest w stanie ujrzeć

[42] B. Stroud: *Understanding Human Knowledge in General*, w: tenże: *Understanding Human Knowledge. Philosophical Essays*. Oxford University Press, New York 2000, s. 115.

lub zrozumieć siebie jako posiadające wiedzę lub dobrą rację, by wierzyć w to, co jego teoria głosi”[43].

Jakie są konsekwencje tego argumentu? Takie oto: jeżeli przedstawiony przeze mnie empiryzm Comte’owski jest prawdziwy, to daje on nam trafny obraz naszej wiedzy oraz naszego języka i w konsekwencji dostarcza nam odpowiednich kryteriów ich oceny. Empiryzm Comte’owski może być jednak fałszywy; jesteśmy więc zmuszeni pogodzić się z możliwością, iż być może wiemy i możemy sensownie wyrazić o wiele więcej (lub też o wiele mniej) niż chce tego empirysta. Słowem: jesteśmy zmuszeni się zgodzić, iż empiryzm nie dostarcza na swoją rzecz żadnych szczególnych, „dobrych” racji, lecz jedynie zwykłe racje empiryczne. Takie wnioski są w gruncie rzeczy dość oczywiste, lecz warto je przypomnieć - dla niektórych bowiem rezygnacja z idei transcendentalnych, „dobrych” racji w filozofii ma posmak jakiegoś paradosku. Nie podzielam tej opinii. Skoro chcę uważać empiryzm za pogląd głoszący coś o tym, jak rzeczy się mają w świecie, czyli o tym, jaki jest świat i jaki jest w szczególności jeden z elementów tego świata, człowiek, to muszę się zgodzić, iż prawdziwość lub fałszywość pewnego ludzkiego wytworu, jakim jest zespół twierdzeń zwany „naturalistycznym empiryzmem”, zależy od tego właśnie świata.

[43] B. Stroud, jw., s. 118.

EDUKACJA FILOZOFICZNA POLEMIKI I DYSKUSJE
Vol. 38 2004

PAWEŁ PASIEKA
WSH w Pułtusku

CO CZŁOWIEKOWI PRZYNALEŻY Z NATURY?

Kiedy od czasów papieża Leona XIII doktryna o prawie naturalnym stała się oficjalną nauką Kościoła katolickiego w sprawie określenia należnego ładu panującego w świecie, istnieją poważne racje natury historycznej i doktrynalnej pozwalające traktować teorię prawa naturalnego zarazem jako naukę o tym, co z natury jest słuszne i niesłuszne, jak i teorię, która określa miejsce i stosunek Kościoła powszechnego do nowoczesnych form organizacji państwa. To, że racje te nie są zniewalające dostrzec można choćby w dyskusjach, które toczone są współcześnie. Sięga się w nich bądź to ponownie do Arystotelesowskiej koncepcji, zgodnie z którą uznaje się, iż człowiek ze swej natury jest „istotą polityczną". A więc istotą, dla której stanem naturalnym jest stan społeczny. Stan, bez którego nie mogłaby ona żyć, ponieważ w odróżnieniu od bogów i zwierząt, jest ona istotą autarkiczną. Bądź to podejmuje się próby obrony sensowności pojęcia prawa naturalnego, jak czyni to m. in. Speamann, nie podtrzymując przy tym pretensji do słuszności teleologicznej koncepcji człowieka, która stanowiła jego podstawę obecną zarówno w teorii Stagiryty, jak i myślicieli i teologów chrześcijańskich.

W dalszym ciągu powraca się także do chrześcijańskiej nauki o prawie naturalnym. W nurcie tym sytuuje się najnowsza książka Adolfa E. Szołtyska *Filozofia pedagogiki. Postulaty edukacji. Teoria — Metodyka - Praktyka* (2003). W zamyśle autora praca ta dać ma teoretyczne podstawy służące rozwiązaniu „pedagogicznych i etycznych dylematów europejskiej edukacji". To z pozom ograniczone jej przeznaczenie może być jednak spełnione tylko pod warunkiem dokonania całkowitej i radykalnej przemiany europejskiej kultury. Jej kryzys bowiem głęboko przeniknął życie codzienne każdego człowieka, tak iż bez gruntownej zmiany wizji jego miejsca w świecie każda reforma systemu edukacyjnego musi okazać się ostatecznie, bądź niepełna i niewystarczająca, bądź to wadliwa, gdyż nie jest ona w stanie usunąć nigdy przyczyn narastających współcześnie problemów i konfliktów społecznych. Należy zatem zacząć od zmiany istniejącego modelu kształcenia i wychowania człowieka. System kształcenia przez ostatnie stulecia był głównie wyznaczony przez wiedzę naukową i jej praktyczno-techniczne cele polegające na przeobrażaniu świata, nie służył zaś rozwojowi duchowej natury człowieka. Roszczenia rozumu instrumentalnego do określenia istoty człowieka muszą być więc uznane za bezprawne i uzurpatorskie, prowadzące wprost do deformacji natury ludzkiej, która za sukcesy poznawcze dokonane na polu

naukowo-technicznym zapłacić musi wysoką cenę zagubienia człowieka w świecie. W systemie edukacyjnym jednostronność ta przejawia się w postaci prymatu modelu kształcenia opartego na wiedzy naukowej, uzupełnianego elementami wychowawczymi, których zadaniem jest doskonalenie umiejętności przydatnych w organizacji i funkcjonowaniu nowoczesnych organizmów społecznych. Temu systemowi przeciwstawia Szołtysek model, który zasadniczą rolę widzi w kształtowaniu człowieka, w rozwijaniu „aktywności duchowej i psychicznej osoby moralnej o określonej kulturze etyczno-społecznej i polityczno-jurydycznej”[1], dla której celem jest nie tyle życie zgodne z danym systemem społecznym, ile zgodne z jego własną naturą. Powrót do właściwych metod wychowawczych wymaga dokonania zmian, które muszą jednocześnie polegać na umożliwieniu rozwoju zawartych w istocie ludzkiej „naturalnych” własności, cech i potencji, jak i na stworzeniu systemu społecznego, który nie prowadziłby do deformacji owych naturalnych możności tkwiących w każdej istocie ludzkiej. Proponowany przez autora *Filozofii pedagogiki* program naprawy ludzkiego życia, w obu jego kluczowych momentach, sprawia, że jest on bliski romantycznej wizji człowieka[2]. Zgodnie z nią bowiem tożsamość ludzką traktuje się jako z góry już daną, nie zaś społecznie tworzoną, utrzymywaną i przetwarzaną. Dla romantyków istnienie ja, jest - jak wyraził się G. H. Mead -"faktem pierwotnym”, który zostaje ustanowiony jako zewnętrzny wobec rzeczywistości społecznej. Tożsamość człowieka jest już określona, społeczeństwo zaś jest jedynie sceną, na której ów naturalny jej rozwój ma się jedynie dokonać. Ono ze swej strony nie może nic w owej istocie zmienić, co najwyżej jedynie może ją zmodyfikować, w szczególności zaś wypaczyć zdolności w istocie tej zawarte.

Rozwój ontogenetyczny człowieka chętnie więc opisują romantycy jako analogiczny do rozwoju innych bytów przyrodniczych. Tak jak w nasieniu danej rośliny zawarta jest już informacja o tym jakiego rodzaju będzie osobnik dorosły, tak też w człowieku istota jego człowieczeństwa jest już mu dana; on sam musi ją jedynie urzeczywistnić. Podobnie więc jak środowisko przyrodnicze nie może sprawić, że z zarodka należącego do pewnego gatunku wyrośnie osobnik innego gatunku, tak też byt społeczny człowieka nie może nigdy ostatecznie zniszczyć praw, własności i potencji, którymi byt ów jest z natury obdarzony.

Kto nie akceptuje teorii o ewolucji gatunków, ten z pewnością zachwyci się szkicowaną przez autora jasną i przejrzystą typologią ras i gatunków.

[1] A. Szołtysek: *Filozofia pedagogiki. Podstawy edukacji: Teoria - Praktyka - Metodyka.* Katowice 2003, s. 15.

[2] Por. analizowaną przez Szołtyska semantykę pojęcia wychowania, zgodnie z którą jest ono rozumiane jako „wydobywanie tego, co chowane” (s. 347). L. Kahlberg do przedstawicieli prądu romantycznego w wychowaniu zalicza m. in. J. J. Rousseau, S. Freuda, A. S. Neilla.

Nasza natura jest już bowiem tak urządzona, że kot jest kotem i niczym innym stać się nie może.

Wówczas, gdy opowiada się bajki, świat zwierząt, wzorem Ezopa, staje się najlepszą metaforą świata ludzkiego. Genetyka prze mienia się w dzieło literackie, a prosta i wzruszająca historia o myszach i lwach zdradza nam niezaprzeczalną, jasną i wyraźną prawdę o porządku panującym w świecie przyrody. Zarazem jednak, literacka ogłada Szołtyska pozwala nam snuć nie bez racji te przypuszczenia, w historii tej zawiera się także cudowna przypowieść o kondycji ludzkiej, o biednych i bogatych, o tych, którzy są rządzeni i o rządzących. „Mysz działa zgodnie z mysią naturą, lew zaś - zgodnie z naturą lwa. Mysiej natury nie da się przekształcić w lwią naturę, zgodnie z gatunkową zasadą wykluczenia. Niezmienniki wynikające z bycia myszą lub bycia lwem są wkomponowane w naturalny instynkt, regulujący zachowania w ramach gatunku. Mysz nie staje się myszą, lecz nią jest, lew nie staje się lwem, gdyż nim jest. Kamień nie staje się kamieniem, gdyż nim jest. Człowiek nie staje się człowiekiem, gdyż nim jest!”[3].

Prawdy te stawiają Szołtyska w pierwszym rządzie spadkobierców szkoły tautologicznej, która została, jak donosi Umberto Eco w swym *Diariuszu najmniejszym*, założona przez Swami Brechayaknamenkcha, który miał szczęście urodzić się na Bora Bora w roku 1818 i umrzeć (w równie szczęśliwym miejscu i czasie) w Baden Baden w roku 1919. Myśliciel ten podstawowe zasady swej teorii wyłożył w dziele zatytułowanym *Mówię, co mówię-*, i brzmią one: „Byt jest Bytem, Życie jest Życiem, Miłość jest Miłością, To, co się podoba, się podoba, Kto robi, ten robi oraz Nicość unicestwiona. Mistrz był znany ze swojej nieugiętości i surowości (ten i ów uważa, że dogmatycznej) w stosunku do uczniów, którzy zeszli na manowce. Brechayaknamenkach trwał przy rygorystycznie substancjalistycznej wersji swojej myśli, w której obrębie powiedzieć «kobieta jest kobietą» to prawda całkowicie bezsporna, natomiast utrzymywanie, jak to czynili niektórzy, że «ta kobieta jest kobietą» pociąga za sobą niebezpieczne zwyrodnienie akcydentalistyczne (wraz z odcieniem sceptycznego relatywizmu). Nie zapomnimy przypadku wiernego ucznia Guru Guru, który najpierw twierdził, że «te interesy są interesami» oraz «te pieniądze są pieniędzmi», a następnie uciekł zabierając kasę wspólnoty.

Brechayaknamenkach zniósł cios po stoicku, gromadząc uczniów wokół pustego stołu i stwierdzając: «Kto nie uciekł, został». Ale to wydarzenie było początkiem jego zmierzchu, albowiem, jak chcą niektórzy doksografowie, kiedy dotarła doń wiadomość, że zdrajca został aresztowany przez służby graniczne, wymknęły mu się słowa: «Jak sobie pościelesz, tak się wyśpisz»,

[3] Tamże, s. 47.

co stało w jaskrawej sprzeczności z najistotniejszymi pryncypiami jego logiki”[4]

Nie każdy jednak porządek społeczny sprzyja rozwojowi naturalnych zdolności ludzkich. Dla romantyków pewne metafory organistyczne pozwalają raz jeszcze określić zagrożenia, jakie napotyka człowiek w społeczeństwie. Niesprzyjające warunki przyrodnicze mogą spowodować, iż zamiast w pełni rozwiniętego osobnika dorosłego powstanie jednostka słaba i skarłowaciała. Na tej samej zasadzie społeczeństwo może zdeprawować i wypaczyć „zdrowy” i naturalny rozwój człowieka, zamieniając w nim jednocześnie potrzebę rozwoju wewnętrznego w nieustanny wysiłek skoncentrowany wyłącznie na tworzeniu i podtrzymywaniu zewnętrznego wizerunku.

Krytyka współcześnie dominujących form edukacji nie prowadzi jednak Szołtyska do konkluzji, zgodnie z którą należałoby konsekwentnie zrezygnować z wysiłku kształcenia i wychowania człowieka. W równym stopniu autor odrzuca wszelkie scjentystyczne koncepcje edukacji, jak i wszelkie pomysły uwolnienia człowieka od obowiązku kształcenia proponowane m.in. na gruncie antypedagogiki Hubertusa von Schönebecka.

Człowiek jako istota duchowo-psychiczna, jak określa go Szołtysek, musi mieć możliwość rozwinięcia obu sfer swojego istnienia, wyzwolenia zarazem swych „aktywności zwierzęco-psychicznych”, jak i duchowych, bez których nie będzie on mógł nigdy osiągnąć pełni swych człowieczych możliwości. Miejscem, w którym może się to dokonać ma być szkoła, taka jednak, która „powinna nie tylko wychowywać i nauczać, lecz przede wszystkim kształtować człowieczą duchowość w harmonii z człowieczą psychicznością”[5]. Harmonijny rozwój obu sfer człowieka ma więc stworzyć szansę osiągnięcia przez niego pełni człowieczeństwa. Służyć temu ma prezentowana w książce, autorska koncepcja człowieka osadzonego w „trójjedni istoty ludzkiej”, zgodnie z którą możemy mówić o trzech sensach jego istnienia, a mianowicie o: „człowieku jako osobie ludzkiej, człowieku jako istocie społecznej, człowieku jako obywatelu”[6]. Tym trzem rolom odpowiada jego istnienie w rodzinie (jako osobie ludzkiej), w społeczeństwie (jako istocie społecznej), wreszcie zaś jego istnienie w państwie (jako obywatela).

Podstawą prezentowanej przez Szołtyska koncepcji człowieka ma być teoria o prawie naturalnym. W jaki jednak sposób definiuje się w tej pracy pojęcie prawa naturalnego?

Jasność w tej kwestii przynosi definicja ze strony 197, w której czytamy: **„Prawa naturalne** człowieka jako osoby ludzkiej są to prawa wkompono-

[4] U. Eco: *Diariusz najmniejszy*, przeł. A. Szymanowski. Kraków 1995, s. 182/183.

[5] A. Szołtysek: *Filozofia pedagogiki...*, wyd. cyt., s. 15.

[6] Tamże, s. 175.

wane w naturę bytu ludzkiego, odpowiedzialne za dążenie do stanu równowagi tegoż bytu przez koordynację i regulację procesów życiowych; układ immunologiczny jest strażnikiem trwania człowieczego życia w aspekcie biologicznym, prawa naturalne są strażnikami człowieczego życia w aspekcie duchowym”[7].

Zanim jednak rozważymy terapeutyczne działania tego układu, za pomocą którego pragnie się przezwyciężyć „kryzys europejskiego człowieczeństwa”, musimy rozważyć źródła, z których ma on czerpać swoją moc. Zawarte w pracy rozważania upoważniają nas do tego, iż nie popełnimy błędu, jeśli w tym celu powyższą definicję uzupełnimy poprzez następujące stwierdzenie: „Prawo naturalne jest porządkiem społecznym, którego domaga się natura człowieka. Zawiera ono zatem uprawnienia i obowiązki przysługujące ludziom żyjącym w społeczeństwie. Prawo naturalne jest zasadą organizującą społeczeństwo ludzkie zgodnie z normą daną z góry, a mianowicie z naturą człowieka”[8]. Twierdzenie to nie oddaje z pewnością całej społeczno-filozoficznej treści zawartej w definicjach kościelnego prawa naturalnego. Dla naszych celów wystarczy jednak, że zawiera ono pewną zasadniczą przesłankę teologiczną, która pozwala wyjaśnić zasadę stanowienia ładu w świecie ludzkim. Głosi ona mianowicie, że natura ludzka jest dziełem Boga i stanowi „część boskiego porządku świata (*lex aeterna*) oraz że ani ona, ani porządek ten nie zostały w swej istocie przez grzech pierworodny naruszone”[9]. Dla Szołtyska nosicielem tej boskiej cząstki jest człowiek jako istota ludzka, dla której naturalnym środowiskiem jest rodzina, dalej zaś ich wspólnota - ród, wreszcie wspólnota rodów - naród. Tym wspólnotom, noszącym w sobie boskie źródła istnienia przeciwstawione zostaje społeczeństwo, zwłaszcza zaś państwo, jako siła partykularnych, zmiennych interesów i żądz, niszczących naturalną więź tworzoną przez rodzinę zarówno tę małą, jak i wielką - tworzącą naród. Państwo, które wobec rodziny stanowi człon skrajny zostaje utożsamione z tym, co umowne, formalno-prawne i jako takie z natury nietrwałe, gdyż tak jak każde tego typu zobowiązanie jest ono oparte na ludzkiej więzi, która może ulec zmianie lub zerwaniu. Przeciwwagą dla porządku państwowego ma być rozciągająca się z dala od niego dziedzina tego, co absolutne i konieczne, które zostaje utożsamione przez autora z naturalnym porządkiem rodziny. Szołtysek należy bowiem do tych obrońców wyższych racji, którzy, jak zauważył Hegel, pragną utrzymać Boga jak najdalej od ziemskiego biegu świata, by w żadnym razie nie

[7] Tamże, s. 197.

[8] A. F. Utz: *Die Friedenenzyklika Papst Johannes XX1I1*. Wprowadzenie, 51 i 21. Cytuję za E. W. Böckenförde: *Kościelne prawo naturalne a działanie polityczne*, w: *Wolność - państwo - Kościół*, wyb. i tłum. P. Kaczorowski, wpr. ks. J. Tischner. Kraków 1994, s. 268.

[9] E. W. Böckenförde: *Kościelne prawo naturalne...*, wyd. cyt., s. 269.

skalać Jego Istoty. W rozdzieleniu trzech sfer życia człowieka (jako osoby ludzkiej, istoty społecznej i obywatela) kryje się nie tylko nauka o istnieniu trzech oddzielnych sfer, w których toczy się ludzkie życie, lecz ujawnione zostają antypody z wyraźnie wyznaczonymi biegunami tego, co moralne (porządek rodziny) i tego, co zaledwie legalne (porządek państwa).

Hiatus ten uzasadnić ma rozwinięte w rozdziale 1 twierdzenie o braku przejścia od bezpośredniej naoczności rzeczy do ich pojęcia i stąd braku jakiegokolwiek ich zapośredniczenia. Oddzielenie prawa naturalnego od rzeczywistości społecznej znajduje swoje uzasadnienie w odmienności dróg, na których dokonuje się ich poznanie. Jeśli właściwym sposobem poznania natury pierwszego jest poznanie aprioryczne, to w drugim przypadku w zupełności wystarczać ma empiryczny ogląd rzeczy. Ich różnica epistemologiczna ma podstawy ontologiczne. Prawo, które wyraża konieczną naturę człowieka, nie może ujmować go jako istoty biologiczno-społecznej; z tego więc względu nie może określić go ani za pomocą abstrakcji z tworzonych przez niego historycznych form życia społecznego, ani tym bardziej wyrazić prawdy o nim, w oparciu o indukcyjną analizę zastanych form jego istnienia.

Odkładając na razie na bok kwestie zasadności podziału metod poznania (aprioryczne *versus* aposterioryczne), zasadnicze w ujęciu tym jest to, że prawo naturalne zostaje tu przedstawione jako prawo i s t o t o w e, wyrażające substancjalną podstawę bytu ludzkiego. Jego źródłem - jak zauważa Böckenförde - „nie jest konkretna, czasowo-przestrzenie i społecznie-kulturowo ukształtowana i uwarunkowana «natura» człowieka i (czy: albo) jego historycznie-społecznego otoczenia, ale ogólna (metafizyczna) istota natury ludzkiej, czyli to, co jako jego «istotowa konstytucja» istnieje nie zmienione przez wszystkie «stadia» historyczno-społecznego rozwoju i przemian”[10]. W tym ujęciu prawo naturalne ukazuje się jako uniwersalne, bezwzględne i powszechnie ważne prawo, obowiązujące każdą istotę ludzką. Parafrazując stwierdzenie Imre Lakatosa należy stwierdzić, że prawa te stanowić mają twardy rdzeń „teorii człowieka”, który w swych różnorodnych, kulturowo określonych postaciach pozostaje niezmiennie obecny[11]. Dla istoty tak rozumianego prawa wszelki kontekst historyczny nie może mieć żadnego znaczenia, gdyż jawi się ono jako pewna, autonomiczna wielkość, która rządzi się immanentną logiką swego rozwoju. Z tego względu traktuje się je często jako uniwersalny drogowskaz politycznych działań, swego rodzaju busolę, która w zmiennych okolicznościach historycznych pozwala wyznaczyć najogólniejsze, niezbywalne i nieprzekraczalne ramy tego, co z istoty ludzkie.

[10] Tamże, s. 270.

[11] W rozumieniu Szołtyska istnieją niezmienne wartości moralne (idealne), które są otoczone przez wartości kulturowo ustanowione (Por. s. 301).

Wobec ukonstytuowanej w ten sposób rzeczywistości prawa naturalnego podnosi się często zarzut braku jego treściowej określoności. Prawo, jeśli ma spełniać swoją funkcję organizatora porządku społecznego, a być może nawet jeżeli stanowić ma istotną część przejawów życia zbiorowego nie może pozostać abstrakcyjną regułą zawieszoną ponad głowami członków danej wspólnoty. Realność prawa nie może ograniczyć się do istnienia najogólniejszych ram, w jakich przebiegać ma ludzkie życie, ponieważ w ten sposób zostaje ono pozbawione udziału w kształtowaniu sprawiedliwych stosunków międzyludzkich, a więc tego, co bezpośrednio odbierane jest jako nie-ludzkie działanie i zachowanie. Bez tego wszystkiego nie może ono odgrywać ważnej roli w naszych politycznych wyborach, które z istoty muszą pozostać w wysokim stopniu konkretne. Niezmiernie rzadko nasze decyzje dają się ująć jednoznacznie, w kategoriach dobra i zła, zwykle zaś racje są podzielone między strony i wyjątkowo tylko udaje się uniknąć działań, które nie dla każdego mogą okazać się korzystne. W tym przypadku próżno jednak oczekiwać wskazań, czy rozstrzygnięć ze strony teorii o prawie naturalnym. Brak zakorzenienia prawa naturalnego w rzeczywistości społecznej ocalić może jego ahistoryczny byt, odbiera mu jednak mocy realnego kształtowania stosunków społecznych. Za wzniosłą uniwersalność prawa naturalnego trzeba zapłacić więc cenę jego praktycznej nieobecności lub przynajmniej ograniczonego udziału w kształtowaniu przestrzeni życia publicznego.

Niektórzy wśród obrońców doktryny o prawie naturalnym (w tym i autor *Filozofii pedagogiki*) odrzucają tego rodzaju krytykę , gdyż upatrują właśnie jego wartość w tym, iż jest ono prawem zasad elementarnych, których przekroczenie pociąga złamanie i całkowitą destrukcję porządku społecznego. Poza tym, że funkcja ta potwierdza jedynie nieobecność tych praw w „normalnej", codziennej rzeczywistości życia politycznego, w dodatku rodzi ona podejrzenie, że nie posiada ono w sobie wcale, wbrew immunologicznej koncepcji prawa naturalnego A. Szołtyska, wystarczającego ładunku, który zdolny byłby zapobiegać, czy nawet przewidywać nadchodzące zagrożenia zniszczenia ładu życia zbiorowego. Zewnętrzność prawa naturalnego wobec konkretnych, historycznych postaci porządku społecznego sprawia, że dopóki żadne działanie polityczne nie zagraża i nie łamie fundamentów określonych w tym prawie, dopóty nie ma w nich żadnych podstaw, na gruncie których należałoby odrzucić je jako bezprawne (bądź przynajmniej poddać je stosownej krytyce). Z punktu widzenia uniwersalności praw naturalnych konkretny porządek społeczny (jeśli tylko nie łamie owych zasad) musi być akceptowany, ponieważ w ostateczności każdy z nich jawi się jako przygodny i w istocie obojętny w obliczu ich wiecznego i niezmiennego trwania. Do jakiego rodzaju konsekwencji doktryna ta prowadzi widać wyraźnie choćby

na przykładzie doświadczeń Kościoła katolickiego w Niemczech po dojściu Hitlera do władzy. Liczne nawoływania biskupów niemieckich do akceptacji nowej władzy miały, wśród innych przyczyn, także podstawę w prawie naturalnym, które miało być na gruncie nowego porządku politycznego w pełni akceptowane i uszanowane. Skoro wczesne rządy Hitlera nie pociągały za sobą zagrożenia dla tych podstawowych wartości, a nawet dokonały pewnych koncesji na rzecz Kościoła, wprowadzając m. in. religię do szkół, nie było żadnego powodu, by uznać pewne decyzje nowej władzy za nieprawomocne lub choćby niezgodne z zasadami demokracji. Dopiero, gdy reżim nazistowski zaczął niszczyć elementarne prawa obywatelskie, Kościół powoli zaczął wycofywać swoje poparcie dla rządów Hitlera. Nie trzeba dodawać, że działanie to było spóźnione. Podjęta wówczas obrona porządku społecznego w imię naturalnych praw człowieka, mogła być jedynie odebrana jako symboliczny gest sprzeciwu, który z pewnością niewiele mógł już zmienić w realnych stosunkach władzy.

Problem polega na tym, że tego rodzaju postawa ma swoje źródło w myśleniu, które nie tylko każe prawo naturalne utrzymywać w oddzieleniu od rzeczywistości życia społecznego i politycznego, ale przede wszystkim traktuje ono całość życia zbiorowego w sposób wybiórczy i fragmentaryczny. Dopóki nie zostają zagrożone pryncypia, dopóty nic (z pozoru) złego się nie dzieje. „Układ immunologiczny" praw naturalnych nie zostaje uruchomiony wtedy, gdy zmienia się (mniej lub bardziej radykalnie) „wewnętrzny" system społeczno-polityczny, lecz dopiero wówczas, gdy zmiany w nim zachodzące naruszają jego „zewnętrzne" granice. Z tej to przyczyny każda odpowiedź na złamanie podstawowych norm prawno-naturalnych musi zawsze przyjść za późno, gdyż opiera się ona na dychotomii tego, co zewnętrzne i wewnętrzne.

Ów istotny brak treściowej konkretyzacji prawa naturalnego próbuje się zwykle usuwać za pomocą rozwiązania polegającego na dopełnieniu pierwotnych i podstawowych praw natury poprzez twierdzenia, które logicznie z nich wynikają, czyli - tzw. *derivationes.* Mają one za zadanie treść prawa uszczegółowić, odnosząc je do poszczególnych, konkretnych zjawisk i przypadków.

Rozwiązanie to może być zaakceptowane, tylko jednak wówczas, gdy spełnione zostaną dwa, związane ze sobą warunki, mianowicie: warunek logicznej konieczności systemu oraz jego zupełności i wyłączności. Jeśli zgodzić się z tym, że spełniając pierwszy warunek otrzymujemy pewien system prawa naturalnego i jego derywatów, który tworzy ponadhistoryczny, niezmienny „szkielet" życia społecznego, to musimy być gotowi dowieść logicznej konieczności każdej z prawd wtórnych lub przynajmniej istnienia, przeważających na ich rzecz, racji logicznych. Kto uważnie prześledzi pre-

zentowaną przez Kościelny Urząd Nauczycielski wykładnię poszczególnych praw naturalnych, temu trudno będzie się zgodzić z tym, że ich różnorodne odczytania i modyfikacje można w zupełności wytłumaczyć racjami wewnątrzlogicznymi. Za przykład niech posłuży nam zmiana stanowiska Piusa XII i o. Gundlacha (jego doradcy w sprawach litery prawa naturalnego) w sprawie współzarządzania przedsiębiorstwem przez pracowników najemnych. Z początku obaj uznawali, że domaganie się współudziału w zarządzaniu przedsiębiorstwem godzi w naturalne prawo własności, i nie może być ono - według opinii Piusa XII - prawem tym uzasadnione, czy wręcz, jak utrzymywał o. Gundlach, należy postulat ten uznać za całkowicie niedopuszczalny[12]. Ich argumentacja opierała się na przekonaniu, że nikt nie może rościć sobie prawa do ingerowania we własność drugiej osoby (w tym przypadku właściciela przedsiębiorstwa), ponieważ jest ono niezbywalnym prawem naturalnym istoty ludzkiej. Posiada ona bowiem prawo do swobodnego dysponowania swoim majątkiem. iym samym jednak przesądzili oni, że praca ludzka stała się jedynie dodatkiem do własności oraz prawa do swobodnego jej dysponowania. „Trudno wyobrazić sobie - jak trafnie zauważył Böckenförde - silniejszą dominację rzeczy nad osobą, dominację prawnych relacji między rzeczami nad prawnymi relacjami pomiędzy ludźmi”[13]. Ostatecznie powołując się na godność osoby ludzkiej dokonano zmiany stanowiska w tej sprawie przyznając, iż zgodny z doktryną o prawie naturalnym jest wniosek zezwalający wolnym pracownikom najemnym brać aktywny współudział w zarządzaniu przedsiębiorstwem. Przykład ten dowodzi zatem nie tylko tego, że w ramach teorii o prawie naturalnym nie można uzyskać gwarancji na to, że dana jego wykładnia jest ostateczna i nigdy nie zostanie zmieniona, ale pokazuje on również, że można, w oparciu o różne podstawowe prawno-naturalne zasady wyprowadzić wnioski, które są ze sobą sprzeczne.

Nie każda jednak zmiana stanowiska Urzędu Nauczycielskiego musi być dowodem na to, że treść prawa naturalnego jest zmienna, podległa społeczno-historycznym wpływom, które kształtują ją zgodnie z danym zapotrzebowaniem społecznym. W wielu przypadkach wskazać można na istnienie racji wewnątrzlogicznych, które ostatecznie przesądzają o wyższości danej prawno-naturalnej konkluzji.

Czy oznacza to jednak, ż błędne odczytania tego, co człowiekowi z natury przynależy, dają się wytłumaczyć wyłącznie, jak stwierdzają zwolennicy kościelnej nauki o prawie naturalnym, omylnością istot ludzkich, które, z uwagi na swą ograniczoność, dokonały nieuprawnionych wnioskowań

[12] Por. Tamże, s. 295.

[13] Tamże, s. 296.

z twierdzeń pierwotnych? Czy raczej jest to strukturalna wada, którą nie daje się w ramach tak pomyślanego prawa naturalnego usunąć?

Powoływanie się na błąd ludzki tylko w niewielkim stopniu rozwiewa wątpliwości związane z trwałością i niepodważalnością prawno-naturalnych stwierdzeń. Trudno zachować komfort psychiczny, jeśli okazuje się, że stanowisko, które było zgodne z pierwotnym porządkiem natury (i było przez ludzi żyjących *tu i teraz* przyjmowane jako maksyma ich postępowania) jest jednak z prawem tym niezgodne, a od tego, co znamionuje teraz porządek natury wymaga się, by przyjęło inne formy działania i zachowania. Nie sposób w ogóle jednak przyjąć wyjaśnienia, w którym jedynym argumentem na rzecz zamiany rozumienia danego prawa naturalnego miałaby być omylność istot ludzkich. W tej sytuacji powoływanie się na jakiekolwiek racje merytoryczne nie miałoby najmniejszego sensu, gdyż były by one całkowicie nieodróżnialne od racji osobistych, bądź koniunkturalnych.

W sensie teoretycznym powołanie się na słabość natury ludzkiej stanowić może pewien argument wyjaśniający praktykę prawno-naturalnych zobowiązań, lecz może on być zaakceptowany tylko wówczas, gdy istnieje dowód na to, że system ten jest zupełny, tzn. że w jego ramach niemożliwe jest wyprowadzenie z danego prawa pierwotnego dwóch różnych, w szczególności niezgodnych ze sobą, twierdzeń pochodnych. Jeśli jednak nie da się dowieść, że z natury właściwy (a w istocie bezwzględnie konieczny) jest pewien określony stan rzeczy, to ostateczne roszczenie do wyłączności tego rodzaju twierdzeń musi okazać się bezpodstawne. Skoro z prawno-naturalnej definicji rodziny, jako kochającej się wspólnoty, złożonej z rodziców (obojga płci) i dzieci, można za równie właściwy (gdyż ostatecznie z nią niesprzeczny) uznać model rodziny patriarchalnej, matriarchalnej, bądź też opartej na stosunkach partnerskich, to każdy z nich może utworzyć własny, legitymizowany prawem naturalnym system, nawet jeśli okazuje się, że wynikające z nich szczegółowe dyrektywy postępowania wychowawczego są ze sobą wzajemnie sprzeczne.

Z omawianym postulatem prawno-naturalnej odnowy życia ludzkiego wiąże się jeszcze jedno zjawisko, które za Tischnerem możemy nazwać legalizmem wychowawczym[14]. Ma on swoją postać świecką oraz religijną. Ze względu na to, że ta ostatnia wiąże się ściśle z rozważaniami A. Szołtyska, jedynie ona będzie przedmiotem dalszego omówienia.

Od zwolenników wychowania opartego na posłuszeństwie dla prawa można często usłyszeć żądania spełnienia stawianych na jego gruncie wymagań, na tej jedynie podstawie, że jest ono prawem. Zakłada się przy tym zwykle jeszcze, że słuszność danej reguły postępowania jest czymś, co jest

[14] J. Tischner *Sprawy wychowania chrześcijańskiego, w: Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966-1975*. Kraków 1992, s. 34.

bezpośrednio i niejako bezproblemowo wszystkim dane. W szczególności zaś przyjmuje się, że reguła jest czymś na tyle oczywistym, iż może być ona bez najmniejszych trudności przyswojona przez każdego wychowanka. W razie odmowy uznania sensowności danego postępowania traktuje się tę sytuację jako przejaw złej woli wychowanka, który swym postępowaniem zasłużył sobie jedynie na karę. Kara ta musi być surowa, ponieważ wychowanek swym czynem dowiódł w sposób wystarczający, iż nie chce on spełnić pewnych elementarnych i oczywistych zobowiązań, które dane są każdej istocie ludzkiej. W efekcie tego typu postępowania wychowawczego następuje „charakterystyczne oderwanie przepisu prawnego od wartości, z której powinien wynikać. W tej postawie uważa się, że przepis prawny sam z siebie ma moc tworzenia wartości etycznych, a nie odwrotnie, że tylko takie przepisy są obowiązujące, które są oparte o wartości prawne, religijne lub etyczne”[15]. Utrzymywanie się w tej postawie sprawia, że za wzrostem prawnych regulacji przenikających kolejne dziedziny życia ludzkiego nie idzie poczucie ich sensowności i rozumienia ich związku z pewnymi wartościami podstawowymi. Zwykle jest to pierwszy objaw kryzysu danej formacji kulturowej. Mnożenie kolejnych przepisów może jedynie kryzys ten pogłębiać.

Zjawisko legalizmu wychowawczego wiąże się mocno jeszcze z jedną kwestią, która szczególnie jest ceniona przez autora *Filozofii pedagogiki.* Prawo naturalne, jak pamiętamy, ma mieć jego zdaniem postać normy ogólnej. W praktyce pedagogicznej oznacza to, że wszelkie zobowiązania, które mieszczą się w jej ramach uznaje się za bezwzględnie ważne elementy wychowania, konieczne dla ukształtowania właściwych postaw i zachowań. Pozostałą zaś sferę ludzkich działań, jako nie podległą procesowi tak rozumianego wychowania, wyłącza się z pola zainteresowania czynności wychowawczych. Względnie, co ma związek z funkcją derywatów prawa naturalnego, sytuacja ta może prowadzić do tego, że nadaje się przy tym pewne „sztuczne znaczenie sprawom małej wagi”[16] .

Celem tak rozumianego wychowania ma być osiągnięcie przez wychowanka pewnego zasobu cnót. To, że traktuje się je jako stałe własności, które przynależeć mają z istoty naturze ludzkiej sprawia, że zaburza się w człowieku poczucie wartości etycznych, które jest czymś innych niż zdolność do reagowania w pewien ściśle określony sposób. Człowiek tak wychowywany przestaje reagować na wartości, które nie mieszczą się w zadanym mu zestawie cnót, na inne zaś zaczyna reagować w sposób spaczony. Jego zachowanie - jak dosadnie zauważa Tischner - staje się wówczas podobne do zachowania szczura „z jednej z angielskich klinik, który po wycięciu

[15] Tamże, s. 34.

[16] Tamże, s. 35.

niektórych części mózgu umiał chodzić jedynie w kółko”[17]. Na gruncie religijnym tego typu legalizm wychowawczy prowadzi więc do tego, że wychowanek „ostatecznie zachowuje posty i chodzi do kościoła. Poza tym potrafi się tak odizolować od otoczenia, że nie ma z nikim specjalnych kłopotów. I wtedy pojawia się w umyśle wychowawcy kłopotliwe pytanie: co z nim dalej robić? Czego jeszcze od niego żądać? I albo niczego się nie żąda, albo mnoży się sztuczne przepisy: że ma zrezygnować z teatru, że jego droga do doskonałości wiedzie przez nowenny Im czci takich i takich świętych, że powinien przestać czytać „Przekrój”, że nie powinien sobie robić zdjęć itd. Formacja w stronę chrześcijaństwa przekształca się w formację w stronę dewocji”[18].

Dla autora *Filozofii pedagogiki* wszystkie tego rodzaju dylematy związane ze statusem istnienia praw naturalnych rozwiązuje się tylko w jeden sposób: nie poprzez przezwyciężenie owych trudności, lecz na drodze konserwatywnego zwrotu, który sięgnąć ma rudymentom prawa naturalnego. *Dictum*, które się tu proponuje, odpowiada zatem następującej regule: im dalej pozostaniemy od tego, co partykularne, uwikłane w czasowo-przestrzenne i historyczno-społeczne ramy, tym lepiej. W myśl tej zasady autor zaleca, by opartą na prawie naturalnym rodzinę odsunąć jak najdalej od przestrzeni, zagrażających jej integralności, działań społeczno-politycznych. Propozycja Szołtyska idzie jeszcze dalej. *Renovatio* znajdującej się w kryzysie istoty ludzkiej nie oznacza nic innego jak tylko *restauratio* pewnej przedpolitycznej wspólnoty.

W autorskiej koncepcji człowieka Szołtyska mówi się wprawdzie o „trójjedni istoty ludzkiej” (jako osoby, istoty społecznej i obywatela) nie pozostawia się jednak w jej ramach szansy na to, by oba skrajne człony (tj. osoba ludzka i obywatel) mogły być ze sobą pojednane. Niemożliwość ta jest bowiem wpisana w logikę, przyjętego przez autora, rozumienia praw naturalnych. Dlatego też nic w istocie nie może w niej zmienić nawet, wyrażona przez Szołtyska deklaracja, w której stwierdza on, że „człowiek jako istota społeczna stanowi dynamiczny zwornik (bufor czy spoiwo) próbujący permanentnie wiązać istotę moralną z istotą polityczną”[19] .

Wahania samego autora dotyczące natury tego powiązania (jest to bufor? czy też spoiwo?) ujawniają jedynie leżące u ich podstaw przesłanki, których natura nie pozostawia już jednak wątpliwości. Zasadniczą kwestią jest to, że spośród trzech struktur, w ramach których działa człowiek, a mianowicie rodzina, społeczeństwo i państwo „tylko pierwsza i trzecia są auto-

[17] Tamże.

[18] Tamże.

[19] A. Szołtysek: *Filozofia pedagogiki*, wyd. cyt., s. 176.

nomiczne: społeczeństwo - jako nieautonomiczna struktura - stanowi bufor, spinający ogół rodzin z państwem”[20]. Człowiek, pełniąc określone role społeczne, musi zatem okazać się ostatecznie bezsilny wobec potęgi obu przeciwstawnych wobec sobie sił (rodziny i państwa), ponieważ o sferze jego działań społecznych mówi się, że nie tworzy ona wcale autonomicznego obszaru ludzkiego życia. Ich moc jest na tyle zniewalająca, że poza sobą mogą mieć w istocie tylko ów drugi człon, ponieważ społeczeństwo - jak stwierdza, nie pozostawiając nam nadziei, autor - „może być wyłącznie albo prorodzinne albo propaństwowe”[21]. „Z definicji nieautonomiczne SPOŁECZEŃSTWO jest w orbicie zainteresowań i autonomicznego PAŃSTWA, i autonomicznego KOŚCIOŁA; PAŃSTWO zabiega o społeczeństwo propaństwowe, zaś KOŚCIÓŁ katolicki - o społeczeństwo prorodzinne”[22]. Jeśli tak jest, to społeczeństwo, jako wielkość nieautonomiczna, może stać jedynie po stronie którejś z przeciwstawnych sobie potęg. Jest ono ostatecznie zdane na to, że dołączone do rodziny prowadzi do osłabienia państwa, tak jak włączone w porządek państwa musi przeciwstawić się narodowi - „społeczeństwo prorodzinne oznacza rodzinę i naród, natomiast społeczeństwo propaństwowe i obywatelskie osłabia rodzinę i naród”[23].

Nie ma zatem wątpliwości, że społeczeństwo samo w sobie nie może pełnić funkcji, która jest wolna od panowania obu tych sił. Widać to wyraźnie na przykładzie społeczeństwa liberalnego, które - jak stwierdza sam Szołtysek - oddało się we władanie państwa. „Polityka państwa o ustroju liberalistycznym bazuje na politycznym przekonaniu: łatwiej kierować i manipulować bliżej nieokreśloną masą jednostek, aniżeli silnymi i zdrowymi rodzinami”[24]. Podtrzymanie konserwatywnej rezerwy wobec sił liberalnych z kolei może, zdaniem Szołtystka, dokonać się jedynie poprzez całkowite odwrócenie dotychczas panującego porządku rzeczy, co oznacza nie tylko konieczność podporządkowania dobra, jako wolności i godności obywatela „dobru - jako wolności i godności istoty społecznej, zaś to - dobru jako wolności i godności osoby ludzkiej”[25], ale wręcz zawężenie działań społecznych do zobowiązań, które wynikają z prawno-naturalnych norm. Być może jest to droga do naprawy społeczeństwa, lecz postulowana w jej ramach zmiana hierarchii wartości prowadzi zarazem do redukcji relacji społecznych do prawno-naturalnych więzi rodzinnych. Tym samym jednak okazuje się ponownie, że i tym razem nie pozostawiono ani jednego miejsca dla społecz-

[20] Tamże, s. 229.

[21] Tamże, s. 225. Por. także tabelkę zamieszczoną na tej samej stronie.

[22] Tamże, s. 225.

[23] Tamże, s. 228.

[24] Tamże, s. 221.

[25] Tamże, s. 232.

nej rzeczywistości ludzkich działań. Polityce liberalnego zawłaszczania społecznych działań człowieka, przed którą przestrzega nas Szołtysek odpowiada komplementarna wobec niej natura ubezwłasnowolniania życia społecznego przez rodzinę.

Mechanizm wzajemnego zawłaszczania sfery społecznej potwierdzają także, prowadzone przez autora *Filozofii pedagogiki* rozważania poświęcone grze, która toczy się w nas również na innej płaszczyźnie, a mianowicie, pomiędzy tym, co zwierzęce i tym, co duchowe. Ich wzajemne relacje zostają ujęte za pomocą prostych zależności: „człowiecza zwierzęcość minimalizuje człowieczą duchowość, człowiecza duchowość minimalizuje człowieczą zwierzęcość (przede wszystkim poprzez ascezę w odżywianiu, ascezę w pożądliwości, ascezę w panowaniu). Gra na instrumentarium cielesno-zmysłowym zagłusza grę na instrumentarium umysłowo-duchowym, natomiast gra na instrumentarium umysłowo-duchowym sprawia wyciszenie się gry na instrumentarium cielesno-zmysłowym. Ta dwoistość działań wyznacza PANOWANIE jednego instrumentarium nad drugim”[26].

W zarysowanej w ten sposób perspektywie pojednanie osoby ludzkiej i obywatela, jak również ludzi pomiędzy sobą nie wydaje się być możliwe. Istniejące między nimi sprzeczne interesy nie próbuje się zresztą nawet pogodzić i rozwiązywać. Przeciwnie, okazuje się, że jedynym ratunkiem dla rodziny i jej tożsamości jest umocnienie jej poza ramami politycznych działań i wyborów. Rodzina jako twierdza oblężona stanowić ma ostatnią barierę, *residuum* wyższego porządku rzeczy, który ma ochronić istoty ludzkie przed niszczącym wpływem interesów społecznych i politycznych. W przypadku rodziny polskiej, wedle autora *Filozofii pedagogiki*, oznacza to, że musi ona pozostać wierna przynależnych jej rzekomo z natury wartościom chrześcijańskich[27]. Katolik nie może, a nawet nie powinien dążyć do tego, by utożsamiać się z jakimkolwiek porządkiem społeczno-politycznym. Ma on raczej nieustannie podtrzymywać moralną rezerwę wobec legalności każdej władzy, rządzącej ziemskim biegiem spraw ludzkich i nie angażować się w polityczną przestrzeń ludzkich działań. Jego udział w działaniach politycznych uprawomocniony jest tylko w tym zakresie, w jakim wyznacza to przedmiotowy zakres prawa naturalnego. Nie ma ku temu innych racji, ponieważ tożsamość swą nie musi on budować, jak określają to współcześni socjologowie, poprzez socjalizację, lecz ma on ją już niejako pierwotnie

[26] Tamże, s. 185.

[27] Jest rzeczą symptomatyczną, że Szołtysek traktuje pewien historyczny fakt przyjęcia wiary chrześcijańskiej jako jeden z logicznie koniecznych momentów zawartych w porządku prawa naturalnego. Wyjaśnia to dlaczego nasza narodowa tożsamość jest katolicka; religię chrześcijańska możemy zaś nazwać naszą własną religią. „Tożsamość Narodu Polskiego jest identyfikowana wiązami krwi (rodzina rodzin), więzami wiary katolickiej (...), więzami języka polskiego, więzami chrześcijańskiej kultury polskiej” (s. 228).

daną. Dlatego też rodzina i naród złączone więzami prawa naturalnego jawią mu się jako wspólnoty, które z istoty swej mają charakter przed-po-1 i t y c z n y, on sam zaś jest traktowany jako jednostka, której tożsamość jest określona zanim stanie się on uczestnikiem życia społecznego. „Im bardziej człowiek identyfikuje się z przestrzenią kulturową, tym bardziej 'oddala' się od swego Ja (nie urzeczywistnia samego siebie w zakresie świadomej penetracji duchowej), poprzestając na urzeczywistnianiu potrzeb urojonych"[28]. Tak rozumiane prawo natury, jak zauważa Böckenförde, „nie dotyczy natury jako pełni, w sensie pełnego rozwoju i urzeczywistnienia zawartego w niej telos (jak to jest u Arystotelesa), lecz dotyczy natury jako tego, co elementarne, jako nieredukowalnego minimum, którego utrata lub pogwałcenie narusza naturę ludzką w jej ogólnym, istotowym bycie"[29].

Rozbieżności w rozumieniu prawa naturalnego istniejące pomiędzy autorem *Filozofii pedagogiki* a Arystotelesem sprawiają, że sformułowana przez tego ostatniego definicja człowieka „jako istoty społecznej" staje się jednym z głównych przedmiotów krytyki w omawianej publikacji. Arystoteles zostaje uznany za głównego wroga, ponieważ ponosi on odpowiedzialność za skutki wywołane przez błędne odczytanie natury człowieka. Powiada się o nim, że jest on sprawcą groźnej choroby (jak każde schoizenie ma ona swoją łacińską nomenklaturę). Imię jej brzmi: *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu* (niczego nie ma w umyśle, czego by wpierw nie było w zmysłach). Należy ona przy tym do grupy chorób zakaźnych, o czym może się przekonać każdy czytelnik książki, który w podrozdziale 2.1 rozdziału 2 natrafia na galerię wielkich postaci, „pedagogów światowych", o których dowiadujemy się, że są nosicielami tej śmiertelnej choroby (co potwierdza kr ótka sentencja obok każdego nazwiska, która brzmi sucho i lapidarnie jak kliniczny wyrok i oskarżenie). Na potwierdzenie słuszności tej tezy stwierdza się, że: „od Renesansu pedagogika konsekwentnie realizuje Arystotelesowski paradygmat wychowania"[30] .

Listę zarażonych otwiera:

„Jan Amos Komensky (Komeński) [1592-1670], twórca panzofii, autor rozprawy DIDACTICA MAGNA UNIVERSALE OMNES OMNIA. Przejął założenie Arystotelesa głoszące, że „... niczego nie ma w umyśle, czego by wpierw nie było w zmysłach" («... *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*»)"[31]. Dalej następuje: **„John Lock** [1632-1704], autor *Myśli o wychowaniu,* przejął założenie Arystotelesa «... niczego nie ma w umyśle, czego by wpierw nie było w zmysłach» («... *nihil est in intellectu, quod non*

[28] A. Szołtysek: *F ilozofia pedagogiki,* wyd. cyt., s. 237.

[29] E.-W. Böckenförde: *Kościelne prawo naturalne a działanie...,* wyd. cyt., s. 281.

[30] A. Szołtysek: *Filozofia pedagogiki,* wyd. cyt., s. 56.

[31] Tamże, s. 56-57.

prius fuerit in sensu»)”[32]. Kolejnym jest Jan Jakub Rousseau. Przy jego nazwisku nie znajdujemy jednak znanego nam już skądinąd czynnika chorobowego. Dzieje się tak dlatego, że autor *Filozofii pedagogiki* podziela pewne krytyczne obserwacje Jana Jakuba, na co zwracaliśmy już wcześniej uwagę, podkreślając istnienie bliskich powinowactw pomiędzy koncepcją Szołtyska a romantyczną wizją człowieka. Sprawa ta jednak nie znajduje żadnego wyjaśnienia w samym tekście, gdyż zamiast oceny stosunku Rousseau do Arystotelesowskiej teorii o prawie naturalnym, dzieło Jana Jakuba otrzymuje godną swego twórcy charakterystykę: „W *Emilu* odwołuje się do zdrowego rozsądku oraz doświadczenia życiowego. Uchodzi za odkrywcę problemu dziecka. Neguje kulturę. Uzasadnia szkodliwość przedwczesnej nauki czytania i pisania”[33]. Dalej listę uzupełnia: **„Johann Heinrich Pestalozzi** [1746--1824] jest autorem książki: *Jak Gertruda uczy swoje dzieci* [1801, wyd. pol. 1951], W niej przejął założenie Arystotelesa głoszące, że «... niczego nie ma w umyśle, czego by wpierw nie było w zmysłach» («... *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*»)”[34].

Kogo ciekawość nie zostanie zaspokojona ma szansę w podrozdziale 2.2 zaznajomić się z poglądami rodzimych pedagogów. Zgodnie z tezą autora, nad Wisłą klimat wcale nie jest lepszy, ponieważ stwierdza się, że „pedagogika polska sprzed i po 1989 r. w zasadzie jest egzemplifikacją Arystotelesowskiej formuły wychowania”[35].

Nie miejsce tu, by dzieje definicji człowieka jako *animal rationale* przedstawiać. Ograniczę się do wyjaśnienia dwóch kwestii, które autor *Filozofii pedagogiki* wiąże z definicją Arystotelesowską. Pierwszym sygnałem, który musi budzić niepokój historyka filozofii jest zabieg polegający na przypisaniu autorowi wypowiedzi w takiej postaci, która wyrażona jest w innym języku naturalnym niż była nią wypowiedź źródłowa. To, że Arystoteles nie pisał po łacinie jest sprawą oczywistą. Wkładając jednak w usta Arystotelesa łacińską formułę, popełnia się o wiele poważniejszy błąd niż tylko ten, który rozpoznajemy na pierwszy rzut oka. Łacińska sentencja zmienia pewne sensy zawarte w greckim źródłosłowie. *Animal rationale* jest niezbyt szczęśliwym tłumaczeniem Arystotelesowskiego *zóon lógon échon*, chociaż w obu wersjach mówi się, że człowiek jest istotą żyjącą, nie zaś czysto rozumową. Jak zwraca uwagę Ebeling, twórcą formuły *animal rationale* był Boecjusz, dla którego była ona szkolnym przykładem definicji spełniającej kryteria *arboris Porphyrianae*. U Arystotelesa natomiast mówi się o człowieku przede wszystkim jako o istocie politycznej. Jest ona istotą, któ-

[32] Tamże, s. 59.

[33] Tamże, s. 60.

[34] Tamże, s. 63.

[35] Tamże, s. 71.

rej rozumność określa się z uwagi na jej komunikacyjno-językowy charakter wynikający z jej natury społeczno-etycznej. „Wyrażenie *animal rationale* nie wyklucza wprawdzie tych wszystkich treści, ale jednak przyćmiewa je i nie pozwala od razu rozpoznać. Wyrażenie to ujmuje człowieka w dwojakim sensie abstrakcyjnie: po pierwsze, wyrywa go ze wspólnoty, po drugie, traktując go jedynie jako egzemplarz gatunku pozbawia go indywidualności”[36]. Dysponowanie mową, które u Arystotelesa wiązało się ze zdolnością do rozumnej argumentacji, zostaje więc przekształcone w pojęcie *ratio,* które zostaje sprowadzone do umiejętności abstrahowania.

Na koniec musimy jeszcze powrócić do prezentowanej w pracy Szołtyska koncepcji źródeł i metod poznania. Zasadniczy podział władz poznawczych człowieka zostaje wywiedziony z tezy o istnieniu jego dwoistej natury. Szołtysek, z właściwą sobie językową gracją, powiada, że musimy odróżnić „człowieczą psychiczność” od „człowieczej duchowości”. Aktywność pierwszej z władz umożliwia nam zdobycie wiedzy empirycznej, podczas gdy czynności drugiej dostarczają nam wiedzy apriorycznej. Źródłem tej ostatniej jest myślenie, w obrębie którego odróżnia się: „myślenie intuicyjne (z istoty prymarne) oraz myślenie dyskursywne”[37]. Autor jest przekonany, że o każdym z nich: „Warto dodać, że:

* myślenie dyskursywne uzewnętrznia się w zdaniach prawdziwych lub zdaniach fałszywych, zazwyczaj przyjmujących status twierdzeń uzasadnionych lub udowodnionych;

* myślenie intuicyjne manifestuje się w oczywistości myśli ujętej w zdaniu oznajmującym”[8] .

Do każdego z nich przypisany zostaje właściwy rodzaj poznania: pierwszy utożsamiony zostaje z „myśleniem naukowym”, drugi zaś z „myśleniem filozoficznym”. O typie poznania naukowego powiada się dalej, że jest to poznanie „odwołujące się do postrzeżenia zjawisk czasowo-przestrzennych oraz ich indukcyjnej obróbki”[39]. Z kolei zaś o naturze filozoficznej refleksji orzeka się to, że „odwołuje się do intuicji oraz (wtórnie) do dedukcji”[40]. To, że nauce przypisuje się metodę indukcyjnego poznania zjawisk jest pomysłem na tyle fantastycznym, iż nie znalazłby on nawet uznania w oczach skrajnego empirysty. Problem polega na tym, że to, co ma charakteryzować metodę naukową (i co jak należy sądzić rozstrzyga o jej naukowości), z ledwością wystarczyć może poznaniu potocznemu.

[36] G. Ebeling: *Przyczynek do definicji człowieka,* w: *Człowiek* w *nauce współczesnej,* przeł. M. Lukasiewicz, przyg. i przed, opatrzył K. Michalski. Paris 1988, s. 93-94.

[37] A. Szołtysek: *Filozofia pedagogiki,* wyd. cyt., s. 187.

[38] Tamże, s. 187.

[39] Tamże, s. 188.

[40] Tamże, s. 188.

Szołtysek w dalszej części swych wywodów osłabia nieco radykalizm tezy o indukcyjnym pochodzeniu wiedzy naukowej. Dopuszczone zostaje, w jej zakresie, także użycie wnioskowań dedukcyjnych. Obraz nauki nie staje się przez to jednak bardziej rzeczywisty. Dokonując włączenia w poznanie naukowe dedukcji jako metody uzyskiwania prawd pochodnych w oparciu o prawdy już dane, pragnie się jedynie dowieść ograniczoności tego typu wiedzy. Tego typu poznanie musi opierać się bowiem na pewnych prawdach pierwotnych, których prawdziwość zostaje założona, lecz nie jest jeszcze przez to uzasadniona. Dopiero poznanie intuicyjne umożliwić ma wgląd w samą naturę rzeczy.

O tym jednak, jak poznanie intuicyjne przekształca się w dyskursywne, mówi się wyłącznie tylko tyle, że „intuicyjnie ujęta istota - ze względu na dowodzenie - musi być rzutowana na siatkę pojęć, umożliwiającą formułowanie pojęć”[41]. Nie wyjaśnia się jednak na czym owo „rzutowanie” ma polegać, ani w jaki sposób ma ono przebiegać.

Nie jest to jedyna kontrowersja, którą budzi charakteryzowana metoda poznania filozoficznego. Poza zarzutem braku intersubiektywności wyników, które trudno uzyskać na drodze intuitywnego wglądu w naturę rzeczy, zastrzeżenia budzi aprioryczność wiedzy filozoficznej. Zgodnie z koncepcją Szołtyska, poznanie aprioryczne jest nie tylko poznaniem poprzedzającym doświadczenie zmysłowe, ale rozgrywa się ono całkowicie poza jego granicami. W odróżnieniu od Kanta nie jest ono nawet warunkiem możliwości poznania empirycznego, ale przeciwstawia się mu, obejmując sferę poznania istoty człowieka, jego duchowego wymiaru, dla którego poznania nie ma znaczenia to, że jest on również istotą biologiczną i społeczną. Szołtysek pisze: „Myślenie intuicyjne (osadzone w intuicyjnych wglądach duchowych) jest rozłączne względem myślenia dyskursywnego, osadzonego w intelektualnej siatce pojęć, sądach i rozumowaniu”[42]. Separacji metody poznania odpowiada więc analogiczne rozdzielenie istoty człowieka jako członka rodziny (wspólnoty naturalnej), który nieprzekraczalnie różni się od swego bytu społecznego i politycznego. W płaszczyznę antropologiczną i epistemologiczną zostaje wpisana ta sam zasada polegająca na wyłączeniu duchowego pierwiastka ze zmiennej i skończonej sfery istnienia rzeczy. Tak jak za sprawą substancjalnej koncepcji bytu Szołtysek mógłby zająć poczesne miejsce w szkole tautologów, tak też jego transcendentyzm spotkałby się z pewnością z uznaniem członków pewnego towarzystwa bostońskiego, istniejącego pod koniec XIX wieku w Stanach Zjednoczonych.

[41] Tamże, s. 190.

[42] Tamże, s. 369/370.

Charles Piazzi Smyth, prowadząc badania nad budową piramid, zwłaszcza piramidy Chufu, doszedł do wniosku, że w miarach jej wielkości zawarty jest mistyczny klucz umożliwiający zrozumienie budowy wszechświata. Analizując poszczególne wielkości Wielkiej Piramidy wyznaczył podstawową jednostkę miary, którą nazwał „calem piramidowym". Jego długość wynosi 2,5496 cm. Jest ona zbliżona do długości cala angielskiego, co miało stanowić, jego zdaniem, wystarczający dowód na to, że w angielskim systemie metrycznym została zachowana mądrość starożytnych Egipcjan. Mnożąc cal piramidowy przez liczbę 25 uzyskał Smyth następnie „metr piramidowy". Pomiar długości boku piramidy wykazał, że jej długość wynosi 365,2422 metra; co, z kolei, miało być dowodem na to, że wielkość ta wyraża tak ważną daną, jaką jest ilość dni w roku. Cal piramidowy prowadzi do jeszcze innych odkryć. Pomnożony przez 10^7 daje wielkość, o której sądził on, zresztą błędnie, że jest ona równa długości osi ziemskiej. Z kolei wyrażona w calach piramidowych wysokość Wielkiej Piramidy pomnożona przez 10^9 pozwalała, jego zdaniem, określić odległość, jaką dzieli Ziemię od Słońca. Również i w tym przypadku Smyth myli się. Wynik ten nie oddaje jednak ani największej odległości przy aphelium, ani również odległości najmniejszej przy peryphelium, nie jest nawet ich średnią.

W przekonaniu Smytha wszystko to miało jednak „dowodzić", że cal piramidowy jest wielkością wyjątkową. Wkrótce po jego badaniach w Bostonie znalazła się grupa osób, która w 1879 roku założyła Towarzystwo, którego celem było doprowadzenie do tego, by ów cal został wyjęty spod prawa „ateistycznego systemu miary". Ruch ten cieszył się z poparciem prezydenta Stanów Zjednoczonych Jamesa Garfielda. Miałby on także bliskiego i gorącego stronnika w osobie autora *Filozofii pedagogiki*?

EDUKACJA FILOZOFICZNA POLEMIKI I DYSKUSJE
Vol. 38 2004

ADAM RÓŻYCKI
Uniwersytet Warszawski

O CUDZYSŁOWACH W *DENOTOWANIU* BERTRANDA RUSSELLA

Głównym tematem niniejszej pracy, nieuwyraźnionym w tytule, jest krytyka niedługiego fragmentu z klasycznej - pochodzącej sprzed bez mała stu lat - rozprawy Bertranda Russella. Również ów poddawany tutaj krytyce fragment ma charakter krytyczny, dotyczy zaś słynnej teorii znaczenia i denotacji,,zaproponowanej przez Gottloba Fregego w pracy pt. „Sens i nominat" („Über Sinn und Bedeutung")[1] w r. 1892. Russellowska krytyka tej teorii, przeprowadzona w oryginalnym i zwięzłym wywodzie, sprawia wrażenie przenikliwej i trafnej, miejscami może zbyt trudnej i nie całkiem przejrzystej. Krytyka jest jednak niesłuszna, a jej błędy pochodzą z nieumiejętnego posługiwania się... cudzysłowem.

Stosownie zatem będzie zacząć od szczegółowych uwag dotyczących użycia (funkcji) tego znaku. Aktualny słownik poprawnej polszczyzny wymienia dwie funkcje cudzysłowu: wyodrębnianie przytoczeń oraz wyodrębnianie wyrazów użytych ironicznie (*Markowski 2000:* 1656). Słownik ortograficzny również wskazuje na dwa rodzaje użycia cudzysłowu: użycie jako znaku cytowania oraz użycie ze względów znaczeniowo-stylistycznych. Przy czym do ostatniego zalicza się wypadki, gdy cudzysłów wyodrębnia wyrazy użyte ironicznie, a także te wypadki, gdy wyodrębnia wyrazy obce stylistycznie - zwykle potoczne, wprowadzone do wypowiedzi w stylu naukowym - lub niektóre nazwy własne, np. pseudonimy. Gdy tekst został już wyodrębniony w inny sposób, cudzysłów na ogół się pomija (*Polański 2000*-. CXXV n.). Użycie niektórych nazw własnych, podobnie jak wprowadzenie wyrazu obcego stylistycznie, można uznać za pewnego rodzaju przytoczenia; np. za przytoczenia słów, które - inaczej niż w wypadku cytatów - nie mają określonego autora, lecz w pewnym stopniu są upowszechnione i współtworzą zasób wyrażeń naszego języka, bądź też używane są zazwyczaj tylko wśród określonej grupy osób. Orzeczenia obu słowników zatem są w zasadzie jednomyślne: cudzysłów wyodrębnia, po pierwsze, przytoczenia, a po drugie, słowa użyte ironicznie. To akceptowane przez językoznawców rozróżnienie, choć uzasadnione, nie jest całkiem bez wad. Jedną z jego wad jest to, że nie spełnia warunków poprawnej klasyfikacji, a dokładnie, warunku ekonomiczności podziału, gdyż jedna spośród wyróżnionych powyżej funk-

[1] Korzystam z polskiego przekładu J. Pelca (*Frege 1967*). Poza tym istnieje przekład B. Wolniewicza pt: „Sens i znaczenie" (*Frege 1977*).

cji cudzysłowu nie wyklucza drugiej. Niekiedy bowiem ironiczne użycie słowa możliwe jest właśnie dlatego, że ktoś go już kiedyś użył w określonych okolicznościach; zacytowanie tego samego słowa w innych okolicznościach i w kontekście poprzedniej wypowiedzi - daje właśnie efekt ironii, np.: „«Hrabina» okazała się zwykłą oszustką". Toteż i użycie ironiczne trzeba nieraz uznać za przytoczenie.

Odmienne rozstrzygnięcie przynosi *Wielka Encyklopedia PWN*, w której cudzysłów został zdefiniowany wyłącznie jako znak logiczny służący do tworzenia nazw wyrażeń[2] (*Wojnowski 2001*). Taka definicja nie jest wyczerpująca, gdyż tworzenia nazw wyrażeń nie można uznać za jedyną funkcję cudzysłowu - wskazują na to uwagi językoznawców, poparte przykładami. Językoznawcy z kolei zdają się traktować nazwy własne wyrażeń na równi z innymi przytoczeniami, co jest drugą wadą ich rozróżnienia, gdyż w takim ujęciu zaprzepaszczony zostaje ważny wzgląd logiczny. Oba wartościowe ujęcia - językoznawców i logików - dadzą się chyba pogodzić.

Rzeczywiście, cudzysłowu używamy po to, by dać do zrozumienia, że ten a ten fragment tekstu jest przytoczeniem czyichś słów, albo też że jest użyty ironicznie; przy czym słowa użyte ironicznie - często są zarazem przytoczeniami. Przytaczamy zwykle słowa cudze i faktycznie wypowiedziane, choć nie jest to regułą; możemy przytaczać i swoje własne słowa, i również takie, co do których tylko domniemywamy, iż zostały przez kogoś wypowiedziane, lub choćby pomyślane. Przy tym jednak -co należy podkreślić - czyjeś słowa możemy przytaczać na dwa zasadniczo odmienne sposoby: mówiąc o czymś tymi samymi słowami, co ktoś, kto o tym samym mówił już wcześniej - lub mówiąc o samych tych słowach. Gdy przeczytam zdanie „Witold Gombrowicz napisał «Ferdydurke»", to zrozumiem, że sławny pisarz napisał powieść zatytułowaną tak a tak. Dopełnienie tego zdania oznacza dzieło literackie - nie zaś owo dziwne słowo, którego użyto jako tytułu dzieła. To samo zdanie można by jednak zrozumieć jako mające za dopełnienie nazwę własną owego słowa właśnie; również w tej wersji zdanie byłoby prawdziwe, gdyż Gombrowicz, tytułując swe dzieło, musiał napisać słowo „Ferdydurke"[3]. Za pierwszym razem więc zdanie mówi o tym, do czego się przytoczone słowo - tytuł dzieła - odnosi, a za drugim razem mówi już o samym tym słowie, tj. o jego brzmieniu i kształcie.

[2] Ściśle biorąc, chodzi tu tylko o nazwy własne wyrażeń. Np. w wyrażeniu „rzeczownik «pies»" oba poszczególne wyrazy nazywają to samo słowo, lecz w pierwszym wypadku („rzeczownik") mamy do czynienia z jego nazwą generalną, w drugim zaś („«pies»") - z nazwą własną (indywidualną). Cudzysłowu zasadniczo nie używa się do tworzenia generalnych nazw wyrażeń.

[3] Ściśle biorąc, byłoby to już inne zdanie, choć wyglądem nieróżniące się od poprzedniego. Pierwsza wersja bowiem jest skrótem zdania „Witold Gombrowicz napisał powieść pod tytułem «Ferdydurke»", podczas gdy ta druga wersja stanowi skrót innego zdania: „Witold Gombrowicz napisał wyraz «Ferdydurke»".

Gdy znów w powieści Stefana Żeromskiego czytam (*Żeromski 1985*\ 14):

- Stawiasz pan „fajgla", ja stawiam ‚fajgla" - i granie idzie...

- to nie spodziewam się, że mowa tu o grze, w której stawia się słowa, lecz że słowem "fajgiel" nazywano kiedyś potocznie rodzaj monety, która jest stawką w tej grze; z pewnością jednak już tylko nazwę słowa, nie zaś monety, będę miał za podmiot zdania, gdy powiem, że „fajgiel" składa się z dwóch sylab. I tutaj więc podobnie: za pierwszym razem przytoczono niespotykaną już nazwę pewnego przedmiotu, za drugim zaś razem użyta została nazwa własna samej tej przytoczonej nazwy.

U podstaw semiotyki logicznej leży odróżnienie *metajęzyka,* służącego do mówienia o danym języku - w tym o jego wyrażeniach, o denotacjach jego wyrażeń oraz o użytkownikach tych wyrażeń - od *języka przedmiotowego,* stanowiącego, zgodnie z nazwą, przedmiot tamtego[4]. Aby różnicę między dwoma sposobami przytoczeń, i między odpowiadającymi im rodzajami użycia cudzysłowu, zaznaczyć terminologicznie, skorzystam z tego niezbędnego dla semiotyki logicznej rozróżnienia. Do *przedmiotowych* więc zaliczę przytoczenia, w których się mówi o tym samym - lub o czymś pod pewnym względem podobnym do tego - o czym mówił już ktoś, gdy wypowiadał przytoczone słowa; te zaś przytoczenia, w których mówi się już nie o tym samym, o czym była mowa w wypowiedzi oryginalnej, lecz o samych słowach tej wypowiedzi, uznam za przytoczenia *metajęzykowe.* Analogicznie do rodzajów przytoczeń będę kwalifikował rodzaje użycia cudzysłowu, przy czym użycie ironiczne zostanie zaliczone do przedmiotowych. Otóż logiczna definicja cudzysłowu jako znaku tworzącego nazwy wyrażeń zwraca uwagę tylko na użycie metajęzykowe; natomiast definicje językoznawców, uznające cudzysłów za sygnał bądź przytoczenia, bądź ironii, uwzględniają wprawdzie i użycie metajęzykowe, i przedmiotowe, lecz - w obrębie przytoczeń - jedno z drugim mieszają. Proponowane tu rozróżnienie wydaje się przeto najtrafniejsze, skoro bierze pod uwagę wszystkie warianty użycia cudzysłowu wskazywane przez językoznawców i jednocześnie odróżnia je pod względem logicznym, zachowując przy tym walor poprawnej klasyfikacji. Aby omawianą różnicę uwyraźnić graficznie-co zresztą nie jest niezbędne, może być jednak pomocne - najprościej w obu przypadkach użycia stosować różne rodzaje cudzysłowu. Można też, na przykład, użycie metajęzykowe sygnalizować cudzysłowem, przy przedmiotowym zastępując cudzysłów - kursywą; ten właśnie sposób stosuję w niniejszej pracy (z wyjątkiem przykładów o *Ferdydurke i fajglu,* a także wcześniejszego o *hrabinie* - służących wprowadzeniu rozróżnienia; nie stosuję też cudzysłowów me-

[4] Warto wspomnieć, że podstawowe dla semiotyki logicznej odróżnienie metajęzyka od języka przedmiotowego pochodzi z czasów znacznie późniejszych niż te, w których Russell pisał swoją rozprawę — skądinąd, semiotyczną.

tajęzykowych, gdy nazwę przytoczonego wyrażenia wyodrębnia już odmienny układ typograficzny).

Teraz można przystąpić do głównego tematu, czyli do Russellowskiej krytyki teorii znaczenia i denotacji. Teoria ta w początkowym założeniu miała dotyczyć wszystkich wyrażeń, które by mogły funkcjonować jako nazwy własne, czyli wszystkich wyrażeń nazwowych o intencji jednostkowej. Mogą być nimi zarówno zwykłe nazwy własne, np. „Arystoteles" czy „Układ Słoneczny", jak i pewne nazwy generalne, np. „pochodzący ze Stagiiy nauczyciel Aleksandra Wielkiego" czy „najwyższa osoba w tym pokoju". Wyrażenia tego rodzaju oznaczają na ogół - a w każdym razie sprawiają wrażenie, jak gdyby oznaczały - jakiś pojedynczy istniejący obiekt, przy czym każde czyni to we właściwy sobie sposób, zrozumiały dla użytkowników danego języka. Gdy np. *a*, *b* i *c* są prostymi, które łączą wierzchołki trójkąta ze środkami jego przeciwległych boków, to wyrażenia „przecięcie *a* oraz *b*" i „przecięcie *a* oraz c" oznaczają ten sam punkt, choć każde czyni to w odmienny sposób. Ów właściwy danemu wyrażeniu sposób oznaczania, a zarazem sposób rozumienia tego wyrażenia - to właśnie jego *znaczenie* (lub, mówiąc inaczej, jego *sens):* ów oznaczany obiekt zaś - to jego *denotacja* . Denotacja obu wymienionych powyżej wyrażeń jest więc ta sama, choć ich znaczenia są różne (*Frege 1967*:226 n.).

Russellowska krytyka teorii znaczenia i denotacji składa się z dwóch części. Pierwsza dotyczy wypadków, gdy dane wyrażenie nazwowe wydaje się posiadać znaczenie, mimo że nie posiada denotacji, jak np. wyrażenie „obecny król Francji". Ta wstępna krytyka zarzuca teorii Fregego pewną sztuczność, i ostatecznie nie jest istotna; tutaj nie będę się nią zajmował. Główną natomiast część swej krytyki streszcza Russell w twierdzeniu, że implikowany w teorii Fregego stosunek znaczenia do denotacji pociąga za sobą *dosyć dziwne trudności,* które wskazują, iż teoria ta jest błędna. Owe trudności zostają wyeksplikowane nieco dalej jako *polegające na tym, iż nie udaje nam się zarazem zachować związku znaczenia i denotacji oraz nie dopuścić do tego, by były one jednym i tym samym; a także na tym, iż do owego znaczenia nie można dotrzeć inaczej, jak tylko za pośrednictwem zwrotów denotujących*[6] (*Russell 1967:*264). Główny zarzut Russella sprowa-

[5] Frege korzysta tu z odmiennego nazewnictwa; dla uproszczenia dostosowałem je od razu do nazewnictwa używanego przez Russella, najbardziej zresztą rozpowszechnionego także dzisiaj. Pojęcie denotacji stosuje się również wobec nazw ogólnych i odnosi się je zawsze do pewnego zbioru obiektów - zakresu danej nazwy; w wypadku nazw jednostkowych ów zbiór ma akurat tylko jeden element.

[6] Mówiąc o *zwrotach denotujących {denoting phrases),* Russell ma na myśli - w przybliżeniu — nazwy generalne o intencji jednostkowej.

dza się więc do tego, że znaczenia nie da się odróżnić w należyty sposób ani od denotacji, ani nawet od samego wyrażenia[7].

Punktem wyjścia dla krytycznego wywodu jest uwaga, którą przytoczę w całości[8]:

Gdy pragniemy mówić o znaczeniu zwrotu denotującego, w przeciwieństwie do jego denotacji, to naturalnym sposobem jest tu użycie cudzysłowów. Oto np. mówimy:

Środek masy Układu Słonecznego to punkt, nie zaś zespół denotujący;

„Środek masy Układu Słonecznego" to zespół denotujący, nie zaś punkt.

Albo też:

Pierwszy wiersz Elegii Gray a formułuje sąd logiczny (states a proposition).

„Pierwszy wiersz Elegii Graya" nie formułuje sądu logicznego.

Pierwsze zdanie przytoczonego fragmentu jest lekko zaskakujące i nie całkiem zrozumiałe. Gdy chcemy mówić o znaczeniu danego wyrażenia, to zwykle mówimy wprost: „znaczenie wyrażenia takiego a takiego", przy czym nazwę własną tego wyrażenia, brzmiącą identycznie z nim samym, dla odróżnienia zamykamy w cudzysłów, np.: „znaczenie wyrażenia «środek

[7] Skądinąd, zasadniczym zamysłem całej rozprawy Russella jest przedstawienie alternatywnej teorii dotyczącej zwrotów denotujących (*teoria deskrypcji*). Według tej teorii, *nie istnieje żadne znaczenie, tylko niekiedy - denotacja* (s. 260, przyp.).

[8] Poniższe przytoczenie tekstu Russella, podobnie jak pozostałe, pochodzi z polskiego przekładu: *Russell 1967*. Ód tego przekładu odszedłem tutaj w dwóch miejscach. Przede wszystkim, oryginalne wyrażenia „states a proposition" i „does not state a proposition", w przekładzie oddane, odpowiednio, przez: „jest sądem logicznym" i „nie jest sądem logicznym", ja przetłumaczyłem jako: „formułuje sąd logiczny" i „nie formułuje sądu logicznego". Ze względów, które staną się zrozumiałe w dalszym ciągu analizy, trzeba było przyjąć w tym miejscu tłumaczenie możliwie dosłowne, inne niż w dotychczasowym przekładzie.

Gdy pochodzący od angielskiego czasownika „to state" angielski termin „statement" występuje w kontekście logicznym, tłumaczy się go po polsku standardowo jako „twierdzenie" - konsekwentnie więc należałoby tłumaczyć ów czasownik „to state" jako „twierdzić". Czasownik „twierdzić" jest jednak, w odróżnieniu od swego angielskiego odpowiednika, nieprzechodni (z wyjątkiem przy zwrocie „twierdzić coś"), przez co trudno go uzgodnić z dopełnieniem. W wersji przechodniej najłatwiej byłoby tu użyć pokrewnego czasownika „stwierdzać", posiadającego na dodatek wygodną formę dokonaną - takie też użycie przyjęło się na gruncie logiki. Wyrażenie „stwierdzać sąd logiczny" - powszechnie stosowane przez logików w odniesieniu do zdań - nie jest jednak bez zastrzeżeń. W języku polskim zwrot „stwierdzić coś" nie znaczy tyle, co „powiedzieć, oznajmić coś" (w tym błędnym znaczeniu używa się go dzisiaj bardzo często), lecz znaczy coś całkiem innego, tyle mianowicie, co zwrot „ustalić pewien fakt". Wiemy zaś, że nie każdy sąd logiczny jest prawdziwy. Na dodatek, prawdziwy sąd logiczny nie jest faktem, lecz jest zgodny z pewnym faktem; sąd logiczny zatem nie może być stwierdzony, choćby był prawdziwy. Wreszcie, aby coś stwierdzić, nie musimy nic mówić - do stwierdzania bezpośrednio nie używamy zdań; zdań używamy raczej po to, by oznajmić (lub by wyraźnie sobie uświadomić), co stwierdziliśmy. Nie chcąc utrwalać błędu językowego rozpowszechnionego wśród logików (zapewne nie wśród wszystkich, i nie tylko wśród nich), wybrałem czasownik .formułować" - jako najlepiej, moim zdaniem, godzący treść oryginału z polską normą językową.

Druga zmiana jest drobna i dotyczy oryginalnego terminu „the Solar System", przełożonego niegdyś jako „system słoneczny". Obecnie obowiązującym polskim terminem astronomicznym o odpowiednim znaczeniu jest termin „Układ Słoneczny".

masy Układu Słonecznego»". Cudzysłów bowiem stosuje się m.in. w użyciu metajęzykowym, tj. wtedy, gdy mowa o danym wyrażeniu.

Nazwy własne nadajemy najpowszechniej poszczególnym osobom (lub ich intencjonalnym odpowiednikom, nieistniejącym naprawdę), zwierzętom, przedmiotom, obiektom geograficznym i astronomicznym, a także zbiorom tych poszczególnych osób, przedmiotów czy innych obiektów. Repertuar nazw własnych jest na tyle szeroki, że zawiera i marki produktów handlowych, i nazwy drukarskich krojów czcionki, i imiona istot nadprzyrodzonych. Za pomocą wyrażeń metajęzykowych możemy ponadto nadawać nazwy własne wyrażeniom danego języka - co również czynimy najpowszechniej. Nie przyjęło się natomiast stosowanie nazw własnych wobec czegoś takiego, jak poszczególne znaczenia wyrażeń[9]. Tymczasem w użyciu, na które się powołuje Russell, cudzysłów miałby wyodrębniać nie nazwę danego wyrażenia, lecz właśnie nazwę jego znaczenia. Nie można takiego użycia uznać za przedmiotowe, gdyż za pomocą wyrażeń języka przedmiotowego nie mówimy o znaczeniach wyrażeń danego języka, tylko o ich denotacjach. Można by więc uznać owo użycie za metajęzykowe, choć odmienne od tego stosowanego najpowszechniej, w którym wyodrębnia się nazwy wyrażeń. Problemem natomiast pozostaje, czy z tą domniemaną wersją metajęzykowego użycia cudzysłowu mamy kiedykolwiek do czynienia: skodyfikowane reguły interpunkcji nic o niej nie mówią, same zaś przytoczone przez Russella przykłady, wbrew jego intencjom, zdają się wskazywać na użycie cudzysłowu jako wyodrębniającego akurat nazwy wyrażeń, nie znaczeń, co pozwala przypuszczać, że owo użycie, na które się powołuje Russell, w ogóle nie znajduje zastosowania.

Jak się bowiem dowiadujemy z innych miejsc omawianej rozprawy (s. 259, przyp.), *zespołami denotującymi* (*denoting complexes*) były dla Fregego nie tylko złożone zwroty denotujące (*complex denoting phrases*), lecz również zdania, gdyż i zdaniom przypisywał Frege denotację. *Zespół denotujący* zatem to to samo, co wyrażenie złożone posiadające denotację. Skoro więc „środek masy Układu Słonecznego", jak głosi drugie zdanie z pierwszego przykładu, jest zespołem denotującym, to w tym zdaniu nie mówi się wcale o znaczeniu pewnego wyrażenia, lecz mówi się wprost o pewnym wyrażeniu. Najwyraźniej jednak to, że denotować, czyli coś oznaczać, mogą tylko znaki, a w szczególności, właśnie wyrażenia danego języka, nie było wcale oczywiste dla Russella. Pisze on nieco dalej, że relacja, którą zamierza rozważać - relacja między znaczeniem i denotacją - jest taka, iż *dane znaczenie denotuje daną denotację* (s. 264). Gdyby znaczenia mogły denotować, gdyby więc mogły stanowić zespoły denotujące,

[9] Skądinąd, przyjmuje się często, że znaczeniem nazwy jest pojęcie, a znaczeniem zdania - sąd logiczny. W sprawie własnych nazw pojęć i sądów zob. dalej, s. 163 n.

to możliwa by była interpretacja omawianego zdania jako mówiącego o znaczeniu. Russell jednak nie powinien zakładać, iż funkcję denotowania można przypisywać znaczeniu. Jego krytyka polega bowiem na wskazywaniu trudności, do jakich musi prowadzić krytykowana teoria, a wobec tego samych założeń tej teorii - rzekomo zwodniczych - nie może on negować już w pierwszym kroku; podstawowe zaś dla teorii Fregego pojęcia znaczenia i denotacji implikują akurat, przynajmniej na pierwszy rzut oka, że denotację posiadają wyrażenia, a nie znaczenia. Jeśli więc Russellowska krytyka miałaby być poprawna, to zanim by on uznał denotowanie za własność znaczeń, powinien wykazać, iż ta nieoczekiwana własność w jakiś sposób jednak wypływa z założeń przyjętych przez Fregego. Faktycznie, w trakcie swego wywodu Russell dochodzi do takiego właśnie wniosku. Lecz przecież wniosku tego nie można przyjąć za przesłankę rozumowania, które tę przesłankę miałoby potwierdzić, gdyż tego rodzaju rozumowanie byłoby błędnym kołem, a oparta na nim krytyka - bez wartości. Skoro więc nie można już na początku założyć, że znaczenia mają denotację, i skoro zdanie o zespole denotującym pochodzi akurat z fragmentu ilustrującego przesłanki wywodu, to tego zdania nie da się interpretować w sposób, który zaproponował Russell.

Podobnie w przykładzie drugim. Pierwszy wiersz *Elegii* Graya - czyli denotacja wyrażenia „pierwszy wiersz *Elegii* Graya" - to wyrażenie „Wieczorny dzwon obwieszcza pogrzeb gasnącego dnia"; jest ono zdaniem oznajmiającym, toteż nadaje się do sformułowania sądu logicznego. Natomiast za pomocą samego wyrażenia „pierwszy wiersz *Elegii* Graya" nie możemy sformułować sądu logicznego; wyrażenie to nie jest bowiem zdaniem oznajmiającym, ani żadnym w ogóle zdaniem[10]. Przykład jest zatem całkowicie zrozumiały, gdy mowa w nim wpierw o denotacji, a później o samym wyrażeniu. Można natomiast zasadnie wątpić, czy pozostałby równie zrozumiały, gdyby za drugim razem chodziło o znaczenie. Nie byłoby bowiem nic wartego uwagi w tym, że znaczenie jakiegoś wyrażenia nie formułuje sądu logicznego - mniejsza o to, czy chodziłoby tu o znaczenie zwrotu denotującego, czy o znaczenie zdania. Formułowanie sądów logicznych - podobnie jak formułowanie problemów, zarzutów lub wniosków, czyli ich precyzowanie przez nadanie im określonej formy słownej - to czynność, którą wykonujemy za pomocą stosownych zdań. Z tego powodu możemy przypisać tę czynność, choć przenośnie, owym zdaniom

[10] W powyższych uwagach uwzględnia się dosłowne rozumienie słów: „pierwszy wiersz *Elegii* Graya"; dosłownie też je rozumiał Russell, i zapewne każdy z czytających. Tutaj wypada dodać, że te same słowa mogłyby być rozumiane również jako wyrażenie eliptyczne - gdyby np. zostały użyte jako odpowiedź na zdanie pytajne „Co to jest?" i zastępowały zdanie oznajmiające „To jest pierwszy wiersz *Elegii* Graya"; wówczas zaś, oczywiście, formułowałyby odpowiedni sąd logiczny.

właśnie. Nie możemy jej natomiast przypisywać ich znaczeniom, gdyż znaczeniami zdań, za których pomocą formułujemy sądy logiczne, są akurat - według teorii Fregego - same te sądy; trudno zaś, byśmy je formułowali za pomocą nich samych lub by one formułowały się same. Sądów logicznych zatem nie formułują znaczenia zdań, ani tym bardziej znaczenia innych wyrażeń. Znaczenia nie formułują w ogóle nic - gdyż i my za ich pomocą niczego nie formułujemy. Tak więc gdyby drugie przykładowe zdanie mówiło, że *znaczenie wyrażenia „pierwszy wiersz* Elegii *Graya" nie formułuje sądu logicznego*, to przynosiłoby informację bardzo dziwną i oczywistą - coś jak to, że znaczenie wyrażenia „pierwszy wiersz *Elegii* Graya" nie popełnia błędów ortograficznych. Skądinąd, jeżeli tezę, iż znaczenie zdania oznajmiającego mogłoby jednak posłużyć do sformułowania sądu logicznego - tj. tezę chroniącą przed banałem treść przykładowego zdania w powyższej interpretacji - dałoby się w ogóle utrzymać, to tylko pod warunkiem, że owo znaczenie jest czym innym niż sąd. Tego warunku jednak Russell nie może spełnić w swej krytyce, z powodów podobnych jak w poprzednim przykładzie. Mianowicie, nie może on podważać założeń teorii Fregego, tymczasem jednym z założeń tej teorii jest, ujmując rzecz w przybliżeniu, równoważność wyrażeń „sąd logiczny" i „znaczenie zdania oznajmiającego, prostego". Owego założenia nie sposób więc tutaj odrzucić, przez co szanse na utrzymanie tezy są pogrzebane już w punkcie wyjścia. Toteż przytoczone przez Russella przykłady użycia cudzysłowu w owej domniemanej roli metajęzykowej nie dają jego koncepcji nawet cienia poparcia.

Warto zapytać, skąd u Russella myśl, by cudzysłów interpretować jako sygnał, że mowa o znaczeniu danego wyrażenia. Odpowiedź podsuwa on sam, gdy w innych miejscach, poprzedzających omawiany fragment, używa wyrażeń tego rodzaju, co następujące:

pojęcie „C (x) jest zawsze prawdziwe"

Rozważmy z kolei sąd logiczny: „Wszyscy ludzie są śmiertelni".

W powyższych przykładach mowa jest rzeczywiście o znaczeniach, gdyż pojęcia, tak jak i sądy logiczne - przystańmy na to - są znaczeniami odpowiednich wyrażeń. Na pierwszy rzut oka może się więc zdawać, że cudzysłów wyodrębnia tutaj nazwy znaczeń. Owe znaczenia jednak nie zostały nazwane w sposób pełny, dosłowny, lecz w sposób eliptyczny, skrótowy. Elipsa (gr. *elleipsis*, od „elleipo" = „zostawiam, opuszczam") to *opuszczenie tych składników wyrażenia złożonego, których można się domyślić na podstawie kontekstu lub sytuacji pozajęzykowej* (*Pelc 1971'*. 61); encyklopedia PWN wyjaśnia jeszcze, że *elipsa występuje w mowie potocznej jako skrót myślowy* (*Wojnowski 2001*). *W* powyższych przykładach, jak można się domyślić, opuszczono fragment „sformułowane w wyrażeniu", wzgl. „będące znacze-

niem wyrażenia"; toteż należy je rozumieć tak, jakby się je rozumiało w stosownym rozwinięciu, a więc:

pojęcie sformułowane w wyrażeniu „C (x) jest zawsze prawdziwe" (pojęcie będące znaczeniem wyrażenia „C (x) jest zawsze prawdziwe")

Rozważmy z kolei sąd logiczny sformułowany w wyrażeniu „Wszyscy ludzie są śmiertelni". (Rozważmy z kolei sąd logiczny będący znaczeniem wyrażenia „Wszyscy ludzie są śmiertelni").

Po uzupełnieniu elipsy wychodzi na jaw, że i tu cudzysłów mieści w sobie nazwę wyrażenia, nie zaś jego znaczenia. Utrzymywanie zaś - jak wydaje się czynić Russell - że przytoczone poprzednio przykłady nie są skrótami myślowymi, że więc znaczą co innego niż powyższe i nie odwołują się w sposób niejawny do nazw wyrażeń - raczej nie znalazłoby uzasadnienia. Pozorna wiarygodność takiej interpretacji mogłaby wypływać z przesłanki, że wyrażenia tego rodzaju, co przytoczone poprzednio, należy rozumieć dosłownie. Aby tę przesłankę przyjąć w sposób uprawniony, trzeba by albo przyjąć przesłankę ogólniejszą (i najwidoczniej naiwną), że dosłownie należy rozumieć wszystkie wyrażenia; albo wskazać powód, dlaczego należy rozumieć dosłownie akurat te. Nie wydaje się, by którąś z ewentualności dało się zrealizować zasadnie: pierwszy wypadek nie budzi co do tego wątpliwości, w drugim zaś stosowne uzasadnienie polegałoby chyba tylko na wskazaniu skodyfikowanej reguły językowej o stosowaniu cudzysłowu jako znaku wyróżniającego nazwy znaczeń odpowiednich wyrażeń - takiej reguły jednak, o czym już wspomniałem, wskazać nie sposób [11].

Jednym więc z motywów, które skłoniły Russella do przyjęcia koncepcji stosowania cudzysłowu wówczas, kiedy mowa o znaczeniu, mogła być niewłaściwa interpretacja niektórych wyrażeń eliptycznych. Dalsza lektura jego rozprawy pozwala się domyślać kolejnego takiego motywu - chodzi o bardzo szczególną dwuznaczność pewnych innych wyrażeń, również zawierających cudzysłów. Aby wyjaśnić, na czym ona polega, trzeba się odwołać do oryginalnego brzmienia tych wyrażeń, jak również do jednej z własności języka angielskiego, nieznajdującej zupełnego odpowiednika w języku polskim. Otóż w języku angielskim powszechniej niż w języku

[11] Można natomiast - już podważając wspomnianą przesłankę - wskazać na pragmatyczny wzgląd, którym zwykliśmy się kierować jako użytkownicy języka. Ma on charakter postulatu, który da się sformułować następująco: „interpretujmy wyrażenia języka dosłownie; lecz jeśli taka interpretacja pociąga za sobą trudności, które łatwiej możemy rozwiązać za pomocą interpretacji innej niż dosłowna, to wówczas przyjmijmy tę inną". Owe trudności dotyczą w naszym wypadku - powoływania się na niepisaną, i ostatecznie zbędną, regułę interpunkcyjną; zostają zaś rozwiązane przez przyjęcie interpretacji eliptycznej, już wspartej skodyfikowaną i najpowszechniej wykorzystywaną regułą o użyciu cudzysłowu dla wyróżnienia nazw wyrażeń.

polskim używa się dopełniacza wyjaśniającego (łac. *genetivus explicativus*)[12]. W szczególności, używa się go w angielskim w nazwach własnych, co w języku polskim się nie zdarza. Np. angielskie „the City of L o n d o n ” tłumaczymy po polsku tylko jako „miasto Londyn”, choć dosłownie byłoby: „miasto Londynu”. Wspomniana dwuznaczność dotyczy właśnie tego rodzaju wyrażeń: zawierających nazwę własną jako przydawkę dopełniaczową; polega zaś na tym, że rolę, w jakiej ów dopełniacz występuje, da się interpretować bądź jako dzierżawczą, bądź jako wyjaśniającą.

Szczegóły zaś są takie. We fragmencie, który wkrótce zostanie omówiony dokładniej, Russell posługuje się m.in. wyrażeniem „The meaning of «the first line of Gray’s *Elegy»”*. Wyrażenie to, i temu podobne, można rozumieć przynajmniej na dwa różne sposoby. Pierwszy sposób jest taki, że wyrażenie cudzysłowowe, mające tutaj formę dopełniacza, zostaje uznane za nazwę własną pewnego zwrotu denotującego, owemu dopełniaczowi zaś przypisuje się funkcję dzierżawczą. Pedantyczny polski przekład całego wyrażenia w tej interpretacji wyglądałby tak: „znaczenie zwrotu następującego: «pierwszy wiersz *Elegii* Graya»”. Według drugiej możliwej interpretacji, dopełniacz występuje w funkcji wyjaśniającej, a wobec tego nazywa już nie zwrot, lecz jego znaczenie. Tę drugą wersję można przetłumaczyć tak: „znaczenie następujące: «pierwszy wiersz *Elegii* Graya»”. Rzecz w tym, iż obie wersje, choć znaczeniowo odmienne, oznaczają ten sam obiekt - znaczenie zwrotu „the first line of Gray ’s *Elegy”*. Druga wersja zatem, choć nieco dziwna - gdyż nie zwykliśmy nadawać nazw własnych samym znaczeniom - jest jednak gramatycznie poprawna, a do tego równoważna logicznie wersji pierwszej; te zaś cechy owej drugiej wersji mogą skłaniać do jej uprawomocnienia, a przez to znów - do przyjęcia nieistniejącej dotąd reguły o użyciu cudzysłowu przy tworzeniu nazw znaczeń. Jest więc prawdopodobne, że to m.in. one skłoniły Russella do przyjęcia owej reguły. Russell bowiem - co zresztą zobaczymy - rozumiał wymienione wyrażenie najpierw według pierwszej z powyższych interpretacji, następnie zaś według tej drugiej.

Tak szczegółowe uwagi dotyczące Russellowskiej koncepcji stosowania cudzysłowu, kiedy mowa o znaczeniu - potrzebne były po to, by uzasadnić sąd, iż u źródła trudności, o które Russell oskarżył teorię Fregego, tkwi błąd samego oskarżającego. Błąd ten, ujawniający się w zdaniu przytoczonym

[12] "Dopełniacz wyjaśniający występuje w języku polskim np. w takich wyrażeniach, jak: „wynalazek druku”, „okres trzech tygodni” czy „cecha bycia białym”. Przydawka dopełniaczowa w tych wyrażeniach nie pełni funkcji dzierżawczej, tzn. nie określa posiadacza (gdyż nie chodzi tutaj o wynalazek należący do jakiegoś druku ani o okres będący własnością pewnych trzech tygodni, ani też o jakąś cechę, która przysługuje jednemu z rodzajów bycia), lecz *wyjaśnia,* o jakim to wynalazku lub o jakim dokładnie okresie, lub wreszcie o jakiej akurat cesze jest w danym wypadku mowa -*wyjaśnia* mianowicie, że mowa o następującym wynalazku: druk, o następującym okresie: trzy tygodnie, i o następującej cesze: bycie białym.

poniżej, staje się dla Russella pułapką: prowadzi go bowiem do błędu poważniejszego, utrudniając zarazem jego dostrzeżenie. Oto Russell, przechodząc do właściwej analizy krytycznej, za jej przedmiot obiera relację *między C a „C”* (gdzie zmienna „C” ma reprezentować dowolny zwrot denotujący) - i oznajmia:

Przede wszystkim: powiadamy, że gdy występuje C, to właśnie denotacja jest tym, o czym się mówi; gdy natomiast występuje „C”, to tym czymś jest znaczenie.

Jak się przekonamy niebawem, to właśnie powyższa reguła stanowi źródło owych *dziwnych trudności*, rzekomo związanych z wymienioną relacją. Po wstępnym wyjaśnieniu, na czym miałyby te trudności polegać, Russell przystępuje do wyjaśnień szczegółowych:

Jeden i ten sam zwrot C miał mieć [według Fregego] zarówno znaczenie, jak denotację. Ale jeśli mówimy o „znaczeniu owego C”, daje to nam znaczenie odpowiedniej denotacji (o ile w ogóle jest takowe). [Aby to wyjaśnić, za C weźmy taki zwrot denotujący, żeby również jego denotacja była wyrażeniem (sama więc miała znaczenie), np. zwrot „pierwszy wiersz *Elegii* Graya”]. „Znaczenie pierwszego wiersza *Elegii* Graya” jest takie samo jak: „Znaczenie zdania: «Wieczorny dzwon obwieszcza pogrzeb gasnącego dnia»”, a nie takie samo jak: „Znaczenie zwrotu: «pierwszy wiersz *Elegii* Graya»”. Żeby więc uzyskać znaczenie, o które nam chodzi [tj. „Znaczenie zwrotu: «pierwszy wiersz *Elegii* Graya»”], musimy mówić nie o „znaczeniu owego C”, lecz o „znaczeniu «C»”, które jest identyczne z samym „C” [czyli ponownie ze „znaczeniem owego C”][13].

Zaczniemy od końca, czyli od utożsamienia *„znaczenia «C»”* z *samym „C”*. Niełatwo nam je pojąć. Jest ono właściwie zrozumiałe dopiero na gruncie języka angielskiego, w którym dopełniacza wyjaśniającego używa się w nazwach własnych, o czym już była mowa. Tak oto Russellowskie wyrażenie „the meaning of «C»” (dla uproszczenia przytaczam je bez dodatkowych zewnętrznych cudzysłowów) jest w jawny sposób dwuznaczne: może się odnosić zarówno do znaczenia posiadanego przez pewne „C”, jak i do pewnego „C”, które jest znaczeniem; w zakończeniu cytowanego fragmentu wygrywa ta ostatnia wersja. Polski przekład tego wyrażenia („znaczenie «C»”) jest wprawdzie tak samo dwuznaczny jak oryginał, choć z innych względów: nieodmienne „«C»” można interpretować bądź jako dopełniacz, bądź jako mianownik; jednak kontekst wyraźnie wskazuje na tę pierwszą wersję, a ów dopełniacz tylko przez pamięć o oryginalnym zwrocie daje się odczytać jako wyjaśniający. Głównie stąd mogą się brać kłopoty ze zrozumieniem intencji Russella na podstawie polskiego przekładu. Ale nie tylko stąd. Omawianej identyczności zapewne nie pojąłby ten, kto by nie wiedział, że ilekroć Russell mówi o znaczeniu jakiegoś wyrażenia, tylekroć stawia

[13] Choć nie znajduję powodu, by wyraz „znaczenie”, jeśli tylko rozpoczyna wyrażenie zawierające nazwę własną innego wyrażenia, pisać regularnie wielką literą, jednak podążam w tym za oryginałem i za dotychczasowym przekładem. [Przypisy w nawiasach kwadratowych pochodzą ode mnie - A. R.J.

cudzysłów - i na odwrót: ilekroć widzi cudzysłów, tylekroć przyjmuje, że mowa o znaczeniu. Po pierwsze więc, wyrażenie „znaczenie «C»" („the meaning of «C»") - tak jak i pozostałe wyrażenia rozpoczynające się tym samym co ono wyrazem - pojawia się u Russella w dodatkowym cudzysłowie; nam łatwiej je zrozumieć bez tego dodatku. A po drugie, skoro zawarta w nim litera „C" jest ujęta w cudzysłów, to powinna się odnosić do pewnego znaczenia - jako zmienna zastępująca jego nazwę. Ponieważ więc owa litera nazywać ma pewne znaczenie, przeto mówić o znaczeniu „C" - to tutaj to samo, co mówić o samym „C"; podobnie jak mówić o wynalazku druku - to czasem to samo, co mówić o samym druku. Russell bowiem odczytał ową literę jako dopełniacz wyjaśniający.

Intencja Russella ostatecznie jest zrozumiała, lecz jej zasady - przewrotne. Przytoczony fragment krytycznego wywodu sugeruje, że choć wyraźnie zmieniliśmy sposób mówienia, to obiekt, o którym mówiliśmy, pozostał bez zmian - zamiast, jak oczekiwaliśmy, zamienić się w ten, o którym chcieliśmy mówić; i że w związku z tym ów obiekt, o którym nie daje się mówić - znaczenie zwrotu denotującego - wydaje się podejrzany. Obiekt jednak się nie zmienił, gdyż zmiana sposobu mówienia była tylko pozorna. Mianowicie, odróżnienie wyrażenia „znaczenie owego C" od wyrażenia o tym samym brzmieniu, lecz wzbogaconego graficznie o cudzysłów zamykający literę „C" - zupełnie nic nie wnosi, gdyż litera „C" w obu wypadkach, tj. i z cudzysłowem, i bez, musi się odnosić do tego samego, tj. do dowolnego zwrotu denotującego; stopniowo stanie się jasne, w jaki sposób się to dzieje. Złudzenie, że w tej drugiej wersji całe wyrażenie oznacza co innego niż w pierwszej, bierze się stąd, że gdy litera „C" zostaje ujęta w cudzysłów, to Russellowska reguła każę jej się odnosić do znaczenia tego zwrotu, podczas gdy wcześniej Russell tu widział - też zgodnie ze swą regułą - denota-c j ę . Jednak cudzysłów dla litery „C" w wyrażeniu „znaczenie «C»" pojawił się po to, by wyodrębnić nazwę akurat samego zwrotu denotującego; tylko bowiem w tym wypadku owo wyrażenie mogłoby spełnić cel, w jakim zostało użyte, tzn. mogłoby stanowić schematyczny odpowiednik interesującego nas wyrażenia „znaczenie zwrotu «pierwszy wiersz *Elegii* Graya»".

Warto zauważyć, że polski przekład uwyraźnia sens odpowiedniego wyrażenia oryginalnego, w którym o zwrocie wcale się nie mówi wyraźnie: „The meaning of «the first line of Gray's *Elegy*»" (u Russella, jak łatwo się domyślić, całe jest ujęte w dodatkowy cudzysłów). Już tu zatem mogła się pojawić owa złudna sugestia, iż wewnętrzny cudzysłów kieruje naszą uwagę ku pewnemu znaczeniu, a ujęty w ów cudzysłów dopełniacz pełni rolę wyjaśniającą. To jednak, że dopełniacz musi tutaj występować w funkcji dzierżawczej i musi oznaczać sam zwrot, nie ulega wątpliwości, gdyż od samego początku Russell usiłuje mówić o znaczeniu

zwrotów denotujących; wyrażenie „the first line of Gray's *Elegy"* od początku służy mu za przykład zwrotu denotującego, którego znaczenie pragnie on zbadać. Nieporozumienie zaś tłumaczy się następująco. Aby mówić o znaczeniu jakiegoś wyrażenia, trzeba powiedzieć wyraźnie, jakiego wyrażenia znaczeniem ma być to, o którym chce się mówić; przynajmniej więc od czasu do czasu trzeba mówić o samych wyrażeniach - do tego zaś zwykle używa się cudzysłowów. A w związku z tym reguła, którą przyjął Russell na wstępie, zwodzi go samego: aby zbadać znaczenie pewnego zwrotu denotującego („the first line of Gray's *Elegy"),* musi Russell ów zwrot przytoczyć, co też czyni, stosując cudzysłów („The meaning of «the first line of Gray's *Elegy»")-,* gdy potem jednak przygląda się temu, co napisał, zgodnie ze swą regułą interpretuje ów cudzysłów tak, jak gdyby wyrażenie, które on zawiera, było nazwą znaczenia, a nie zwrotu. Pomaga mu w tym nieunikniona dwuznaczność całego wyrażenia „The meaning of «the first line of Gray's *Elegy»"-,* dopełniaczowa przydawka w tym wyrażeniu, pierwotnie będąca nazwą zwrotu i występująca w funkcji dzierżawczej, daje się tutaj odczytać również w funkcji wyjaśniającej, i wówczas nazywa - znaczenie; co więcej, obie interpretacje są logicznie równoważne, toteż przeskok od jednej do drugiej może się dokonywać niepostrzeżenie.

Ta dopełniaczowa ekwiwokacja zostaje więc przez analogię przeniesiona na wyrażenie„znaczenie «C»" („the meaning of «C»"), i wzmaga wywołane Russellowską regułą złudzenie, iż ujmując w cudzysłów literę „C" w wyrażeniu „znaczenie owego C" („the meaning of C"), powinniśmy za pomocą tak zmienionego wyrażenia dotrzeć do czego innego niż przedtem, a w szczególności: iż wreszcie powinniśmy dotrzeć do poszukiwanego znaczenia. Gdy okazuje się następnie, że wciąż mowa o tym samym, złudzenie to motywuje Russella do niesłusznych zarzutów wobec obiektu, do którego nie udało mu się dotrzeć.

Częściowo już się wyjaśniło, dlaczego zmiana sposobu mówienia („znaczenie owego C" na „znaczenie «C»") w tym wypadku nie doprowadziła do zmiany obiektu, o którym mowa. Jednak, co ważniejsze, owego obiektu nie trzeba było wcale zmieniać, skoro od początku litera „C" oznaczała dowolny zwrot denotujący i nic innego, całe zaś wyrażenie od początku się odnosiło do znaczenia takiego zwrotu. Głównym więc problemem pozostaje, dlaczego już za pierwszym razem Russell nie otrzymał tego, o co mu chodziło, tj. dlaczego, gdy chciał mówić o znaczeniu samego zwrotu, zdawało mu się, że mówi o znaczeniu jego denotacji.

Th dochodzimy do decydującego błędu Russella. Dla wyjaśnienia tego błędu przydatne będą jeszcze raz pewne wstępne uwagi, tym razem dotyczące reprezentowania jednych wyrażeń za pomocą innych wyrażeń. Gdy np. zależy mi, aby mówić o czymś tak, by nie każdy mógł zrozumieć, o czym mówię, to wyrażenie, które zazwyczaj się odnosi do tego, co chciałbym akurat

zachować w tajemnicy, będę zastępował innym jakimś wyrażeniem; kto by chciał mnie zrozumieć, musiałby poznać odpowiednią regułę zastępowania. Jeśli np. ktoś usłyszy ode mnie przez przypadek, że pasjonują mnie filiżanki na czekoladę, nie wiedząc, że słowem „czekolada" zastępuję dla niepoznaki słowo „bank", słowem „filiżanka" zaś słowo „napad", to zamiast uważać mnie za groźnego przestępcę, będzie mnie miał co najwyżej za nieszkodliwego dziwaka; mój wspólnik natomiast, świadom tych konspiracyjnych reguł, nie zdziwi się wcale, gdy po takim oznajmieniu nie znajdzie w moim domu witryn z porcelaną.

Zastępowanie jednych wyrażeń drugimi przydaje się nie tylko do zachowania tajemnicy. Reguł zastępowania, którymi zazwyczaj się posługujemy, nie tworzymy sami, lecz czerpiemy je z zasobu naszego języka: korzystamy z nich, unikając powtórzeń, stosując eufemizmy lub różnego rodzaju skróty. Gdyby jednak ktoś chciał mówić o tych właśnie językowych regułach, czy też gdyby chciał w ogóle objaśniać gramatykę naszego języka, musiałby znaleźć stosowny sposób, by mówić o wyrażeniach tego języka. Reprezentowanie wyrażeń przez zastępowanie jednych drugimi nie będzie tu najlepszym sposobem: składni zdania „Piotr jest lekarzem" nie wyjaśnimy inaczej, niż oznajmiając, że wyraz „Piotr" - to nazwa własna, rzeczownik, występuje w mianowniku liczby pojedynczej, jest podmiotem itp.; że wyraz „jest" - to czasownik, w takiej a takiej formie, wraz z wyrazem „lekarzem" współtworzy orzeczenie imienne itp. W wyjaśnieniu więc, na którym by nam zależało, poszczególne słowa musielibyśmy tak lub inaczej nazwać. Toteż takie wyrażenia, jak: „wyraz «Piotr»", „nazwa własna" czy „rzeczownik", nie zastępują słowa „Piotr", lecz wszystkie to słowo nazywają; gdyby mogły je zastępować (w sposób powszechnie zrozumiały), to można by też powiedzieć, że wyraz „Piotr" jest lekarzem lub że pewna nazwa własna jest najstarszym synem państwa takich a takich. I odwrotnie, wyrażeniem „najstarszy syn państwa takich a takich" możemy wyraz „Piotr" tylko zastąpić - przechodząc w ten sposób od zdania, które wymaga gramatycznego wyjaśnienia, do innego niewyjaśnionego zdania; gdybyśmy ponadto mogli nim ten wyraz nazwać, to nikt by się nie zdziwił, słysząc, że ów najstarszy syn odmienia się przez przypadki.

Oba sposoby reprezentowania wyrażeń stosuje się w różnym celu: gdy chcemy mówić o tym, do czego się dane wyrażenie odnosi, nie chcemy jednak, czy też nie możemy, użyć tego właśnie wyrażenia, to zastępujemy je innym; gdy znów chcemy mówić o samym wyrażeniu, to nie możemy zastąpić go innym, lecz musimy je jakimś innym wyrażeniem nazwać. Krótko rzecz ujmując, zastępowanie danego wyrażenia innym - kieruje naszą uwagę ku denotacji tego wyrażenia, nazywanie zaś - ku samemu wyrażeniu; a korzystając z omówionego wcześniej

rozróżnienia zastosowań cudzysłowu, możemy powiedzieć, że zastępowanie ma charakter *przedmiotowy*, nazywanie zaś - *metajęzykowy*. Gdy więc chcę reprezentować jedno wyrażenie za pomocą innego, to muszę zdawać sobie sprawę, co dzięki temu zamierzam osiągnąć, i stosownie do tego wybrać jeden z dwóch znanych sposobów: bądź ów przedmiotowy, zastępujący- bądź ów metajęzykowy, nazywający. Jeślibym zechciał użyć litery „C" jako reprezentacji, dajmy na to, słowa „pies", mógłbym to uczynić na oba sposoby, lecz za każdym razem efekt byłby odmienny: gdy „C" zastępuje słowo „pies", to można powiedzieć, że C ma czarne łapy i nosi czasem kaganiec; gdy zaś „C" nazywa słowo „pies" - to można powiedzieć, co najwyżej, że C ma czarne litery i pojawia się czasem w cudzysłowie.

Zarówno nazywane, jak zastępowane, mogą być nie tylko wyrażenia języka przedmiotowego, lecz również ich nazwy, należące do metajęzyka. W szczególności, możemy zastępować nazwę własną danego wyrażenia z języka przedmiotowego - a wówczas mamy do czynienia z przedmiotową reprezentacją nazwy własnej danego wyrażenia i zarazem z metajęzykową reprezentacją tego wyrażenia. Nazywając dane wyrażenie, zawsze zastępujemy jego nazwę własną, a przy tym - zazwyczaj - dostarczamy pewnych informacji o nim. Tak np. wyraz „rzeczownik", zależnie od konkretnego użycia, może zastępować nazwę własną dowolnego rzeczownika (nie zaś sam ów rzeczownik), niosąc jednocześnie informację o niektórych jego własnościach syntaktycznych - przysługujących właśnie rzeczownikom. Niektóre jednak z metajęzykowych reprezentacji danego wyrażenia nazywają to wyrażenie tylko w ten sposób, że zastępują jego nazwę własną. Tak oto nic nieznacząca litera „C" w ostatnim przykładzie z powodzeniem zastępuje nazwę własną słowa „pies", nie niosąc żadnych informacji o tym słowie.

Szczególnie dla nas ważna jest relacja między taką właśnie metajęzykową reprezentacją danego wyrażenia, która tylko zastępuje jego nazwę własną - a jego reprezentacją przedmiotową, czyli zastępującą samo to wyrażenie; ważna, gdyż związana z użyciem cudzysłowu. Otóż gdy symbol zastępujący nazwę własną danego wyrażenia nie jest ujęty w cudzysłów, oznacza wówczas to samo, co równobrzmiąca z nim i ujęta w cudzysłów reprezentacja przedmiotowa owego wyrażenia. W drugim wypadku bowiem ów symbol, gdy wziąć go samotnie, zastępuje sam zwrot - inaczej więc niż za pierwszym razem. Gdy jednak dodamy do niego cudzysłów, jest to tak, jakbyśmy ujęli w cudzysłów coś, co zastępuje on samotnie; skoro zaś samotnie zastępuje zwrot - jest tak, jakbyśmy ujęli w cudzysłów ów zwrot; a w ten sposób otrzymujemy jego nazwę własną. Tak oto ujęta w cudzysłów reprezentacja przedmiotowa danego zwrotu staje się - poprzez cudzysłów - jego reprezentacją metajęzykową. Teraz widać wy-

raźnie, jak to się stało, że zmiana sposobu mówienia, którą Russell zastosował w wyrażeniu „znaczenie zwrotu C” - a mianowicie, ujęcie w cudzysłów symbolu „C” - nie doprowadziła do zmiany obiektu, o którym była mowa. Symbol „C” bez cudzysłowu może bowiem oznaczać to samo, co taki sam symbol ujęty w cudzysłów, jeśli tylko w pierwszym wypadku zastępuje nazwę własną dowolnego zwrotu, w drugim zaś - zastępuje sam ten zwrot.

Wróćmy do początku przytoczonego fragmentu. Gdy Russell przypomina założenie teorii Fregego, że *jeden i ten sam zwrot C miał mieć zarówno znaczenie, jak denotację,* to literą „C” zastępuje nazwę własną dowolnego zwrotu denotującego. Kontekst wskazuje, iż tego samego należy się spodziewać w następnym zdaniu, kierującym naszą uwagę ku *„znaczeniu owego C”*. Czytając to zdanie, nie mamy wątpliwości, że będziemy się teraz zajmować znaczeniem zwrotów denotujących, później zaś, być może, przejdziemy do ich denotacji - litera „C” zatem nadal powinna zastępować nazwę własną samego wyrażenia. Tu jednak Russell odwołuje się do swej zwodniczej reguły - a właściwie, do pierwszej części tej reguły - iż *gdy występuje C, to właśnie de no tac ja jest tym, o czym się mówi.* Nie baczy przy tym na to, że reguła ta została opracowana na podstawie użycia zwykłych wyrażeń, nie zaś ich reprezentacji. Rzeczywiście, gdy używa się zwrotu denotującego - w zwykły sposób i bez cudzysłowu, to chodzi wówczas o denotację tego zwrotu. Gdy jednak zamiast zwrotu denotującego używa się jego reprezentacji (również bez cudzysłowu), to - zależnie od tego, czy mamy do czynienia z reprezentacją przedmiotową, czy metajęzykową - może chodzić bądź o denotację tego zwrotu, bądź o sam ten zwrot. Choć więc Russell pisze wyrażenie „znaczenie owego C” („the meaning of C” - całość w dodatkowym cudzysłowie) ze zmienną „C” w roli reprezentacji metajęzykowej dowolnego zwrotu denotującego, to jednak, aby pozostać w zgodzie ze swą regułą, interpretuje następnie tę zmienną jako odnoszącą się już nie do samego zwrotu, lecz do jego denotacji, tj. interpretuje ją w roli reprezentacji przedmiotowej tego zwrotu. Tym samym, litera zastępująca nazwę własną dowolnego zwrotu denotującego zostaje błędnie zinterpretowana jako zastępująca sam ów dowolny z w r o t. To ten właśnie błąd sprawia, że chcąc mówić o znaczeniu samego zwrotu, Russell ciągle otrzymuje znaczenie - jego denotacji.

Czy Russell dostrzegał w ogóle tę syntaktyczną niejasność, że zmienna „C” może zastępować i nazwę zwrotu, i jego denotacji? Trudno to stwierdzić nawet na podstawie kolejnego ustępu (nie ma już potrzeby cytować go tutaj), w którym niejasność tę stosunkowo najłatwiej jest wykryć. Jeśli nawet ją dostrzegał, to i tak skłonny był sądzić, że wynika ona z samych założeń teorii Fregego; nie jest to jednak prawdą. Nazwa własna danego wyrażenia ma takie

samo brzmienie jak owo wyrażenie, w naturalny więc sposób mylimy czasem jedno z drugim. Skoro zaś nazywanie danego wyrażenia polega zawsze na zastępowaniu jego nazwy własnej - choć nie zawsze polega jedynie na tym - to i skłonność do mylenia nazywania z zastępowaniem jest u nas naturalna. Aby tej skłonności nie ulec, należy przede wszystkim zdawać sobie sprawę z różnicy między wyrażeniami metajęzyka a wyrażeniami języka przedmiotowego, a także z różnicy między dwoma sposobami reprezentowania wyrażeń - i właściwie stosować cudzysłów. Litera „C", pełniąca rolę zmiennej w schematycznym wyrażeniu „znaczenie owego C", występuje bez cudzysłowu. Gdyby więc zastępowała dowolny zwrot denotujący, to i zastępowane przez nią zwroty trzeba by w tym wyrażeniu podstawiać bez cudzysłowu; tak właśnie uczynił Russell, mówiąc o "*Znaczeniu pierwszego wiersza* Elegii *Graya"*. Skoro jednak zmienna „C" w tym wyrażeniu nie zastępuje dowolnego zwrotu denotującego, lecz zastępuje jego nazwę własną - to odpowiednie zwroty musimy podstawiać w cudzysłowach, tak żeby otrzymać ich nazwy własne; gdyby i Russell tak zrobił, to od początku mógłby mówić o tym, o czym pragnął, czyli o "*Znaczeniu zwrotu «pierwszy wiersz* Elegii *Graya»"*.

Dotychczasowe kłopoty Russella ze znakiem cudzysłowu można streścić następująco. Prawdopodobnie na podstawie dosłownej interpretacji pewnych wyrażeń eliptycznych, i być może w oparciu o równoważność pewnych wyrażeń z przydawką dopełniaczową, Russell przyjmuje regułę, iż gdy chcemy mówić o znaczeniu zwrotów denotujących, stawiamy cudzysłów - dla odróżnienia od sytuacji, gdy chcemy mówić o denotacji tych zwrotów; wtedy bowiem nie stawiamy cudzysłowu. Nie bacząc, że druga część tej reguły obowiązuje dla zwykłych zwrotów denotujących, nie całkiem zaś dla ich reprezentacji, Russell stosuje ją do tych ostatnich, przez co gdy faktycznie mówi o znaczeniu samych zwrotów denotujących, myli sposoby reprezentowania wyrażeń - i zdaje mu się, że mówi o znaczeniu d e n o t a c j i tych zwrotów. Aby zaradzić swej rzekomej nietrafności w sposobie wyrażania się, próbuje ów sposób zmienić. W tym celu ponownie sięga do swej reguły, tym razem do jej pierwszej części, i, być może zmylony na dodatek podwójną rolą przydawki dopełniaczowej we wspomnianych wyrażeniach, stawia cudzysłów z przekonaniem, że gwarantuje to zmianę obiektu, o którym mowa. Stawia go tymczasem w takim miejscu, że sens użytego wyrażenia nie ulega zmianie - gdyż symbol, który zastępuje nazwę własną dowolnego zwrotu denotującego, wraz z dodaniem cudzysłowu zmienia się niepostrzeżenie w reprezentację przedmiotową takiego zwrotu, i razem z cudzysłowem stanowi ponownie jego reprezentację metajęzykową - a całe wyrażenie nadal oznacza ten sam obiekt. Tak oto ów obiekt - znaczenie zwrotu denotującego - choć przez cały czas właściwy, jeszcze raz zostaje błędnie ziden-

tyfikowany, a Russell traci szansę na dostrzeżenie źródła owego błędu; przyczyn porażki upatruje w naturze rzekomo niedającego się wyróżnić znaczenia.

Dalsze partie krytycznego wywodu powtarzają popełnione już omyłki, mnożąc pozorne trudności. Chcąc mówić o denotacji zwrotu denotującego, Russell znów myli nazywanie z zastępowaniem, dochodząc do denotacji denotacji. Po tym następuje próba uogólnienia trudności związanych z mówieniem o znaczeniu zwrotów denotujących, w której głównie zwraca się uwagę, iż znaczenia niektórych zwrotów mają denotację, a zatem znaczeniom tym przysługują te same własności, co samym zwrotom - ma to sugerować, że odróżnienie znaczenia zwrotu od samego zwrotu jest nieraz niewykonalne, w ogóle zatem problematyczne; te ostatnie uwagi i sugestie są wnioskami z dotychczasowych wywodów. Pod koniec krytycznej części rozprawy pojawia się ogólniejsza konkluzja, iż zagadnienie związku między znaczeniem a denotacją stanowi gmatwaninę nie do rozwikłania, i że wobec tego samo to rozróżnienie zostało najprawdopodobniej źle pomyślane. Ta godząca w teorię Fregego konkluzja jest - co starałem się wyjaśnić - zupełnie nieuprawniona.

Literatura wykorzystana:

1. FREGE Gottlob (1967): *Sens i nominal,* w: *Logika i język. Studia z semiotyki logicznej,* wyboru dokonał, przełożył oraz wstępem i przypisami opatrzył J. Pelc. Warszawa, s. 225-251; 2. FREGE Gottlob (1977): *Sens i znaczenie,* w: *Pisma semantyczne,* przeł. B. Wolniewicz..Warszawa, s. 60-88; **3.** MARKOWSKI Andrzej, red. (2000): *Nowy słownik poprawnej polszczyzny PWN.* Warszawa; **4.** PELC Jerzy (1971): O użyciu wyrażeń. Wrocław; **5.** POLAŃSKI Edward, red. (2000): *Nowy słownik ortograficzny PWN z zasadami pisowni i interpunkcji,* opracowanie zasad pisowni i interpunkcji polskiej E. Polański. Warszawa; **6.** RUSSELL Bertrand (1967): *Denotowanie,* w: *Logika i język. Studia z semiotyki logicznej,* wyboru dokonał, przełożył oraz wstępem i przypisami opatrzył J. Pelc. Warszawa, s. 253-275. Tekst oryginalny: *On Denoting.* "Mind", 1905, XIV. [Przedruk w:] FEIGL Herbert, SELLARS Wilfrid, eds.: *Readings in Philosophical Analysis.* New York 1949: Appleton-Century-Crofts, Inc., s. 103-115; 7. WOJNOWSKI Jan, red. nacz. (2001): *Wielka Encyklopedia PWN.* Warszawa; **8.** ŻEROMSKI Stefan (1985): *Promień. Pisma zebrane,* pod red. Z. Golińskiego, t. 7. Opracowała Wł. Wasilewska. Warszawa.

EDUKACJA FILOZOFICZNA POLEMIKI I DYSKUSJE
Vol. 38 2004

MAGDALENA DEREZIŃSKA
Uniwersytet Warszawski

WOKÓŁ SENSU ŻYCIA*

Jako zwolenniczka stanowiska obiektywistycznego w odniesieniu do istnienaia wartości uważani, że sens życia ludzkiego, związany niewątpliwie z owymi wartościami - jest także faktem obiektywnym, niezależnym, który człowiek ma możność odkrywać. Zgodnie z moim przekonaniem religijnym, już samo istnienie, będące wynikiem aktu woli Boga jest dobre i nieprzypadkowe. W tym świetle szczególnie i przede wszystkim objawia się sens istnienia przyrody ożywionej i nieożywionej oraz wszelkich istot bezrozumnych. Natomiast *differentia specifica* istoty ludzkiej, a więc jej rozumna samoświadomość wskazuje na konieczność pewnego dopełnienia i przeformułowania pojęcia owego sensu. Bez popadania w dogmatyzm czy ortodoksję, stojąc jednocześnie na stanowisku wiary chrześcijańskiej, postrzegam realizację sensu istnienia ludzkiego poprzez „skorelowanie" tego istnienia z jego źródłem, czyli Bogiem, bowiem jedynie odniesienie człowieka do Boga umożliwia pełną realizację człowieczeństwa (którego istotę postaram się tu ująć). Wolą Bożą, może powiedzieć wierzący, jest nie tylko ludzkie istnienie, lecz także uświęcenie i powrót do Niego.

Wyrażając swoje poglądy z perspektywy nieskrywanej wiary chrześcijańskiej, wciąż dopełnianej i umacnianej racjami rozumu, mając jednocześnie pełną świadomość granic rozumowego dyskursu oraz niewątpliwego absurdu, jakim jest wiara, chcę na wstępie zaznaczyć, że nie pretenduję, na łamach tej wypowiedzi, do bycia jej obrońcą, indoktrynatorem, lecz po prostu świadkiem.

Pytanie o sens życia jest w gruncie rzeczy pytaniem o człowieka. Można postrzegać go w perspektywie gatunku - idąc za Arystotelesem-jako *animal rationale*, bądź sprowadzać go np. do kawałka ożywionego Kosmosu. Takie postrzeganie wiąże się zazwyczaj z redukcją istoty człowieka. Niezwykle jednak istotne jest dostrzeżenie i afirmacja osobowego, indywidualnego wymiaru każdego z nas. Tylko wówczas, gdy postrzega się człowieka jako niepowtarzalny, osobowy podmiot, jako cel sam w sobie - odsuwa się groźba zreifikowania go, uczynienia środkiem, czy narzędziem działań innych, co tak wyraźnie ujawniła np. pierwsza połowa dwudziestego wieku. I tu niejako z pomocą przychodzi np. doktryna chrześcijańska, o szczególnie indywidualistycznym spojrzeniu na każdą jednostkę.

* Wypowiedzi seminaryjne M. Derezińskiej i A. Zielińskiej powstały na kanwie tekstu W. Mackiewicza *Wartość i sens życia ludzkiego.* „Edukacja Filozoficzna" nr 37/2004 (red.).

Bez względu jednak na jakiekolwiek religijne stanowisko, człowiek, świadomy swojego miejsca w świecie istot rozumnych, powinien zrozumieć podstawową, przyrodzoną mu wraz z rozumem zdolność transcendowania, wyrażanego poprzez służbę wartościom, ideom znajdującym się poza nim. Dlaczego mówi się akurat o „służbie" wartościom, a nie np. o osiąganiu wartości? Pojęcie służby wiąże się z wyrzeczeniem, z pewną rezygnacją z siebie na rzecz czegoś lub kogoś. Zasadnicze staje się zajęcie stanowiska wobec najgłębszej, przyrodzonej natury człowieka. Punktem wyjścia jest tu głęboki wgląd jednostki w siebie i wydanie możliwie najbardziej zobiektywizowanego sądu nad własną naturą oraz naturą człowieka w ogóle, prowadzące do dostrzeżenia jej niekwestionowanego absurdu - absurdu natury, która jest dobra i piękna ze względu na Boże źródło jej istnienia, ze względu na swoją rozumność, a zarazem wyraźnie skłonna do pychy i można do czynienia zła, tłumienia rozumności, oraz słaba wobec popędów, karmiona i ograniczana instynktem samozachowawczym.

I dopiero to zerwanie z tak popularnymi we współczesnej kulturze, uroczymi fałszami o wspaniałości natury ludzkiej, oraz zgoda na trudniejszą do przyjęcia, bo ujmującą człowiekowi prawdę o nim samym - buduje grunt do narodzin człowieczeństwa. *Homo sapiens* musi uczyć się żyć. Można przywołać choćby Kantowskie określenie „samoprzezwyciężania" , poprzez które autor ma na myśli trud życia moralnego. Moralne postępowanie, a więc człowieczeństwo jako takie, nie jest natywistyczną cechą człowieka (tak jak np. przywiązanie do życia, miłość siebie), a mówiąc językiem starożytnych -jest potencjalnością, która może być przez niego aktualizowana. Wystarczy wspomnieć dobrze znaną hierarchię bytów św. Tomasza z Akwinu, wedle której dusza ludzka, stojąca najniżej w hierarchii bytów rozumnych- posiada najmniej aktu, a najwięcej możności. Zadaniem więc człowieka jest godne i pokorne uznanie owej smutnej prawdy o pewnej ułomności własnej natury. Tylko wówczas może on świadomie przezwyciężać instynkt samozachowawczy, poprzez np. poświęcanie własnego życia w imię wyższych niż ono wartości, a więc uwalniać się od naturalnej służby życiu i wszelkim utylitarnym, zachowującym i wielbiącym życie celom - sięgając poza siebie i ponad siebie - do Boga, dobra, honoru, piękna. I tylko wówczas może Boga uczynić celem życia, poszerzając przestrzeń swojej wolności o wolność Absolutu. Ponadto gdy człowiek przezwycięża to, co w nim naturalne, jego działanie przechodzi do kategorii woli, wynika z niej - wtedy dopiero można w ogóle mówić o człowieczeństwie. Innymi słowy tam, gdzie zaczyna się wola, zaczyna się człowiek.

Swoista człowiekowi zdolność transcendencji znajduje szczególny wyraz w przypadku ufności Bogu. Wiara, której w dobie rozkwitu wszechnauk stawiany jest zarzut dewaluacji rozumu, fideizmu - traktowana jest często

jako pewne kompromisowe uproszczenie poprzez nie wsparte dyskursem, intuicyjne odpowiedzi na najważniejsze pytania. Tymczasem, w samej istocie wiary leży zupełnie odmienna prawda o niej. „Jeżeli nie uwierzycie, nie zrozumiecie", pisze prorok Jeremiasz. Odwieczny konflikt: Ateny *contra* Jerozolima może zostać zdewaluowany przez zrozumienie i uznanie swoistej wzniosłości wiary, wyniesionej ponad wszelką wiedzę. Przecież już sam Platon uczynił poznanie noetyczne nadrzędnym nie tylko wobec zmysłowego, lecz także wobec dyskursy wnego poznania.

„Credo via absurdum" - pisał Tertulian, widząc w samej absurdalności-wartość wiary. Dopiero w wierze ma człowiek możliwość zrealizowania w pełni potencjału człowieczeństwa - poprzez odniesienie swojego istnienia do Boga, zawierzenie Bogu, czyli bytowi transcendentnemu, abstrakcyjnemu, przez nawiązanie z nim osobistej relacji, wreszcie poprzez służbę Bożym wartościom - dokonuje się swoiste *sursum actio* jako przekroczenie siebie, o którym pisze m.in. św. Bonawentura, i które nie tylko wyznacza sens ludzkiemu życiu, ale jest ludzkim powołaniem (*„Nisi simetipsum ascendat")*

Aby mogło się dokonać owo wyjście poza siebie, niezbędne jest nawiązanie osobistej, oko-w-oko relacji z Bogiem-osobą, nie Bogiem-zasadą ontologiczną bądź filozoficzną. Szczere umiłowanie Boga jako Stwórcy i celu własnego życia, służba Jego wartościom, połączone z prawdziwą chęcią wypełniania Jego woli jest ciągłym stawaniem się człowieka, bezkompromisowym wysiłkiem woli i intelektu, wspieranym jednak mocą samego Boga, który wychodzi zwracającemu się do niego człowiekowi naprzeciw, czyniąc go - wbrew mniemaniom niewierzących - bardziej wolnym. Wolność bowiem jest, według mnie, posiadaniem siły do tego, by umieć przekraczać siebie, przy czym chodzi tu głównie o czynienie dobra. Odnosząc swoje czyny do Boga i jego zasad moralnych, jest po prostu łatwiej człowiekowi postępować moralnie, odsuwa się ryzyko relatywizowania, folgowania swojemu *ja,* jedynie swojej woli, która nie poszerzona o wolę Boga, prędzej wpada w niewolę natury ludzkiej. To właśnie owo rozumne stawanie się w Bogu i poprzez Boga, z jednoczesnym uznaniem i osobistym przyjęciem daru zbawienia Chrystusa - jest nadaniem sensu biologicznemu istnieniu.

Wydaje się konieczne zwrócenie uwagi na istotę samego zbawienia, które często, głównie wśród wyznawców Kościoła katolickiego — błędnie sprowadzane jest do kategorii nagrody i kary za uczynki, a które w myśl autentycznego chrześcijaństwa jest najczystszym darem Boga dla człowieka; wobec tego daru człowiek ma jedynie za zadanie się określić - przyjmując go lub nie. „Jak bowiem nie pochodzi z ciała, lecz jest ponad ciałem to, co obdarza je życiem, tak również nie pochodzi od człowieka - a jest ponad człowiekiem to, co zapewnia mu szczęśliwe życie" - pisał św. Bonawentura.

Określenie się człowieka wobec wieczności jest również jednym z przejawów życia, dotykających bezpośrednio rozważania sensu. Człowiek wiary szczególnie dostrzega swój udział w nieskończoności. Idąc za Pascalem, można mówić wręcz o obowiązku metafizycznym, spoczywającym na wszystkich ludziach, polegającym na przeżywaniu *ja* w nieskończoności. I w tym również ujawnia się pewien absurd, bo człowiek, z jednej strony, świadomy swojej znikomości w morzu bezkresu, z drugiej zaś, wykonujący świadomy ruch w jego stronę. „Bo do nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka, czyniąc go obrazem własnej wieczności" (Mdr 2,23).

Owo „przeżywanie ja w nieskończoności" polega na nadawaniu życiu sensu przez realizowanie w nim celów, które sięgają tej wieczności, a więc i Boga, które mają w niej udział, i które wychodzą poza doczesność, traktując ją jedynie jako etap, a nie cel sam w sobie. Za takie cele uważam te szeroko pojęte działania, które w pewien sposób mogą oddać Bogu chwałę i przybliżyć człowieka do Niego, a więc po prostu wszelkie te czyny i decyzje, u podstaw których leży szczera chęć rozpoznania woli Boga i realizacja tej Bożej woli w życiu.

W dobie nowoczesnej kultury dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku, którą tak boleśnie infekuje chaos norm, aksjologiczna względność, uwielbienie życia i człowieka, eudajmonistyczna etyka, w wyniku której jakość życia zaczyna wyraźnie dominować nad jego świętością, a szczęście coraz częściej utożsamiane jest z przyjemnością „lekkiego bycia", unikającego jakichkolwiek wyrzeczeń - szczególnie ważne staje się świadome określenie i zrozumienie celów realizowanych w życiu jednostki. Wiara związana nieodłącznie z dostrzeżeniem, uznaniem i budowaniem życia wokół wartości Bożych jest ciągłym wysiłkiem i walką człowieka, równocześnie jedyną drogą prowadzącą go do wyżyn trwałego, nie bazującego na zmienności doczesnego życia szczęścia i pokoju. Szczęścia tak pojmowanego nie da się pomylić z przyjemnością, rozrywką czy jakimkolwiek ekstatycznym przeżywaniem, bo jest ono cichym i głębokim stanem umysłu związanego ze Stwórcą. To po trosze tak, jak wspinaczka na górski szczyt, kiedy w pocie czoła, bólu mięśni, z narażeniem życia człowiek pnie się do góry, składając ów wysiłek na ołtarzu tego absolutnie wyjątkowego szczęścia i spokoju, jakie przynosi bycie na wierzchołku.

Przez pryzmat powyższych rozważań, jak również w ich wyniku, chcę dodać, że patrząc na siebie i na drugiego, człowiek powinien, według mnie, raczej zapytać: „czy jesteś/jestem człowiekiem?", a nie „Czy jesteś/jestem szczęśliwy?".

Literatura: I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*; J. G. Fichte: *Zachęta do życia szczęśliwego*; Tertulian: *O duszy*; Św. Bonawentura: *Droga duszy do Boga*; Św. Augustyn: *O państwie Bożym*.

EDUKACJA FILOZOFICZNA POLEMIKI I DYSKUSJE
Vol. 38 2004

ALEKSANDRA ZIELIŃSKA
Uniwersytet Warszawski

O POTRZEBIE WYOBRAŹNI

Do rozważań naukowych nie powinno się włączać argumentacji religijnej. Jednak w kwestii wyboru wartości, zatem w obrębie ludzkich czynów, taka argumentacja jest dopuszczalna, a nawet stanowi swoiste *a priori* ludzkich zachowań. Poruszając się na terenie sporu o wartości, mam prawo nie zgodzić się z Magdaleną Derezińską w kwestii fundamentalnej: uzasadnienia wyboru aksjologicznej perspektywy życiowej nadającej ludzkiemu życiu sens i wartość. Wybieram postawę religijnie indyferentną.

Taki wybór nie oznacza rezygnacji z metafizycznego aspektu życia człowieka. Przeciwnie, uznaję go za jeden z ważniejszych, o ile nie najważniejszy przejaw funkcjonowania istoty ludzkiej. Nie sądzę jednak, aby ta sfera musiała być powiązana z myśleniem religijnym, w tym także z argumentacją płynącą z wiary chrześcijańskiej, chociaż w historii kultury niejednokrotnie dowodzono, że ta wiara i związana z nią argumentacja daje człowiekowi jedyną szansę dotarcia do Wieczności. Podobnie czyni Magdalena Derezińska.

Zakorzenienie człowieka w Absolucie nie musi odbywać się, czy być gwarantowane za pośrednictwem Boga czy istoty nadprzyrodzonej. Podzielam stanowisko oponentki, że istotą człowieczeństwa jest nieustanne przezwyciężanie granic i wykraczanie poza siebie (transcendowanie). Nie podzielam jednak stanowiska, że droga ku transcendencji odbywa się poprzez realizację wartości istniejących obiektywnie, tj. poza człowiekiem. Wszak bez trudu w tekstach autorów chrześcijańskich znajdujemy pogląd, że człowiek tworzy wartości, krzewi je i utrwala w świecie. Takie jest zasadnicze powołanie człowieka, w odróżnieniu od innych istot żywych. W *Uzasadnieniu metafizyki moralności* Immanuel Kant tę niezbywalną skłonność nazwał „dobrą wolą", która, pośród innych skłonności ludzkich, zasługuje na szczególne wyróżnienie.

Tymczasem dla wielu problematyka wartości nierozerwalnie wiąże się z religijną sferą życia, zatem - argumentuje się - poza tą sferą człowiek nie jest w stanie odnaleźć wartości, *ergo'*, nadać swemu życiu sens. Przyznaję, że w chwilach ciężkich prób życiowych wierzącemu jest łatwiej pogodzić się z trudami egzystencji czy je pokonać, bo w sobie znajduje dodatkowe wsparcie i więź z nieograniczoną dobrą wolą Boga. Czy więc człowiek pozbawiony tej możliwości widzi przed sobą jedynie pustkę, nie znajduje uzasadnienia

i racji dla swoich wysiłków, które są jakoby bezsensowne w perspektywie nieuchronnej nicości?

W tej kwestii: szans budowania sensowności istnienia, nie widzę różnicy między osobami wierzącymi i niewierzącymi. Podstawowe wartości życia, takie jak sprawiedliwość, miłość, prawdomówność, piękno, poświęcenie i oddanie drugiemu, współdziałanie, umiłowanie ojczyzny itp., są jednakowo dostępne jednym i drugim. Głównym zaś czynnikiem odróżniającym te wartości ze względu na obecność wiary, jest preferowanie w religii chrześcijańskiej miłosierdzia nad sprawiedliwością, nierozerwalność małżeństwa, bezwzględne poszanowanie życia (z wyjątkami), przebaczanie wrogom itp. Podobnie jednak do tych samych kwestii może podchodzić człowiek niewierzący, a założenie, że zawsze musi się on kierować wyrachowaniem czy nienawiścią wobec innych, jest pozbawione sensu.

Mogę jeszcze dodać, że nie każdy oczekuje po śmierci raju czy innej nagrody za życie doczesne, bo można dobrze czynić bez uwzględniania takiej radosnej perspektywy. Co więcej, uważam, że wizja istnienia wiecznego mogłaby umniejszyć wartość życia ludzkiego, sprawić, że byłoby ono sensowne, czy bezsensowne, bez względu na to, jak człowiek żyje. Perspektywa skończoności nakłada zaś na mnie, może i na innych, szacunek dla dni, które są mi jeszcze dostępne i obowiązek w miarę wartościowego ich wykorzystania.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 38 2004

ZBIGNIEW KRÓL
IFiS PAN

PLATON NA NOWO POGRZEBANY

W „Kwartalniku Filozoficznym" (t. XXXI, z. 4(2003), s. 169-173) ukazała się opinia (po grecku *doxa*) Sebastiana T. Kołodziejczyka dotycząca książki Seweryna Blandziego *Platoński projekt filozofii pierwszej* (Warszawa 2002). Autor opinii już w pierwszym zdaniu: „W naturze filozoficznego namysłu tkwi jego niejednoznaczność..." zajmuje stanowisko charakterystyczne dla krytykowanej przez Platona sofistyki. Tę zalicza najwyraźniej do pomocniczych nauk stworzonej przez siebie tzw. platonologii. Platonologia jest teorią filozoficzną, bo jest „wieloznaczna". Jest także teorią aksjomatyczną, opartą na jednym, najkrótszym aksjomacie, który - tym razem - został całkiem jednoznacznie sformułowany:

„Teza, iż poglądy Platona cechował ustawiczny progres, jest aksjomatem platonologii" (s. 170).

Inne tezy platonologii są mniej lakoniczne:

„...Platon dostrzegał trudności z wyrażeniem swojej teorii w ramach zastanego języka (filozoficznego i religijnego). Co więcej, by rzeczywiście wypowiedzieć to, do czego doszedł w spekulacjach, musiał całkowicie od tego języka się uwolnić. Najlepszą drogą była zmiana strategii dyskursy wnej, którą można byłoby określić jako zmiana pozycji z dialektycznej na noetyczn".

Nie wiadomo co to znaczy, gdyż dialektyka na poziomie ejdetycznym to właśnie dialektyka noetyczna (noetyka).

„W tej sytuacji Jedność i Diada to figury teoretyczne metafizyki noetycznej, w której myślenie za pomocą standardowych pojęć nie jest już poznawczo płodne i ulega częściowemu zawieszeniu. Nie oznacza to wcale, by myślenie dialektyczne traciło swoją ważność czy też wartość. Przeciwnie Jedność i Diada to granice, w ramach których dyskurs dialektyczny może się poruszać, lecz do których nigdy nie dotrze. Bóg, bo o niego w ostatecznym rozrachunku chodzi, wymyka się dialektyce. Wraz z nim wymyka się także ontologiczna podstawa, do której zalicza się m. in. materialne podłoże wszelkiego bytu. Nie mógł więc Platon spisać tej doktryny, bo przynależy ona do całkiem innego porządku, już nie dyskursywnego" (s. 173).

W przeciwieństwie do Platona spisał tę doktrynę S. T. Kołodziejczyk. Musiało to nastąpić dla zapełnienia pustki, jaka powstała po heurystycznym odrzuceniu kilkudziesięcioleci badań szkoły tybingeńskiej, które odpiera się

nie tyle na (staromodnej) analizie źródeł, co przede wszystkim na żelaznej logice i zdrowym rozsądku:

„W odrzuceniu bezpośredniości dialogów [przez szkołę tybingeńską Z. K.J kryje się taki sam kłopot, jak w podważeniu przekazu naocznego świadka wydarzenia poprzez przywoływanie zasłyszanych i może nawet usłyszanych poglądów osób trzecich" (s. 171).

Stąd Arystoteles musiał niedosłyszeć już od czasu pobytu w Akademii i skutkiem tego to, co jest w dialogach - również H. Cherniss musiał przyjąć, że Arystoteles nie zrozumiał swojego mistrza[1] - lub nie słyszał nic, gdyż Platon mógł „noetycznie i niedyskursywnie" wpatrywać się np. w bóstwo.

Świadectwa na rzecz niepisanej nauki Platona są także, zdaniem S. T. Kołodziejczyka, na tyle niepodważalne, że „byłoby świadectwem nieodpowiedzialnego redukcjonizmu" negowanie istnienia *agrafa dogmata.* Dlatego trzeba dostarczyć wyjaśnienia alternatywnego wobec nieprzekonujących argumentów szkoły tybingeńskiej:

„Tymczasem filozof myśli więcej niż jest w stanie napisać (powiedzieć). Wiele koncepcji rodzi się w prywatnych lub półprywatnych dyskusjach, prawie w ogóle nie dokumentowanych. Uwzględniwszy dodatkowo fakt, iż publikacja dialogów nie odbywała się tak jak dzisiaj [na szczęście!- Z. K.J, drogą ich wydrukowania, lecz przedstawiania, staje się jasne, że Platon nie wszystko był w stanie upublicznić" (s. 171).

Najgenialniejsze są zawsze rozwiązania najprostsze i jest dziwne, że nikt na to nie wpadł wcześniej. Prawdopodobnie dlatego, że oprócz faktu istnienia nauki niepisanej posiadamy jeszcze znajomość jej zawartości, która w opinii (s. 174) nazwana została teoretycznymi pierwocinami z *agrafa dogmata"*

Rzeczywiste problemy hermeneutyczne (co to są liczby idealne, czy liczba może wytworzyć przestrzenność, dlaczego są najwyższe zasady? etc.), dla których nie ma *bezpośredniej* odpowiedzi w dialogach, są dla platonologii nieistotne.

Autor opinii nie dostrzega, że najwyższe rodzaje z *Sofisty* nie są alternatywne w stosunku do protologii, lecz trzeba znaleźć dla nich miejsce w kontekście całej nauki Platona. Najwyższe rodzaje są częścią badań Platona nad uczestniczeniem *(methexis),* a podporządkowanie ich najwyższym zasadom jest jasne od czasów *Parmenidesa. Sofista* nie jest kolejnym przełomem, lecz wyrazem spokojnego rozwoju.

Możliwe usytuowanie najwyższych rodzajów wyjaśnia S. Blandzi na s. 222. Najwyższe rodzaje (*megista gene*) są podporządkowane najwyższym zasadom i opowiadanie wymyślonych historii niczego nie rozwiązu-

[1] Por. H. Cherniss: *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy,* t.I, II. Baltimore 1944, *passim.*

je. S. T. Kołodziejczyk trzyma się tu częściowo metodologicznych zaleceń Poppera, tzn. formułuje hipotezę i ....., no właśnie, nic więcej. Widać to przy wezwaniu do „poddania testowi" głównej tezy interpretacyjnej sformułowanej przez Blandziego (na s. 177 w jego książce):

„Spróbujmy tezę tę poddać testowi, skupiając się przede wszystkim na dwóch zagadnieniach: (1) związkach między doktrynami: pisaną i niepisaną oraz (2) ich wartości wyjaśniającej" (s. 170 opinii)

Pogląd odnośnie do pierwszej kwestii w ogólnym zarysie już znamy. Autor nie tyle dyskutuje ze stanowiskiem S. Blandziego, co raczej prezentuje swoje rozwiązanie. Szkoda, że wykład swych poglądów ogranicza do krótkiej „recenzji" cudzego tekstu. Książka S. Blandziego jest tu pretekstem do prezentacji własnych przemyśleń, które dlatego są ogólnikowe, że mówią o czymś zgoła innym. Opinia ani nie dotyczy książki S. Blandziego, ani nie przedstawia poglądów autora tej opinii.

W sprawie testu drugiego punktu spotykamy się z pewnym, analogicznym zjawiskiem. Mianowicie z platonologiczną metodą tzw. „niedoczytania". S. T. Kołodziejczyk stwierdza:

„To czego wydaje się autorowi brakować to wyjaśnienia mechanizmu sprawczości. I tu wydaje się, że dotykamy istoty rzeczy".

Rzeczywiście - dotykamy. Termin „mechanizm sprawczości" pochodzi od S. Blandziego; o tym mechanizmie jest mowa w kilku paragrafach rozdziału V (par. 4, 5, 6; razem ok. 70 stron). Podobnym „niedoczytaniem" trzeba tłumaczyć końcowe zdanie opinii:

„Co się zaś tyczy pytania o to, czy moc eksplanacyjna zostaje zwiększona dzięki uwzględnieniu *agrafa dogmata* i wysunięciu jej przed dialogi, należy je na razie pozostawić nie rozstrzygnięte, oczekując tym samym kontynuacji tych jakże istotnych badań".

Do kontynuacji sumiennych badań, zwłaszcza nad Platonem, dorobkiem szkoły tybingeńskiej i pracami Seweryna Blandziego namawiam także samego twórcę platonologii i z ciekawością oczekuję pozytywnych rezultatów.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 38 2004

JAROSŁAW MROZEK
Uniwersytet Gdański

ROLA IDEI FILOZOFICZNYCH W POWSTANIU MATEMATYKI

Pytając o genezę matematyki, pytamy o źródła pojęć, metod matematycznych, skąd i w jaki sposób pojawiła się matematyka. Jest to pytanie bardzo ważne z punktu widzenia całości problematyki filozofii matematyki, gdyż nie można zasadnie orzekać o np. naturae bytów matematycznych bez znajomości genezy tych bytów. Istnieje oczywiście także zależność odwrotna - problem genezy możemy stawiać, gdy już przynajmniej z grubsza wiemy, czego genezę mamy badać. W tym względzie odwołam się do definicji ostensywnej. Przyjmuję, że w przypadku *Elementów* Euklidesa (III w. p.n.e.) mamy już do czynienia z matematyką. Dzieło to wyznaczyło paradygmat uprawiania matematyki na ok. dwa tysiąclecia[1].

Podzielam pogląd Johna von Neumanna, iż „idee matematyczne mają źródło w doświadczeniu, choć ta ich genealogia jest niekiedy długa i niejasna”[2]. Archeolodzy przedstawiają nam coraz dokładniejszy obraz szeregu wysoko rozwiniętych cywilizacji przeszłości. Historycy nauki i antropolodzy przytaczają wyniki badań ukazujące kształtowanie się pierwszych pojęć matematycznych (w szczególności liczby i figury) w kulturach pierwotnych[3], a następnie wskazują na wspaniałe osiągnięcia przedhistorycznych cywilizacji chińskiej, babilońskiej i egipskiej[4]. Dzięki ich pracy pośrednio możemy wnioskować o tym, że starożytnym cywilizacjom znany był spory zasób wiadomości matematycznych. Na rzecz tej tezy świadczą zabytki kultury materialnej (typu piramidy, mur chiński, systemy irygacyjne), sprawność w zarządzaniu złożonym organizmem państwowym (obliczanie i ściąganie podatków, utrzymywanie armii), ożywiony handel (udzielanie kredytów, naliczanie odsetek) oraz tworzenie różnego typu kalendarzy przez astronomów.

Kultura materialna i techniczna Egiptu w II tysiącleciu p.n.e. była bardzo wysoka. W warunkach skomplikowanego gospodarstwa, monumentalnego budownictwa, wyrafinowanych potrzeb elity rozwijać musiała się praktyczna arytmetyka i geometria. Niepodobna wyobrazić sobie wznoszenia imponujących budowli bez odmierzania, rysowania i sporządzania choćby prymi-

[1] Zob. T. Batóg: *Dwa paradygmaty matematyki.* Poznań 2000, s. 10.

[2] J. von Neumann: *The Works of the Mind.* Chicago 1947, s. 195.

[3] Zob. J. D. Barrow: II *razy drzwi,* tłum, z ang. K. Lipszyc. Warszawa 1996, rozdz. 2.

[4] Zob. A. P. Juszkiewicz (red.): *Historia matematyki,* t. 1. Warszawa 1975, s. 11-63.

tywnych szkiców. Powstanie umiejętności geometrycznych było ponadto uwarunkowane regularnymi wylewami Nilu, zacierającymi granice między posiadłościami i koniecznością sprawnego ich odtwarzania. Podobnie na terenie Mezopotamii każda panująca cywilizacja zmuszona była opanować praktyczną geometrię, aby wytyczać i utrzymywać rozległą sieć kanałów. Ponadto rozwinięty handel, rzemiosło, funkcjonowanie państwa wymagało istnienia grupy ludzi biegłych w rachunkach. W zakres ich umiejętności wchodziły przede wszystkim problemy arytmetyczne związane z praktycznymi potrzebami budownictwa i handlu.

Do bezpośrednich świadectw stanu zaawansowania wiedzy matematycznej należą, na przykład, tabliczki gliniane odnalezione w dolinie Tygrysu i Eufratu. Pokazują one, że w krajach starożytnego Wschodu nagromadzono wiele umiejętności typu matematycznego. Przykładowo wiemy, że Babilończycy operowali swobodnie pozycyjnym systemem numerycznym dotyczącym zarówno liczb całkowitych jak i ułamków (w systemie sześćdziesiętnym). Korzystali przy tym z licznych tablic wśród których, były tablice mnożenia, tablice odwrotności liczb naturalnych, tablice kwadratów i sześcianów. Dzięki takim pomocom astronomowie babilońscy umieli wyznaczać pozycje planet bez uciekania się do obrazów geometrycznych. Ruchy Słońca, Księżyca i planet oddawali za pomocą ciągów liczb. Babilońscy geometrzy i technicy posiadali dobrą znajomość wielu formuł zwykłej geometrii, w szczególności tych, które oddawały usługi przy obliczaniu powierzchni i objętości. Wiemy na przykład, że pitagorejskie właściwości boków trójkąta prostokątnego znane były Babilończykom na ok. tysiąc lat przed Pitagorasem.

Większość naszych wiadomości o dokonaniach matematycznych starożytnych Egipcjan pochodzi z „papirusu Rhinda czy papirusu moskiewskiego’’[5]. Zawierają one przykładowe rozwiązania problemów rachunkowych jak i problemów geometrycznych. Wyszczególnione są drobiazgowo wszystkie potrzebne działania, ale pochodzenie stosowanych reguł nie jest objaśnione. Można przypuszczać, że proste zasady były wywodzone z doświadczenia, bardziej złożone sprowadzone były do prostych za pomocą pewnych operacji myślowych, ale nie było to formułowane w postaci ścisłej logicznej procedury. Stąd też bez żadnego rozróżnienia dokładne wyniki sąsiadują z przybliżonymi. Zdarza się, że u podstaw wyliczeń leżą fałszywe założenia, które niewątpliwie odrzuciłaby logika gdyby dokonano właściwej analizy. W konsekwencji wzory oraz zasady postępowania, z których tam się korzysta, są mieszaniną prawdy i fałszu. Jednak ogólnie rzecz biorąc dostarczają raczej prawidłowych odpowiedzi na te rodzaje problemów, z którymi mieli do czynienia Egipcjanie. Tak było chociażby z wzorem na pole dowolnego czwo-

[5] S. Kulczycki: Z *dziejów matematyki greckiej.* Warszawa 1973, s. 15.

rokąta, które Egipcjanie obliczali mnożąc średnią arytmetyczną jednej pary przeciwległych boków przez średnią arytmetyczną drugiej pary boków[6].

Także inne ośrodki starożytnej cywilizacji pozostawiły po sobie dowody rozległej wiedzy arytmetycznej i geometrycznej. W starożytnej cywilizacji chińskiej rozwinięte były wysoko umiejętności arytmetyczne i geometryczne. Zachowane dzieła chińskiej matematyki z II w. n.e. były niewątpliwie rezultatem osiągnięć uczonych wielu wcześniejszych stuleci, a nawet tysiącleci. O poziomie technik obliczeniowych Chińczyków niech świadczy fakt, że potrafili oni ustalić przybliżoną wartość liczby 7t (3,142704), która była lepsza niż słynne przybliżenie Archimedesa (3,1428)[7].

Metody pierwotnej arytmetyki i geometrii u wszystkich ludów starożytnych - Babilończyków, Egipcjan, Chińczyków i innych - świadczą o dużej pomysłowości i wyobraźni starożytnych, a stosowane tam procedury najwyraźniej dobrze służyły potrzebom techniki i handlu w tej epoce. Jednak ówczesna matematyka była jedynie zbiorem nieusystematyzowanych wzorów i zasad postępowania, z których niektóre dawały rezultaty poprawne, inne nie. Rozważania znalezione na tabliczkach babilońskich czy papirusach egipskich ograniczają się w zasadzie do rozwiązywania różnych, ale konkretnych (chociaż często dość skomplikowanych) zadań. Na ogół zawierają pedantyczny rejestr działań, które należy wykonać, aby uzyskać odpowiedź na postawione zagadnienie, ale nie zawierają nigdy wyjaśnień, dlaczego tak, a nie inaczej należy postępować

Wypada nadmienić, że w trwających przez wieki cywilizacjach egipskiej i babilońskiej stan wiedzy matematycznej nie ulegał większym przeobrażeniom. Umiejętności matematyczne ograniczone wymogami praktyki zastygły w pewnym schemacie, nie umiejąc się z niego wyrwać. Przekazywane z pokolenia na pokolenie te same wiadomości spowodowały stagnację tej dziedziny. „Matematyka praktyczna" ówczesnego okresu nie była żywa, nie potrafiła przezwyciężyć własnych ograniczeń i dokonać przejścia do kolejnego etapu rozwoju. Jest to o tyle zastanawiające, że przy tak długich okresach uprawiania matematyki w Babilonii, Egipcie, Chinach trudno wyobrazić sobie, że w tych cywilizacjach, które osiągnęły szczyty jeśli chodzi o sztukę, literaturę, kulturę materialną nie pojawiły się jednostki wybitne, które byłyby zdolne do syntezy zastanych wiadomości matematycznych w jakąś formę wiedzy teoretycznej. Jednak nic nie przemawia za tym, że starożytni Babilończycy, Egipcjanie lub Chińczycy uświadomili sobie potrzebę i podjęli jakąkolwiek systematyczną próbę wydzielenia i zbadania ogólnych reguł postępowania. Główną przyczyną tego stanu rzeczy - w moim przekonaniu-

[6] Zob. Tamże, s. 18.

[7] Zob. C. V. Newson: *Istota matematyki,* tłum, z ang. B. Stanosz. Warszawa 1967, s. 22.

jest fakt, że „matematyka” Egiptu i Babilonu ograniczała się do procedur typu algorytmicznego, czyli przedstawiania określonego sposobu postępowania zmierzającego do obliczenia poszukiwanej wielkości.

Jak widzimy, matematyka w okresie drugiego i pierwszego tysiąclecia p.n.e. przedstawia zadziwiającą mieszaninę sprawności obliczeniowej w arytmetyce (rozwiązywanie równań kwadratowych i szczególnych typów równań trzeciego stopnia) i geometrii (pola figur, objętości brył), ale retrospekcja pozwala dostrzec, że trzeba było czegoś więcej, zanim matematyka mogła stać się twórczą nauką - więc tym, czym jest współcześnie. W mojej opinii, osiągnięcia rachunkowe czy miernicze wspomnianych kultur nie są jeszcze matematyką samą, lecz umiejętnościami praktycznymi typu matematycznego. Ich główna zasługa dla rozwoju matematyki polegała na wypracowywaniu pojęć, które z czasem nabrały wymiaru matematycznego.

Badania historyczne wskazują, że wiedza matematyczna w Grecji na przełomie VII i VI w. p.n.e. była mniej więcej na tym samym poziomie co w Babilonii i Egipcie. Sytuacja zaczyna się gwałtownie zmieniać w IV w. p.n.e. Następuje gwałtowna przemiana w systemie wiedzy matematycznej. Można zadać pytanie: co sprawiło, że po takim długim okresie stabilności, bezruchu, bezwładu zbiór umiejętności typu matematycznego przekształcił się w stosunkowo krótkim czasie w naukę - matematykę?; co takiego właściwie się stało, że błyskawiczny (w skali historycznej) rozwój wiedzy matematycznej był możliwy i został zrealizowany?

Wydaje się, że w kulturze greckiej musiał w jakimś momencie dokonać się niespodziewany zwrot, dzięki któremu nasza matematyczna tradycja stała się nagle bez porównania bardziej twórcza niż we wszystkich pozostałych przypadkach. Żadna z pozostałych wielkich cywilizacji naukowych nie poszła podobną drogą. Być może to pozostałe cywilizacje rozwijały się „normalnie”, a tylko nasze dziedzictwo zawierało w sobie jakiś czynnik zakłócający, jakąś osobliwość, która zaowocowała wysoką efektywnością rozwoju matematyki. Grecy w stosunkowo niewielkim czasie przyswoili sobie i wspaniale rozwinęli osiągnięcia matematyczne wcześniejszych cywilizacji. Fakt ten jest o tyle zastanawiający, że istota „przejścia” od empirycznego stadium rozwoju matematyki do bardziej naukowego jej ujęcia leżała nie tyle w nowej treści, co w nowej formie dochodzenia do wiedzy. Wyjściowy materiał do budowy matematyki Grecy przejęli od poprzedników, lecz sposób przyswojenia go i wykorzystania był nowy.

Wiąże się to oczywiście ze skokiem jakościowym. Ten skok jakościowy, w moim przekonaniu, był możliwy dzięki filozofii, która w Grecji pojawiła się w VII wieku p.n.e. Filozofia była nowym sposobem pojęciowego ujmowania rzeczywistości. Przeciwstawiała ona, z jednej strony, mityczno-reli-

gijnej wizji świata, a z drugiej - praktycystycznemu pojmowaniu świata, postulat badania i tłumaczenia faktów na zasadzie przyczynowej, co zaowocowało dyskursywną metodą rozwijania wiedzy o świecie, metodą zachowującą rygory logicznego uzasadniania. Podkreślmy, przełom w myśleniu Greków nie był spowodowany zmianą przedmiotu zainteresowań (początkowo przedmiotem zainteresowań filozofii było to, co absorbowało uwagę Greków także wcześniej), ale zmianą podejścia poznawczego, czyli metodą filozofii.

Pod wpływem filozofii, a w szczególności zasady myślenia dyskursywnego (konieczności uzasadniania wygłaszanych tez) przeniesionej na grunt umiejętności matematycznych przekazanych przez wcześniejsze cywilizacje dokonało się przejście od poznania przedmatematycznego do matematycznego. Moment ten można nazwać „cięciem epistemologicznym”[8]. Oznacza on nieciągłe przejście od niższego do wyższego poziomu racjonalności, w wyniku którego matematyka przekroczyła rubikon teoretyczności. Zastosowanie dyskursywnej metody filozoficznej do umiejętności praktycznych typu matematycznych dało znakomity rezultat w postaci idei dowodu matematycznego. Właśnie dowód matematyczny był wyróżniającą i specyficzną cechą matematyki greckiej. Potrzeba dowodzenia nie pojawiała się we wcześniejszych kulturach, bowiem nie wymuszała tego technika (była rozwinięta na miarę potrzeb danych społeczności), ani próby stosowania matematyki (wzory Egipcjan i Babilończyków były wystarczająco dokładne).

Idea dowodzenia polegała na próbach uzasadniania, podawania motywacji i racji nawet dla tego, co było empirycznie znane. Już prawdopodobnie Tales, a na pewno Pitagoras, byli świadomi potrzeby dowodzenia formułowanych twierdzeń w taki sposób, „aby każdy zdrów na umyśle śmiertelnik mógł się nań zgodzić”[9]. Dzięki skoncentrowaniu się na problemie dowodzenia, matematycy w epoce antycznej coraz mniej interesowali się zastosowaniami. Matematyka zaczęła rozwijać się autonomicznie przekształcając się w naukę teoretyczną, w której dowód stał się jedyną instancją uprawomocniającą twierdzenia. Tak więc moment powstania matematyki jako nauki da się, według mnie, dosyć precyzyjnie określić. Można rzec, iż matematyka powstała wraz z pojawieniem się dowodu.

Niebagatelną rolę w tym procesie odegrał również unikatowy grecki wynalazek w dziedzinie społecznej, jakim był demokratyczny ustrój państwowy. Sprzyjał dyskusjom, a przez to wymuszał konieczność ustalania prawdziwego stanu rzeczy w celu przekonania oponentów[10]. Podobnie jak debaty polityczne czy wystąpienia publiczne w sądach, charakterystyczne

[8] Określenie L. Althussera.

[9] C. V. Newson: *Istota matematyki*, op. cit., s. 25.

[10] Zob. J. Waszkiewicz: *O problemie historycznych początki matematyki*, w: *Roczniki Polskiego Towarzystwa Matematycznego*, Seria II: „Wiadomości Matematyczne” XXIX. 1 (1990), s. 109.

dla demokracji ateńskiej były polemiki i dysputy naukowe. Oponenci starali przekonać swych przeciwników za pomocą wnioskowania i racjonalnych argumentów, czasami poprzez wyszukiwanie w rozumowaniach przeciwników logicznych sprzeczności lub też wykazując, że z przyjętych przez nich przesłanek można wyprowadzić fałszywe wnioski. Wszystkie te sposoby argumentowania znalazły zastosowanie na gruncie matematyki.

Konkretne formy dowodzenia były wypracowywane na gruncie filozofii greckiej. Choć wcześniej w Egipcie i Babilonie również znano wiele faktów matematycznych, to dopiero pod wpływem filozofii greckiej pojawiła się tendencja do systematyzacji tych faktów. Tradycja przekazuje, że Tales był jakby „łącznikiem" między matematyką empiryczną, gdyż skupił uwagę na figurze geometrycznej jako takiej i zastanawiał się świadomie jakie ma ona własności. Proklos[11] przekazuje, że Tales dowiódł, iż średnica dzieli koło na połowy, kąty u podstawy trójkąta równoramiennego są równe, kąty naprzemianległe przy przecinaniu prostych równoległych są równe. Jak się wydaje, stosował on najprostszy typ dowodu - z oczywistości, poprzez nakładanie przez symetrię odpowiednich fragmentów rozpatrywanych figur.

Ważna dla ukształtowania się matematyki jako nauki była koncepcja Parmenidesa, który nie akceptował budowania wiedzy na podstawie obserwacji świata zjawiskowego, lecz na dedukcjach, w których kierował się odkrytymi przez siebie prawami logiki: tożsamości i niesprzeczności. Idea Parmenidesa zastosowana do matematyki przez pitagorejczyków i ich antycznych następców pozwoliła uczynić z matematyki wiedzę niepoglądową, opartą jedynie na przyjętych założeniach oraz regułach wyprowadzania jednych zdań z innych. Elejski ideał nauki apriorycznej w pośredni sposób wpłynął na powstanie brzemiennych w następstwa i konsekwencje pojęć matematycznych, mianowicie pojęcia nieskończoności i ciągłości. Zenon z Elei, broniąc teorii „bytu" jako jedynie rzeczywistego i niezmiennego, występuje głównie przeciwko dwóm przeciwstawnym nauce Parmenidesa poglądom postulującym wielość bytu oraz istnienie ruchu.

Rozumowania Zenona wkroczyły w kwestię poznania matematycznego związanego z pojęciami: nieskończoności i ciągłości. Wiele przekonań matematycznych (typu: odcinek składa się z punktów) w świetle wystąpienia Zenona należało uznać za sprzeczne. Uważano przykładowo, że odcinek jest nieskończenie podzielny oraz składa się z nieskończonej liczby punktów. Zenon zauważył, że jeśli punkt będzie uważany za nierozciągły, to odcinek będzie także pozbawiony wielkości; natomiast jeśli dopuścić nieskończony podział odcinka na dowolnie małe ale jednak rozciągłe wielkości, to odcinek będzie wielkością nieskończoną. Zenon doprowadził do tego, że ważne

[11] Zob. Tamże, s. 100-101.

filozoficzne pytania o naturę „bytu" takie jak, natura nieskończoności, stosunek między ciągłością i nieciągłością zostały przeniesione na grunt matematyki, co stało się stymulatorem dalszego rozwoju matematyki.

Ze szkoły elejskiej wyszedł impuls w postaci ciekawej idei dowodu. Chodzi o tak zwane dowodzenie pośrednie. Dowodzenie pośrednie odpowiadało wysokim wymogom ścisłości, gdyż polegało ono na ustanowieniu wewnętrznych logicznych związków między matematycznymi zależnościami, a nie na sprowadzeniu ich do pewnych zmysłowych obrazów. Nie dowodzi się samego twierdzenia, ale obala się twierdzenie przeciwne. Aby przystąpić do dowodu pośredniego pewnego stwierdzenia należy wpierw sformułować stwierdzenie jemu przeciwne, a następnie dowodzić absurdalności tego ostatniego. Wyłoniwszy twierdzenie przeciwne do dowodzonego staramy się wyprowadzać z niego wnioski do tej pory, aż dojdziemy do sprzeczności miedzy wywodem a punktem wyjściowym. Ta sprzeczność pokazuje, że twierdzenie, z którego ona wynika, jest nieprawdziwe. Takie postępowanie otworzyło drogę do stosowania przez pitagorejczyków dowodu przez sprowadzanie do absurdu.

Szerokie wykorzystywanie metody dowodu pozwoliło na przekroczenie empirycznego etapu rozwoju matematyki (okresu jeszcze właściwie przedmatematycznego), co wyrażało się (wiązało się) z porzuceniem jej pierwotnych praktycznych celów na rzecz czystego dążenia do prawdy. I w tym momencie rozpoczyna się matematyka. Od kiedy jej głównym celem przestają być zastosowania praktyczne, uwaga uczonych (filozofów) skupia się i wyczerpuje na badaniu relacji między tezami matematycznymi, rozbudowie struktury matematyki jako celu samego w sobie. Rozwijająca się, początkowo w ramach filozofii, matematyka wkrótce staje się nauką w pełni samodzielną posiadającą swój przedmiot i metodę. Przedmiotem matematyki greckiej były liczby naturalne i ich własności oraz wzajemne relacje, a także obiekty geometryczne: punkty, linie, okręgi, płaszczyzny i relacje zachodzące między nimi. Swój wspaniały rozwój zawdzięcza ona, poza wpływami filozoficznymi, inspiracjom natury religijnej[12]. Mam tu na myśli wpływy swoiście pitagorejskie.

W doktrynie pitagorejczyków można wyróżnić dwie strony: praktyczną i teoretyczną. Celem życia pitagorejczyków było wyzwolenie duszy. Pitagoras uczył, że dusze ludzkie oczyszcza i uwzniośla muzyka oraz oddanie się studiowaniu liczb, figur geometrycznych i ciał niebieskich. Polegało to na wypełnianiu określonego kodeksu moralnego, w którym poczesne miejsce przypisano zajmowaniu się muzyką i matematyką, co miało oczyszczać

[12] Zob. J. Mrozek: *Przyczynek do engelsowskiego traktowania genezy matematyki.* „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Gdańskiego - Filozofia i Socjologia" nr 15. Gdańsk 1992, s. 147.

i oswobadzać duszę z okowów ziemskich. Spekulacjom mistycznym przypadła więc rola stymulatora zainteresowań starożytnych, co - poprzez skierowanie ich na rozważania o liczbach - doprowadziło do niespotykanego wcześniej rozwoju matematyki. Liczba była początkowo wiązana ze zbiorem przedmiotów konkretnych. Impuls mistyczny dany badaniom nad tym pojęciem przez pitagorejczyków, doprowadził do operowania liczbami w oderwaniu od obiektów materialnych oraz zapoczątkował autonomiczne zainteresowanie się liczbami jako takimi. Wyrażało się to początkowo w przypisywaniu liczbom pewnych indywidualnych cech metafizycznych. Pojmowano je jako byty uniwersalne, do których zamierzano sprowadzić nie tylko wszystkie matematyczne konstrukcje, ale i wszystkie zjawiska rzeczywistości. Nie chodziło o ilościową interpretację rzeczywistości, a raczej właśnie o spekulacje, w których liczby traktuje się jako istotę rzeczy - coś w rodzaju (lub na podobieństwo) „duszy" przedmiotów.

Działalność naukowa Pitagorasa i jego uczniów obejmowała wiele dziedzin, ale ogniskowała się na arytmetyce. Obiektami zainteresowania pitagorejczyków stały się przede wszystkim liczby ciągu naturalnego i rozpatrywanie pewnych własności arytmetycznych (np. parzystość, nieparzystość, podzielność). Tak więc przedteoretyczne, pierwotne pojęcia o wymiarze empirycznym dzięki spekulacjom mistycznym zyskują ogólniejszy, bardziej abstrakcyjny charakter. I ten moment jest, według mnie, najistotniejszy. Można bowiem spotkać opinie, że Babilończycy przewyższali Greków jeśli chodzi o posługiwanie się liczbami. Rzeczywiście, znane pisma pitagorejczyków nie zawierają żadnych trudniejszych obliczeń i żadnych wiadomości o posługiwaniu się liczbami ogólnymi większymi niż dziesięć. Jednak przy całej wrodzonej zdolności do rachunków Babilończykom brakuje tej metody logicznego rozumowania, która charakteryzuje Pitagorasa. Różnicę między Babilończykami a Grekami najlepiej oddaje postawa każdej z cywilizacji do pierwiastka kwadratowego z dwóch. Babilończycy obliczali go z wielką dokładnością. Grecy dowiedli, że jest to liczba niewymierna[13].

Taki punkt widzenia współgrał z pojmowaniem matematyki przez pitagorejczyków, odwołujących się do reguł wnioskowań dedukcyjnych, a nie do przykładów - rysunków itp. Pitagoras przeprowadził ostrą granicę między matematyką teoretyczną a jej zastosowaniami. Bujny rozwój matematyki tamtego okresu był zasługą oderwania się teoretycznych badań od praktycznych zastosowań. Trudno powiedzieć jak wyglądały przedstawiane przez pitagorejczyków dowody. Niektóre z nich mogły być takie, jakie znajdujemy w *Elementach*, niektóre zaś inne. Wiadomo, że pitagorejczycy uznawali dowodzenie twierdzeń za niezbędne i dążyli do wyeliminowania z procedury

[13] Zob. D. J. de Solla Price: *Węzłowe problemy historii nauki*, tłum. z ang. H. Krahelska. Warszawa 1965, s. 20.

dowodowej odniesień do intuicji. Dowód, według nich, odsłaniał istotę twierdzenia, podnosił jego wartość, ale też podlegał osądowi, co pozwalało eliminować niejasności i błędy. Pitagorasowi przypisuje się ponadto dostrzeżenie potrzeby definiowania pojęć matematycznych, a dzięki Sokratesowi problem definiowania przejęli Platon i Arystoteles. Tak więc zainteresowanie starożytnych Greków matematyką wypływało także z uznania, jakim obdarzyli ją filozofowie oraz ze znaczenia, jakie przypisywali jej dla filozofii.

Także z obszaru filozofii wypłynęło ważne dla matematyki rozróżnienie pojęcia nieskończoności na *nieskończoność aktualną i potencjalną*. Rozróżnienie to pochodzi od Arystotelesa. Arystoteles nie podał żackiej definicji nieskończoności zarówno potencjalnej jak i aktualnej. Podał tylko przykłady jednej i drugiej. Nieskończoność potencjalną pojmował jako coś (pewną wielkość), co w danym momencie zawiera skończenie wiele elementów, ale może być dowolnie powiększane w sposób ogólnie zrozumiały. Natomiast nieskończoność aktualna stanowi coś „gotowego" danego od razu jako całość. Nie jest czymś dynamicznym. Jest to wielkość, która składa się rzeczywiście z nieskończonej ilości elementów.

Według Arystotelesa, przyjęcie istnienia nieskończoności aktualnej prowadzi do paradoksów. Przeczy na przykład wyznawanej przez starożytnych zasadzie: całość jest większa od części. Dlatego Arystoteles wykluczył istnienie nieskończoności aktualnej, a uznał za jedyną możliwą do przyjęcia nieskończoność potencjalną. Argumentował przy tym, że matematykom do uprawiania ich dziedziny całkowicie wystarczy posługiwanie się nieskończonością potencjalną. W *Fizyce* napisał on: „pogląd nasz nie pozbawia bynajmniej matematyków ich teorii przez odrzucenie aktualnego istnienia nieskończoności (...) bo w rzeczywistości niepotrzebna im jest nieskończoność ani też z niej nie korzystają. Posługują się natomiast dowolnie wielkimi liczbami, ale skończonymi. Podział dokonany na największej wielkości może być przeprowadzony w tej samej proporcji na każdej innej wielkości"[14]. Arystotelesowskie rozróżnienie na nieskończoność potencjalną i aktualną weszło na stałe do instrumentarium pojęciowego matematyki.

Rozwój matematyki byłby niemożliwy bez głębszej refleksji nad naturą bytów matematycznych i samej matematyki jako nauki, która pojawiła się w filozofii greckiej. To Platon u wejścia do swej Akademii umieścił napis: *niech nie wchodzi tu ten, kto nie zna zasad geometrii* (matematyki) a jednocześnie był jednym z pierwszych, którzy postawili pytanie: co jest przedmiotem matematyki? To pytanie przyczyniło się do uświadomienia sobie przez matematyków specyficznej natury bytów matematycznych i oderwania matematyki od praktycznych zadań. Platon bowiem uważał, że wiedza pojęcio-

[14] Arystoteles: *Fizyka*, tłum. K. Lesniak, księga III. Cyt. za R. Murawski: *Filozofia matematyki. Antologia tekstów klasycznych.* Poznań 1994, s. 40.

wa, poznawczo wartościowa nie jest wiedzą o zmiennym świecie zjawiskowym, ale dotyczy bytu idealnego, w związku z czym był przekonany o istnieniu niezależnych od umysłu pozaczasowych i pozaprzestrzennych idei arytmetycznych i geometrycznych.

Zarówno Platon jak i Arystoteles (pomijając różnice szczegółowych rozwiązań) wiedzieli, że poznanie matematyczne musi opierać się na pewnych aktach poznawczych dostarczających matematyce prawdziwych założeń i pierwszych zasad. Zatem świadomi byli, że wszystkiego nie można dowodzić bez popadania w błędne koło. Metoda dowodu - jako procedura uzasadniania prawdziwości - wymagała wskazania podstawy uzasadnienia. Początkowo kryterium prawdziwości założeń i aksjomatów oraz prawidłowości[15] reguł dowodu była ich oczywistość.

Platonowi- choć sam nie zajmował się matematyką- przypisuje się to, że był pierwszym teoretykiem metody aksjomatyczno-dedukcyjnej. Według Platona do pierwotnych prawd, dotyczących świata matematycznego dochodzimy dzięki poznaniu bezpośredniemu zwanemu *noein*, czyli myśli intuicyjnej. Myśl intuicyjna jest aktem umysłu działającego samodzielnie i z samowiedzą. Do prawd pochodnych dochodzimy dzięki myśli dyskursywnej *dianoein*, która umożliwia poznanie pośrednie. A więc dla Platona poznanie matematyki jest wyłącznie poznaniem rozumowym i apriorycznym.

Metoda ta znalazła pełne rozwinięcie w systemie nauki Arystotelesa, który jako pierwszy przestawił ogólną koncepcję nauki jako systemu aksjomatyczno-dedukcyjnego. Opracował też w miarę kompletną teorię zdań asertorycznych, opartą na dwóch trybach (*Barbara, Celarent*) jako aksjomatach. W koncepcji Arystotelesa pierwsze zasady i założenia matematyki są wywodzone z doświadczenia dzięki niedyskursywnej operacji intelektualnej nazywanej *apagoge*, polegającej na „dostrzeżeniu" w konkrecie (bycie jednostkowym) czegoś ogólnego (abstrakcyjnego).

Podsumowując: matematyka przejęła od filozofii metodę (dyskursywną- racjonalne uzasadnianie), cel (czysto poznawczy a nie praktyczny), metodologię (metodę aksjomatyczną). Zasady propagowane przez filozofię w osobach jej najwybitniejszych przedstawicieli Platona i Arystotelesa najpełniejszy wyraz znalazły właśnie w najdoskonalszym dziele matematycznym starożytnej Grecji - *Elementach* Euklidesa. Jest ono podsumowaniem trzystu lat działalności matematyków greckich. Krzyżują się w nim zarówno wpływy platońskie jak i arystotelesowskie. Euklides, budując swą aksjomatykę geometrii, wzorował się na metodzie aksjomatycznej zawartej w filozofii Platona, a także na koncepcji systemu aksjomatyczno-dedukcyjnego przedstawionego na wiek przed ukazaniem się *Elementów* przez Arystotele-

[15] Por. J. Woleński: *Metamatematyka a epistemologia*, Uwaga 5. Warszawa 1993, s. 172.

sa. Dzięki zastosowaniu metodologii Arystotelesa *Elementy* stały się wzorcem wykładu naukowego, ustanowiły pewien model i standard dla innych teorii matematycznych aż do XIX wieku.

Streszczenie

Badania genezy matematyki są bardzo doniosłe dla zrozumienia jej istoty. W popularnych opracowaniach tego problemu często upraszcza się to zagadnienie, wskazując jedynie na empiryczną proweniencję pojęć matematycznych. Autor stara się skorygować tę opinię poprzez ukazanie wielowymiarowości oddziaływań, które przyczyniły się do powstania matematyki. Oprócz wpływów empirycznej praktyki mierniczej i rachunkowej kultur przedgreckich, autor prezentuje wpływ na genezę matematyki: greckich idei filozoficznych, greckiego systemu społecznego oraz inspiracji natury religijnej. Decydujące dla ukształtowania się matematyki jako odrębnej dyscypliny teoretycznej okazały się idee filozoficzne starożytnej Grecji. Matematyka bowiem przejęła od filozofii: *metodę* (dyskursywną - racjonalne uzasadnianie), *cel* (czysto poznawczy, a nie praktyczny), oraz *metodologię* (metodę aksjomatyczną rozwoju teorii - *Elementy* Euklidesa).

Summary

The research into the genesis of mathematics is essential condition for the understanding of the nature of mathematics. Popular approaches to this problem frequently simplify this issue, indicating only the empirical origin of mathematics notions. The author attempts to correct such opinion by showing the ’multidimensionality’ of interactions which contributed to the origin of mathematics. Together with the impact of empirical measuring and calculational practice of the cultures prior to the Greek one, author presents the impact, on genesis of mathematics, of: Greek philosophical ideas, Greek political system and inspirations of religious character. The philosophical ideas of ancient Greece appeared to be essential for shaping mathematics as a separate theoretical discipline. Mathematics has adopted from philosophy: *the method* (discursive - rational justification), *aim* (purely cognitive), and *methodology* (axiomatic method of developing a theory -Euclid’s *Elements*).

5

/ .

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 38 2004

JOEL MARKS
University of New Haven, USA

„PORADNIK OSZUKIWANIA" JAKO TEMAT zajęć ćwiczeniowych z etyki[1]

Jaki jest sens nauczania o aborcji, eutanazji czy karze śmierci, jeśli studenci są nieuczciwi wobec prowadzącego takie zajęcia?[2] (a czyni tak aż 80 % studentów[3]). Nieszczerość stała się regułą postępowania. Co więcej, zajęcia z etyki nie są tu wyjątkiem. To, co początkowo uchodziło za dowcip o nieuczciwości studentów na zajęciach z etyki[4], teraz okazało się faktem[5]. Dlatego też dziesięć lat temu postanowiłem „chwycić byka za rogi" i rzucić wy-

[1] Joel Marks: *Cheating 101: Ethics as a Lab Course.* „Teaching Philosophy", 26:2, June 2003, Ohio, USA. Przekładu tekstu dokonali studenci w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, uczestnicy translatorium angielskiego w r. akad. 2003-2004, a byli to: Karolina Berendt, Anna Chomiak, Natalia Fijewska, Magdalena Gawin, Michał Izak, Oliwia Kałużyńska, Dominik Klimczak, Sylwia Knobloch, Mirosław Kowalski, Kamila Kozielska, Krzysztof Michałowski, Dominik Mokrzewski, Julia Nowak, Luiza Poreda, Monika Ruszkawska, Wiktoria Sawicka, Grażyna Socala, Jan Sochoń, Marcin Szewera, Katarzyna Tośko, Wioletta Trzcińska, Anna Wyszomierska, Aleksandra Zielińska, Aleksandra Żółtowska.

[2] Podobnie twierdzi B. Gould w swoim eseju *Better Hearts: Teaching Applied Virtue Ethics* („Teaching Philosophy" 25:1, March 2002, s. 1-26), aczkolwiek autor, podkreślając rolę kształcenia charakterów na zajęciach z etyki, z tajemniczych powodów pomija główne problemy, z którymi borykamy się sami.

[3] Na przykład „Przez całe lata dziewięćdziesiąte, jak donosi *Who's Who* w opracowaniu *Among High School Students*, prawie 80 % młodzieży przyznawało się do oszukiwania w szkole średniej" (z *Students' Priorities Yield Sorry Results*, a report by Educational Communications, 2002).

[4] W niedzielnym wydaniu „Calvin and Hobbes" z 12 września 1993 tytułowy bohater Calvin prowadzi rozmowę ze swoim wyimaginowanym kumplem Hobbesem na temat dylematów związanych z oszukiwaniem na pisemnym sprawdzianie. „Jaką więc podjąłeś decyzję?", pyta w końcu Hobbes. „Żadnej" - odpowiada Calvin - „Zabrakło mi czasu, więc oddałem czystą kartkę" „Przyznanie się do błędu jest moralnym zwycięstwem" - komentuje tę odpowiedź Hobbes. „Otóż to" - replikuje Calvin - „W końcu na zajęciach z etyki nie wypada oszukiwać".

[5] B. Cornforth, wykładowca w San Diego State University prowadzący zajęcia z etyki biznesu, przyłapał na ściąganiu dwudziestu pięciu studentów spośród swojej dwudziestosiedmioosobowej grupy. Korzystali oni z pirackich opracowań komputerowych (zob. J. Reno: *Need Someone in Creative Accounting?* „Newsweek", 17 maja 1999, s. 51, oraz trzydziestu jeden studentów inżynierii w Carleton University in Ottawa, którzy dosłownie przepisywali fragmenty z publikacji etycznych (zob. *Students Cheat Their* Way *to Ethics Essays.* „Reuters", 28 Marca 2002). [W. Mackiewicz, kierownik niniejszego translatorium, w latach 90. ubiegłego stulecia, na Wydziale Zarządzania Uniwersytetu Warszawskiego prowadził wykłady z historii filozofii, zakończone egzaminem pisemnym. Spośród około 300 osób oszukiwało i ściągało ok. 50 %. Jedno z pytań brzmiało: „Wyjaśnij stanowisko eleatów w sprawie istnienia powszechnego ruchu". Studenci prawidłowo zapisali pytanie, ale w odpowiedzi, miast pisać „eleaci", używali sformułowania „ekleci". Okazało się, że pewien „geniusz" opracował główne zagadnienia, wpisał je z błędami do internetu, zaś studenci gromadnie skorzystali z tej usługi, bezmyślnie przepisując zawarte w takich odpowiedziach absurdy - przyp. tłum.].

zwanie swoim studentom, by na zajęciach z etyki przestali oszukiwać[6]. Tu prezentuję rezultaty mojego dziesięcioletniego eksperymentu.

Moja własna edukacja w tej dziedzinie rozpoczęła się pod koniec lat 80. ubiegłego wieku. Pewnego dnia zadałem krótki test moim studentom na zajęciach z etyki. Prosząc, aby sformułowali tylko jedno zdanie na temat przydzielonej im wcześniej pracy domowej, chciałem się zorientować, ilu z nich uporało się z nią na czas. Gdy sprawdzałem te krótkie testy, natknąłem się na identyczne odpowiedzi. Potem znalazłem kolejną odpowiedź, która brzmiała podobnie, i upewniony w swoim podejrzeniu, znalazłem następne takie samo zdanie w tej części testów, które sprawdziłem uprzednio. Gdy skończyłem sprawdzać cały zestaw odpowiedzi, podzieliłem je na pięć grup po mniej więcej cztery testy w każdej grupie. Wiedziony przeczuciem, sprawdziłem plan rozmieszczenia studentów, który zwykłe pomagał mi utrwalić sobie ich nazwiska. Otóż owe grupy odpowiedzi dokładnie odpowiadały rozmieszczeniu studentów w sali. Stąd wniosek: większość studentów z mojej grupy ćwiczeniowej z etyki bez najmniejszych skrupułów ściągała od swoich sąsiadów!

Jak powiadają, witaj w realnym świecie. Najwyraźniej należałem do jakiejś znikomej mniejszości (chociaż w czasie mojego studiowania rzeczy miały się inaczej), dla której oszukiwanie na uczelni było czymś nie do pomyślenia - w takim samym stopniu jak kradzież czy zabójstwo, chociaż oczywiście wiedziałem, że niektórzy ludzie oszukują (podobnie, jak niektórzy kradną czy zabijają). Tak więc zbulwersowało mnie to, że większość moich studentów oszukuje na zajęciach. Kiedy potem na nich skierowałem wzrok, ujrzałem salę pełną ludzi, którzy próbowali mnie zwieść. Czy świat oszalał, czy ja? Może ja, ale przecież fakty są faktami[7]. Co powinienem zrobić w tej sytuacji?

Rozważając problem, wkrótce uświadomiłem sobie, że każde z oczywistych rozwiązań może mieć katastrofalne skutki dla procesu nauczania. Po pierwsze, mając na względzie powszechność oszukiwania, moje podejście do tego procederu mogłoby nastawić mnie negatywnie do słuchaczy, ale i odwrotnie - słuchaczy do mnie. Wówczas wykładowca i student bawiliby się w kotka i myszkę: bylibyśmy przeciwnikami w występku, jego wykrywaniu i karaniu, a nie partnerami na zajęciach. Co więcej, przepisy uczelniane tej sprawy nie regulują. Poprzednim razem, gdy przyłapałem trzech studentów

[6] Zob. mój artykuł *Cheating: Two Responses.* „American Association of Philosophy Teachers News", 15:3, Listopad 1992, s. 5-9.

[7] Patrząc wstecz zastanawiam się, czy możliwa była jakaś bardziej uczciwa interpretacja tego wydarzenia? Wówczas jednak nikt takowej nie proponował. W każdym razie, jak wyraźnie wskazują statystyki w z *Who's Who* (zob. przypis 2 w tym tekście) oraz moje późniejsze dyskusje prowadzone z setkami studentów, oszukiwanie jest nadal częste.

na gorącym uczynku i zgodnie z zasadami zgłosiłem to prodziekanowi do spraw studenckich, on, jakby na odczepnego, poinformował mnie, że żaden członek kadry nauczającej nie zgłaszał dotychczas takiej sprawy. Kiedy zaś, zgodnie ze swoją powinnością, postawiłem tym studentom oceny niedostateczne, w ich imieniu interweniował mój przełożony. Może się więc zdarzyć, że jeśli w środowisku akademickim zyskam „złą sławę", to studenci będą unikać moich zajęć[8].

Innym typowym podejściem do problemu byłaby przede wszystkim próba zapobiegania oszukiwaniu przy użyciu różnych technik, takich jak ograniczenie pisemnych prac domowych na rzecz sprawdzianów przeprowadzanych na zajęciach (z korzyścią dla wykładowcy, który woli osobiście dopilnować studentów). Ale to ogranicza prawdziwie refleksyjną pracę, którą student mógłby lepiej wykonać w domu. Bardziej wyszukane sposoby zniechęcania studentów do oszukiwania, takie jak polecenie pisania konspektów, nie są możliwe dla tych z nas, którzy prowadzą liczne zajęcia ogólnouczelniane (i od których ponadto wymaga się prowadzenia badań naukowych etc.). W najlepszym wypadku wprowadzenie w życie tej strategii oznaczałoby, że ilość zadań przydzielonych kadrze, a także zakres tematyczny zajęć, musiałyby zostać znacznie ograniczone.

Jest jeszcze jedna znacząca wada karania i wykluczania, jeśli chodzi o zajęcia z etyki: jaki jest sens zmuszania studentów do uczciwości? Forma zajęć stałaby wówczas w sprzeczności z ich treścią. Tak byłoby ze mną, gdybym próbował zaszczepić moim studentom racjonalne zasady właściwego postępowania, a w tym samym czasie jasno zdawałbym sobie sprawę, że sam ich nie przestrzegam. Manipulowanie ich zachowaniem byłoby wielce niepoważne i przyniosłoby skutki odwrotne do zamierzonych. Studenci dostrzegliby, że moje czyny są sprzeczne z moimi (i Sokratesa) słowami.

Odczucie to okazało się kluczem do metody, którą ostatecznie uwzględniłem: czy jest jakiś lepszy sposób na przekazanie treści kursu z etyki niż sprawienie, aby takie zajęcia były same dla siebie „poletkiem doświadczalnym"? W ten sposób utrwaliła się nazwa moich zajęć ćwiczeniowych: „Poradnik oszukiwania"[9].

Teraz w kilku słowach powiem, na czym to polega. Studenci są oceniani za czas, który poświęcają zajęciom (podzielony według specyficznych wyz-

[8] Rzecz jasna, moja uczelnia nie jest wyjątkiem. Prawdopodobnie jest to kolejna tendencja mająca swe korzenie w szkole średniej, a zgodnie z publikacją w *Who's Who* około 95 % oszukującym udaje się uniknąć przyłapania "na gorącym uczynku", a ci, którym tego dowiedziono, bardzo rzadko są pociągani do odpowiedzialności.

[9] Przy okazji: abym nie był posządzony o plagiat, oświadczam, że sformułowanie *Cheating 101* wykorzystane w tytule tego artykułu, zostało wcześniej pomieszczone w podręczniku Michaela Moore'a, ówczesnego studenta w Rutgers University (1992, podtytuł *The benefits and fundamentals of earning an easy 'A'*).

naczników, jak czytanie, pisanie i aktywność na zajęciach), a nie na podstawie jakości wykonanej pracy (pod warunkiem wypełnienia oczekiwanego minimum). Ściślej mówiąc, studenci są oceniani za to, ile czasu, ich zdaniem, poświęcają na przygotowanie się do zajęć - z uwzględnieniem ich frekwencji. Zasadą obowiązującą na zajęciach jest: „Nic, oprócz twojej własnej uczciwości, nie stoi na przeszkodzie w łatwym uzyskaniu piątki". Odpowiedzialność za uczciwość (lub jej brak) całkowicie spoczywa na barkach studentów. Szczerze mówiąc nie wiem, gdzie indziej możnaby ją umiejscowić, aby nie utraciła swego znaczenia!

Zajęcia obejmują standardowy materiał przewidziany dla wprowadzenia do etyki, ponadto niekiedy kieruję dyskusję i prace pisemne na temat oszukiwania. Mam teoretyczne podejście do etyki, toteż odnoszę każdą omawianą teorię do kwestii nieuczciwości, na przykład: „Czy epikurejczyk oszukiwałby na takich zajęciach?". Pierwsze dwa lub trzy zajęcia poświęcam na omówienie zasadności przyjętego systemu i szczegółów programu zajęć, wliczając w to przeprowadzenie pisemnego testu (przeglądanego, lecz nie ocenianego), który student również musi podpisać, poświadczając tym samym jego zrozumienie i akceptację warunków kursu.

Taki system oceniania nazywany jest czasami „ocenianiem kontraktowym", chociaż system ten nie musi wykluczać oceniania przez nauczyciela za pomocą stopni[10]. Ponadto ocenianie kontraktowe jest zazwyczaj oparte na innych niż moje kryteriach ilościowych, takich jak liczba ukończonych projektów lub ilość napisanych stron; za odpowiedni wskaźnik pracy studenta uznaję ilość godzin, ponieważ chcę uniknąć tzw. „lania wody" kosztem nauki. Student staje przed następującym wyborem: „Muszę się uczyć x godzin, by uzyskać stopień, którego szczerze pragnę. Wobec tego mogę: a) nic nie robić i kłamać co do tego, ile czasu poświęciłem nauce; b) wypełnić ten czas pracą nie wymagającą nadmiernego wysiłku; c) sumiennie pracować przez cały czas". Chodzi mi o to, że podczas gdy a) jest testem na uczciwość, b) jest sprawdzianem dobrej woli (ponieważ aż nadto jasno daję do zrozumienia, że oczekuję od moich studentów pełnego zaangażowania w pracę na zajęciach oraz w domu), to c) daje podwójną zachętę do zademonstrowania uczciwości i uniknięcia takiego „odbębniania", jak w przypadku b).

Wszelkie ocenianie jest rezultatem pewnej umowy przyjętej *implicite* bądź *explicite*[11], jednakże wspominam tę terminologię dlatego, że jest ona istotna dla metody, którą wybrałem. Wszelako nawet różnorodność, którą stosuję, jest standardową pozycją w zestawie metod, jakie są dostępne wy-

[10] Ciekawym wprowadzeniem do uczciwości takiego oceniania jest Tammy B. Hiller i Amy B. Hietapelto *Contract Grading: Encouraging Commitment to the Learning Process Through Voice in the Evaluation Process.* .Journal of Management Education", 25:6, grudzień 2001, s. 660-684.

[11] Dziękuję mojemu koledze D. Morrisowi za zwrócenie mi na to uwagi.

kładowcy. Za każdym razem, gdy nauczyciel obniża studentom ocenę, np. za niską frekwencję, lub przyznaje im dodatkowe punkty za wykonanie nadprogramowego zadania, bezpośrednia ocena wynikająca ze zrozumienia przez nich materiału jest tylko elementem oceny całościowej. Usprawiedliwienie dla takich działań jest oczywiste: oceny w sposób istotny motywują, a wiele aspektów praktyki akademickiej (innych niż testy i ocenianie), takich jak dobra frekwencja i praca dodatkowa, są mocno związane z procesem nauczania. Wszystko to sprawia, że stosowanie stopni jako motywacji jest sensowne z akademickiego punktu widzenia.

Mój sposób stawiania stopni jest o wiele bardziej radykalny pod tym względem, że... obywa się bez oceniania. Gdybym miał to wyjaśnić, to powiedziałbym tak: każde zastosowanie oceniania kontraktowego pociąga za sobą to, że ocena końcowa jest niewspółmierna do poziomu zdobytej wiedzy. Nazywam to zasadą cząstkowo-całościową. Przypuśćmy, że wykładowca wystawia dobry stopień opierając się na swojej ocenie opanowania przez studenta materiału kursowego, a następnie pizyznaje dodatkowe punkty za aktywność na zajęciach, co w rezultacie daje ocenę najwyższą. Ale teraz ocena przestaje odzwierciedlać stopień opanowania materiału, ponieważ wiedza studenta, brana *ex hypothesi*, zasługuje jedynie na ocenę dobrą.

Zaletą oceniania kontraktowego jest to, że nauczyciel może trzymać się zasad oceniania oraz skali ocen standardowego systemu[12], ale może też używać go w celu, który jest lepszy i bardziej odpowiedni, mianowicie, aby bardziej zachęcić do nauki niż tworzyć jakąś wyidealizowaną ocenę przygotowania studenta. Nie jestem entuzjastą tego ostatniego, ponieważ jednakowe oceny nie zawsze oznaczają to samo. Niektórzy nauczyciele oceniają studentów za postępy w nauce, podczas gdy inni stosują obiektywne standardy; niektórzy są liberalni, inni stawiają twarde wymagania; jednych interesuje poprawność językowa, inni zaś nie oceniają umiejętności pisania itd., *ad infinitum.* Co istotne, większość wykładowców nie posiada stopnia naukowego, ani nawet żadnego przeszkolenia pedagogicznego i przeważnie nigdy nie studiowała metod oceniania uczniów, co wywołuje wśród ekspertów ciągłe kontrowersje.

[12] W informatorze uczelnianym mówi się, na przykład, że „Ocena B - Dobry". Niektórzy z moich kolegów-niefllozofów uważają, że taka równoważność przekreśla mój system oceniania. Ale, odwołując się do analiz logicznych, pytam: Co znaczy wyrażenie „Dobry" i wskazuję analogię logicznych operatorów, których wyłączne znaczenie dane jest w ich tablicach prawdziwościowych. Zatem, mimo że nieformalnie powołujemy się na coś trójkątnego jako „albo" (czy precyzyjniej „i/albo), jego ścisłe i jedyne znaczenie określają V i F w tablicy prawdziwościowej. Tak więc ścisłe znaczenie oceny „B" czy „Dobry" w informatorze uczelnianym będzie relatywne do systemu oceniania. W moim systemie „B" czy „Dobry" jest precyzyjnie definiowane jako „x równoważne określonej ilości godzin na wykonanie pracy pisemnej, która musi spełniać ściśle określone wymogi". Stąd, student, który poświęcił x godzin na wykonanie satysfakcjonującej mnie pracy, mieści się na poziomie B, co znaczy, że zasługuje u mnie na ocenę „Dobry".

Istnieją ponadto głębsze, „ideologiczne" trudności związane z wystawianiem ocen. Oto one. Czy my, wykładowcy, powinniśmy być zainteresowani przygotowaniem studentów do pracy w instytucjach akademickich, pozauczelnianych, w biznesie, instytucjach państwowych itd.? A może nie istnieje jakiś ukryty cel w wystawianiu stopni, który polega na ustawianiu studentów w jakimś rankingu względem siebie? Czy instytucja edukacyjna powinna skupiać się na promowaniu najzdolniejszych kosztem mniej zdolnych, czy też winna wszystkim zapewnić możliwość nauki? A może my, wykładowcy, dopuszczamy się jakichś nadużyć, wzmacniając nasz domniemany autorytet w rozmaitych dziedzinach poprzez forsowanie takiego nieuprawnionego, pozamerytorycznego środka?[13]. Sądzę, że ta ostatnia sprawa, chociaż pośrednio, ma wiele wspólnego z tym, dlaczego większość z nas tak kurczowo trzyma się praktyki oceniania studentów. Ja jestem już w pełni świadom swojej „fenomenologii" wystawiania ocen. Oto np. mam wrażenie, że kiedy za pracę pisemną wystawiam ocenę niedostateczną, to tak, jakbym swój komentarz zwieńczał inwektywą: „... a poza tym cuchniesz".

Być może najbardziej znaczącym argumentem przeciwko ocenianiu za pomocą stopni jest to, że promuje ono antyedukacyjne wartości, zastępując różnymi zewnętrznymi motywacjami autentyczne pragnienie poznania istoty przedmiotu"[14]. Wspominam jednak o tych problemach mimochodem, bowiem moją przesłanką w tym eseju nie jest to, że cały system oceniania za pomocą stopni nie działa, ale raczej to, że ocenianie jest zabiegiem złożonym, które winno być na tyle elastyczne, aby mogło służyć uprawnionym celom i przybierać różnorodne formy w całym procesie nauczania. Problemy dydaktyczne właściwe dla wykładowców uczelni technicznych są z gruntu inne niż problemy wykładowcy etyki. Cele, które absorbują mnie najbardziej w trakcie nauczania etyki, polegają na przyczynianiu się do solidnego wykształcenia moich studentów, poszerzania ich wrażliwości na problematykę filozoficzną i promowania ich rozumienia zagadnień etycznych. Teraz jestem przekonany, że ocenianie kontraktowe jest jedyną drogą i najprawdopodobniej najlepszą, aby osiągnąć wszystkie te cele jednocześnie.

Oto przykład, jak ocenianie kontraktowe może sprzyjać ogólnemu wykształceniu. Rozumiem przez to tyle, że, po pierwsze, tak jak w przypadku każdej umiejętności, ludzie uczą się pisać poprzez pisanie, a po drugie - wsparcie dla uczącego się może pochodzić z różnych źródeł. Stąd zalecana technika dla przemęczonych nauczycieli preferujących zadawanie prac pisemnych (którzy mają zbyt wielu studentów, aby oceniać ich prace często

[13] Por. M. Goldman: *Institutional Obstacles to the „Teaching of Philosophy".* „Metaphilosophy" 6:3-4, grudzień 1975, s. 338-346.

[14] Zob. P. Goodman: *A Proposal to Abolish Grading,* w: *Compulsory Miseducation.* New York, Horizon Press, 1964.

i dokładnie), jest następująca: należy sprawić, aby studenci wymieniali się swymi pracami i wzajemnie siebie recenzowali, zamiast wręczać je nauczycielowi celem sprawdzenia i oceny (można rzec: „Wymieniaj, a nie oceniaj"). W ten sposób ilość zadawanych prac pisemnych może zostać znacznie zwiększona. Sam zastosowałem tę technikę z niezłym skutkiem: nie tylko zwiększyła się ilość esejów, ale też wzrosła ich jakość[15], co zachęciło mnie do opublikowania ich w formie podręcznika[16].

Jakość czytania zadawanych lektur także uległa poprawie. Po pierwsze, studenci czytają dużo więcej (ci spośród nich, którzy szczerze zdają sprawę z zakresu własnej pracy), odkąd wiedzą, że czas, który poświęcają lekturze, ma bezpośredni wpływ na ich oceny. Jednak nieoczekiwaną korzyścią jest to, że studenci mają możliwość czerpania przyjemności z czytania, odkąd na moim kursie - bez testów oraz tradycyjnego wystawiania stopni - mogą czytać we własnym tempie i dla własnego dobra; nawet powtórne czytanie przynosi podobne korzyści.

Wkład oceniania kontraktowego w edukację filozoficzną jest w szczególności taki, że zachęca do uprawiania dialogu. Po latach praktyki zacząłem postrzegać dialog jako istotę procesu zarówno uprawiania filozofii, nauczania i uczenia się jej. Sokrates stał się w tym względzie moim duchowym patronem. Nawet jeśli zaletą oceniania kontraktowego jest to, że więcej pracy może zostać przerzucone na studenta, bez nadmiernego obciążania nauczyciela obowiązkami, to z przyjemnością odkryłem, że moja możliwość zapewnienia słuchaczom naukowego wsparcia raczej wzrosła niż osłabła (ponieważ wciąż gromadzę eseje i komentuję wszystkie te, które mnie poruszają). Myślę, że dzięki temu z naszych relacji zostały usunięte pewne bariery.

Dlatego też, kiedy formułuję krytyczne uwagi na marginesie pracy studenta, nie marnuję czasu tylko dlatego, że student sądzi, iż zasługuje na wyższą ocenę; nie muszę zmagać się z taką postawą obronną. Zamiast tego możemy od razu przejść do istoty problemu, niezależnie czy będzie to ważne zagadnienie filozoficzne, techniczny problem z logiki, czy też problem stylistyczny. Tymczasem moje reakcje na pracę studenta nie są hamowane przez rozważania nad obiektywną oceną, czy przez autocenzurę. Nie istnieje więc ryzyko, że student podejrzewa, iż mógł otrzymać niższą ocenę tylko z tego względu, że w jakimś punkcie dyskusji nie zgadzałem się z nim. Podobnie student: może swobodnie wyrażać swoje przekonania, co jest,

[15] Podejrzewam, że pewnym wyjaśnieniem drugiej sprawy jest to, że przeciętny student college'u, jako nastolatek, jest bardziej podatny na oddziaływanie kolegów niż wykładowcy, i bardziej niż kogoś innego, ich krytyczne uwagi bierze sobie do serca.

[16] *From the Theoretical to the Personal: Essays for and by Students about Ethics*, praca, której byłem współwydawcą - na użytek moich studentów (zysk ze sprzedaży został przeznaczony na wzbogaceenie funduszu stypendialnego w mojej uczelni).

nawiązując do Sokratesa antysofisty, niezbędnym warunkiem autentycznego dialogu.

Jeśli zaś chodzi o przydatność kontraktowego oceniania, zwłaszcza na zajęciach z etyki, rzecz ma się następująco. Jedynym sposobem, jakim dysponuję, aby dowiedzieć się, ile czasu moi studenci poświęcają na przygotowanie się do zajęć, jest obowiązkowe prowadzenie przez nich specjalnego rejestru. To oczywiście znaczy, że student może mnie oszukać; ktoś mógłby w ogóle nie uczestniczyć w zajęciach kursowych (korzystając ze strony internetowej z gotowymi opracowaniami tematów lub z notatek kolegi), a do owego notatnika wpisałby sobie ilość godzin, umożliwiającą uzyskanie ode mnie najwyższej oceny. I w tym cały problem. Odpowiedzialność za uczciwość została pozostawiona sumieniu studenta. Na moich zajęciach wybór jest prosty: oszukuj albo ucz się; wykonuj pracę albo jej unikaj. Ale to nie jest zabawa w kotka i myszkę z nauczycielem, lecz konfrontacja z samym sobą: kim rzeczywiście jestem?

Jednakże czy nie jest i tak, że w ten sposób, zarówno wykładowcy jak i studentom, uchodzą na sucho jakieś machinacje? Studenci nie muszą opracowywać przydzielonych prac, a wykładowca nie musi ich oceniać. Jest to doskonały układ dogodny dla leniwych i nieuczciwych. Tak rzeczywiście może się zdarzyć, aczkolwiek tradycyjny system oceniania ma także swoje słabe strony. Powodzenie każdego systemu oceniania i nauczania zależy od skrupulatnego wdrażania zasad. Tak dzieje się z każdym systemem sprawowania władzy, funkcjonowaniem biznesu, nauki, jakkolwiek te dziedziny nazwać - i o to właśnie chodzi; niezależnie od zabezpieczeń, jakie byśmy wprowadzili; czy muszę tu wyjaśniać aferę „Enron” i „Arthura Andersena”? [autor ma na myśli tzw. „kreatywną księgowość” polegającą na wprowadzaniu do dokumentacji firmy fikcyjnych operacji finansowych celem osiągnięcia sztucznego zysku - przyp. tłum]. System oceniania winien być stosowany kompetentnie; trzeba być merytorycznie przygotowanym do prowadzenia kursu z etyki, bowiem każdy przedmiot ma swoją specyfikę.

Szczególnie ironiczne w tej sytuacji jest to, że system oceniania, który stosuję, mimo tego, że atakuje problem otwarcie i obliguje studentów do wyboru „nie-oszukiwania”, posłużył za pożywkę dla krytyki podobnej do tej, jaką formułuje się pod adresem niedostatków edukacji zakorzenionych w tradycyjnym sposobie oceniania. Przykład na to, co mam na myśli, pochodzi z przeciwnego końca spektrum, wedle którego mój system pozwala nieuczciwym studentom na unikanie jakiejkolwiek pracy. Zarzutem wobec tego systemu jest mianowicie to, że zobowiązuje on studentów, którzy są zarówno uczciwi jak i inteligentni do tego, aby „za dużo” pracowali. Dla przypomnienia, mój system uzależnia ocenę końcową od czasu poświęconego na wykonanie zadanych prac, a nie od wyników testów itd. W tradycyj-

nym systemie oceniania zdolny student mógł zasłużyć na wysoką ocenę dzięki mniejszemu wysiłkowi włożonemu w wykonanie poleconych zadań niż w moim systemie. Stąd zdolni studenci (pod warunkiem, że są również uczciwi) są pokrzywdzeni; muszą pracować więcej niż powinni, celem uzyskania dobrej oceny.

Ten argument był wysuwany nie tylko przez młodzież, ale również przez niektórych moich kolegów (nie-filozofów). Fakt ten uważam za zadziwiający i zatrważający, bo mam wrażenie, że jestem karcony przez nauczycieli akademickich za próby poszerzania wiedzy u moich studentów. Za szkodliwe, a nawet za krzywdzące zostało uznane naleganie, aby studenci poświęcali pracom domowym określoną ilość czasu, podczas gdy - jak się twierdzi - dobrą ocenę mogliby uzyskać mniejszym wysiłkiem. Niektórzy koledzy wyrazili taką opinię w odniesieniu nie do przedmiotów kierunkowych, lecz do przedmiotów ogólnych jako mniej ważnych[17].

Ale jaki jest rzeczywisty sens tej argumentacji? Według mnie, większy nacisk kładzie się na premiowanie niewielkiej grupy studentów za ich wrodzoną inteligencję niż na zachęcanie wszystkich studentów do uczenia się na miarę ich możliwości (w obrębie pewnych ograniczeń czasowych). Pragnę podkreślić, że inteligentni studenci tracą przede wszystkim - a w rzeczywistości doznają największego uszczerbku - z powodu niewłaściwego podejścia do nauczania. Z moich wielokrotnych obserwacji wynika, że ci najzdolniejsi studenci mają duże braki w wiedzy. Dzieje się tak dlatego, że pozwala się im prześlizgnąć przez program nauczania minimalnym wysiłkiem obliczonym na uzyskanie dobrej oceny, podczas gdy ich rówieśnicy muszą się nieźle napocić (i/albo oszukiwać), aby przejść na następny rok[18]. Stąd to ci „zdolni" są oszukiwani przez sam system; tak naprawdę, wystawiając im najwyższe oceny za inteligencję, wyrządzamy im krzywdę.

Być może takie spostrzeżenie tłumaczy, dlaczego informator mojej uczelni określa minimalną ilość godzin na przygotowanie prac domowych w taki oto sposób: „Wszyscy studenci studiów dziennych i niestacjonarnych winni poświęcić co najmniej dwie godziny na pracę własną, w stosunku do każdej godziny zajęć obowiązkowych". Jednak zapis ten jest powszechnie ignorowany - zarówno przez kadrę nauczającą jak i przez studentów - podobnie jak i ustęp, w którym mówi się o uczciwości studentów. Skąd to wiem? Bezpośrednio od uczestników zajęć, którzy podawali sensowne i przekonujące przykłady.

[17] Stosowną jest tu uwaga, że w mojej uczelni pracuje tylko dwóch filozofów, na ponad stu pięćdziesięciu pełnoetatowych pracowników, i obaj stosujemy ten system oceniania, o którym tu mówię.

[18] W opracowaniu cytowanym w przypisie 2 (*Who's Who)* można znaleźć infomację, z którą zgadzają się wykładowcy, iż więcej niż połowa ogółu studentów na pracę w domu poświęca godzinę dziennie, albo mniej.

Przypomnijmy, iż stosuję system, w którym ciężar uczciwej oceny za wykonaną pracę spoczywa na studentach. Ma to wpływ na poczucie wolności w wyrażaniu opinii na zajęciach i o zajęciach, co prawdopodobnie stanowi rzadkość. W esejach poświęconych tematowi nieuczciwości, podczas niezliczonych dyskusji toczonych na zajęciach, w setkach wywiadów, jakie przeprowadziłem na antenie uczelnianej radiostacji oraz w nieomal tysiącu anonimowych ankiet, moi studenci wyrażali się jasno: prawie nikt nie wykonuje nawet minimum „wymaganej" pracy własnej na jakichkolwiek zajęciach, a prawie wszyscy ściągają i oszukują. Zwróćcie uwagę: takie są owoce tradycyjnego systemu wystawiania ocen!

Oczywiście nie twierdzę, że odkryłem magiczną formułę przeciwko oszukiwaniu, lenistwu i nieuctwu. Co więcej uważam, że istnieje wiele sensownych technik na rozwiązanie tego problemu i nie powinno się całkowicie skupiać tylko na jednej z nich. Ale wiem, że moja metoda dotyka powyższych problemów, zamiast zmiatać je pod dywan czy działać jak terapia, która jest gorsza od choroby (to znaczy, że tradycyjne metody, które narzucają wymuszoną uczciwość, ostatecznie ograniczają zarówno możliwość nauki, jak i rozwój osobowości).

Jestem również przekonany, że ilość przypadków oszukiwania na moich zajęciach została zmniejszona (to moje twierdzenie oparte jest, jak wcześniejsze, na licznych świadectwach moich studentów). Pamiętajmy, że wskaźnik oszustw, tak według statystyk ogólnokrajowych, jak i mojego nauczycielskiego doświadczenia, wynosi aż 80 %, a jeśli ów poziom spada do 50 %, to można mówić o znacznym postępie.

Należy sobie uświadomić, że prawdziwą miarą uczciwości na zajęciach akademickich nie jest to, jak wielu studentów oszukuje, ale ilu z nich jest oszustami. Przyjmijmy, że 50 % moich studentów rzeczywiście oszukuje, podczas gdy tam, gdzie stosuje się bardziej surowe metody kontroli, takich osób jest tylko 10 %; jednak u mnie jest więcej uczciwych studentów, ponieważ gdzie indziej, gdyby stworzyć im taką możliwość, prawdopodobnie oszukiwałoby 70 % słuchaczy.

Uważam zatem, że na moich zajęciach z etyki nie tylko mniej studentów oszukuje niż na innych, typowych zajęciach (gdzie nie byłoby ścisłych, dławiących naukę ograniczeń), lecz również sądzę, że na innych zajęciach studenci także będą rzadziej oszukiwać. Powodem nie będzie to, że taki proceder może im ujść na sucho, ale to, że oszukiwanie jest złe samo przez się. Leżącą u podstaw racjonalną przesłanką, lub jeśli wolicie wiarą (w sensie sokratejskim) jest to, że jeśli ludzie uzyskują wiedzę, iż oszustwo (lub co-

kolwiek innego) jest niewłaściwe, to wówczas będą mniej skłonni do popełniania takich czynów (ani nie kierując się zasadą kija i marchewki)[19]. Ponadto - skoro filozofowie rzeczywiście uważają, że cnoty nie można nauczyć, to czym zajmujemy się na zajęciach z etyki?[20].

Jednak pod adresem mojego systemu można zgłosić ostateczną obiekcję, która zmusza mnie do głębszego zastanowienia: uczciwi studenci, którzy solidnie pracują na swoją ocenę, czasami czują się oszukiwani przez mój system oceniania, bo ci, którzy są nieuczciwi, mogą osiągnąć lepszą ocenę mniejszym kosztem. Zdaję sobie sprawę, że jest to słaby punkt mojego systemu. Jednak aby pozostał tym, czym jest i przynosił tyle korzyści ile powinien, nie powinno się go zmieniać (czyż nie jest tak, że w tym najlepszym z możliwych światów Bóg musi polegać na Judaszu po to, aby przeprowadzić swój plan?). W próżni niczego nie można ocenić, więc w rzeczywistości pozostaje pytanie: Czy w ostatecznym rozrachunku wady alternatywnych systemów nie są większe?

Kolejny raz próbowałem zająć się tym problemem zwracając uwagę moim studentom, że jedną z wielkich nauk płynących z etyki może być to, że etycznie dobre postępowanie nie zawsze przynosi bezpośrednie korzyści, które z kolei mogą przytrafić się tym, którzy postępują niewłaściwie. Z drugiej jednak strony, zakładając, że „cnota sama w sobie jest nagrodą" (co jest zgodne ze stanowiskiem Sokratesa), iż prawość jest bogactwem duszy, uczciwy student *ipso facto* lepiej na tym wychodzi. Jednakże, choć głęboko utożsamiam się z tym poglądem, trudno mi się pogodzić z tym, że nieuczciwość uchodzi na sucho (o ile lepiej byłoby cieszyć się owocami cnoty znosząc to).

Chciałbym teraz zająć się następującymi sprawami. Po pierwsze, skala oszukiwania na moich zajęciach jest niższa niż gdzie indziej; tym, co zasadniczo odróżnia moje zajęcia od innych jest to, że ich uczestnicy, zgodnie z moim zamysłem, rozmawiają o oszukiwaniu, które faktycznie ma na nich miejsce. Po drugie, takie rozmowy mogą przerodzić się w przechwałki niektórych oszustów, co jest zarazem zrozumiałe, a nawet w pewnym sensie pozytywne. Pewien student w ankiecie oceniającej napisał: „Słyszałem narzekania na pańskie zajęcia. Drwią z pana i mówią, że czymś nieracjonalnym

[19] Czy oszukiwanie jest zjawiskiem nagannym? To jest podstawowe pytanie mojego artykułu. Moja odpowiedź brzmi „Tak". Sądzę, że uzasadnienie tej odpowiedzi jest kantowskie, chociaż biorę także pod uwagę olbrzymi koszt społeczny braku wiedzy i utraconego zaufania (zob. *Why Cheating Is Wrong w mojej książce Moral Moments: Very Short Essays on Ethics*, Lanham Md., Univ. Press of America, 2000).

[20] W tym akapicie po wyrażeniu „sokratejski" stawiam znak zapytania, bowiem Sokrates był przekonany, że cnoty nie można się nauczyć. Jednak wiem, że ten punkt widzenia nie jest obecny w dzisiejszym nauczaniu. Sądzę, że Sokrates zgodziłby się z tezą, że kluczem do właściwego zachowania jest zrozumienie [zasad i pojęć].

jest sądzić, iż nie powinniśmy oszukiwać, chociaż nadarza się po temu okazja. Osobiście uważam, że jest to próba usprawiedliwiania swego niewłaściwego zachowania". Stąd wnoszę, że moje zajęcia wywarły pozytywny wpływ nawet na oszustów, którzy teraz czują potrzebę informowania innych o swoim zachowaniu, maskując brawurą poczucie winy przed innymi studentami, którzy niejasno uświadamiają sobie, że są ofiarami oszukiwania tamtych.

Ci, którzy oszukują, zapewne po raz pierwszy w swoim studenckim życiu, muszą stanąć twarzą w twarz zarówno przed moralnymi konsekwencjami własnego postępowania, jak i przed faktem, że jest coś, co muszą się nauczyć samodzielnie kontrolować, bez odwoływania się do zewnętrznych sankcji. W rzeczy samej, czasami muszą przeciwstawić się zewnętrznym naciskom. W końcowym sprawozdaniu jeden z opisów dotyczył tego, jak matka radziła studentowi, aby ściągał podczas egzaminu z psychologii (po to, aby zyskał więcej czasu na przygotowanie się do przedmiotu kierunkowego) Może „owoce" tych przebłysków świadomości nie pojawią się za rok czy dziesięć lat, ale jest powód by ufać, że nawet oszuści wyniosą coś z mojego kursu. Mimo wszystko może w większości okazji do oszukiwania - zarówno w życiu osobistym jak i zawodowym - sumienie okaże się jedynym czynnikiem skłaniającym do uczciwości?

Konkludując moją argumentację na rzecz oceniania kontraktowego powiem, że wystawianie ocen zawsze jest środkiem, a nie celem. Jakiemu celowi (lub celom) służą (lub powinny służyć) oceny? To w dużej mierze zależy od kontekstu. Ogólnie wydaje się, że środowisko akademickie ma dwa cele: „osobiste" nauczanie i „publiczne" ocenianie poziomu wiedzy. Zawsze, gdy w grę wchodzą dwie wartości, może dojść między nimi do konfliktu. Zakładam, że jeśli tak się dzieje, „osobiste" nauczanie winno stać na pierwszym planie.

Zalety kontraktowego wystawiania ocen chyba najpełniej podsumowują przykłady zaczerpnięte z anonimowych ankiet moich studentów oceniających kurs. „Podoba mi się ten system oceniania, ponieważ daje mi poczucie kontroli nad moimi ocenami". „Łatwiej jest włączyć się w tok zajęć, bo studenci nie muszą się obawiać tego, czy odpowiadają poprawnie, czy niepoprawnie". „Nauczyciel nie wywierał na mnie presji i sprawił, że nareszcie zacząłem myśleć". „Ten system odegrał dużą rolę dzięki temu, że umożliwiał wyrażenie sprzeciwu wobec profesora". „Naprawdę podoba mi się ten system oceniania, ponieważ stwarza on zdrowe relacje między nauczycielem a studentem: prowadzący daje studentom poczucie odpowiedzialności za słowo, czego nie oferują inni wykładowcy". „Lubię czytać prace innych studentów, zwłaszcza tych, którzy nie zabierają głosu na zajęciach. Tym samym mogę poznać ich poglądy oraz dowiedzieć się czegoś o nich samych".

„Do tej pory nie lubiłem czytać. Teraz potrafię zatopić się w lekturze przez długie godziny! Początkowo zadane lektury mnie zniechęcały, ale po uczestnictwie w zajęciach i ponownym przeczytaniu lektur wydały mi się one czymś zupełnie innym niż wcześniej. To dało mi wiele do myślenia". „Poczułem, że pragnę pochłaniać wiadomości, zamiast wkuwać je z przymusu. Czyż nie po to właśnie są studia?". „Jeśli ktoś pragnie się po prostu uczyć, są to dla niego idealne zajęcia". „Był to najtrudniejszy kurs na Uniwersytecie New Haven, ale tu nauczyłem się najwięcej i robiłem to z przyjemnością". „Wiem, że kłamiąc mogłem ominąć zadane lektury, ale prowadzący zajęcia sprowokował mnie do większego wysiłku. To zabawne, bo zdaje mi się, że na tych zajęciach przeczytałem więcej niż na jakichkolwiek innych na tej uczelni. Mam wrażenie, że z tych zajęć wyniosłem tyle, że lepiej rozumiem samego siebie". „Jedynym sprawdzianem na tych zajęciach jest zrozumienie, dlaczego otrzymałeś taką a nie inną ocenę. Myślę, że to jest najlepszy sposób pokazania studentom na czym rzeczywiście polega etyka.". „Osobistego i zawodowego rozwoju płynącego z pracy wkładanej na tych zajęciach nie da się w żadnym razie porównać z rozwojem doświadczanym na innych kursach". „Muszę przyznać, że to są jedyne zajęcia, które wpłynęły na zmianę mojego postępowania". „Doświadczamy sytuacji moralnych zarówno podczas zajęć, jak i poza nimi. Zasady, które miały obowiązywać na kursie, przyjąłem z rezerwą, ale teraz, po zakończonym semestrze widzę, jak wielki wywarły na mnie wpływ". „Sądzę, że [ten] system wystawiania ocen wyrabia uczciwość i nagradza studenta za włożony wysiłek". „Nigdy nie zapomnę tych zajęć". To są typowe komentarze.

Jednak ostatecznie zmodyfikowałem swój system oceniania, włączając do niego elementy systemu tradycyjnego, takie jak sprawdzanie wiadomości w trakcie zajęć - jako dodatkowy sprawdzian na uczciwość. Pozostawiłem jednak niezmieniony mechanizm zdawania relacji z czasu poświęconego na prace domowe. Kierowała mną ta sama skłonność do eksperymentów, która przywiodła mnie do wprowadzenia całego systemu kontraktowego wystawiania ocen. Uczyniłem tak, bo reakcją moją i moich studentów na nadal obecną nieuczciwość jest obrzydzenie. Mając jednak na względzie powyższe rozważania sądzę, że nie jest to właściwa pobudka, bo odzwierciedla ona głównie moją własną ułomność. Częściowo wycofałem się w głąb jaskini (lub, nawiązując do współczesnej metafory z filmu *Matrix,* wybrałem niebieską pigułkę), wracając do wygodnych i znajomych cieni i świata iluzji, w którym uczciwość i poświęcenie się nauce dominuje nad nielicznymi „czarnymi owcami", które oszukują lub nie przykładają się do pracy. Chociaż uważam, że mój system się sprawdza i można zakładać, że osiąga założone cele, które wyznaczyłem, to tak się wyczuliłem na oszukiwanie, które pozostało (z czego zdaję sobie sprawę), że ciężko mi je znosić. Innym

czynnikiem była różnorodność oszukiwania „w żywe oczy", którą mój system wywołał.

Należy również nadmienić, że zastosowanie systemu takiego, jak mój, i pozbawionego oceniania, może wywołać wrogą reakcję ze strony kadry i administracji. Według pewnych osób, koncepcja oceniania jako motywacji do solidnej pracy i czynnika wspomagającego dyskusje na zajęciach, bez jednoczesnego oceniania jakości tej pracy czy dyskusji, jest w praktyce niespójna. Tak zatem przyjdzie się zmagać nie tylko ze studentami - tymi nieuczciwymi, którzy bezczelnie oszukują, jak również z tymi uczciwymi, którzy uważają, że ten system jest niesprawiedliwy - ale i z kolegami, którzy odrzucają nasze racje i są nieufni wobec drugich. Aby takie niezgodności nie doprowadziły do odgórnej ingerencji, należy pamiętać o trzech kluczowych zasadach: 1. wolność akademicka odnosi się nie tylko do treści, ale także sposobu nauczania; 2. mimo, że grono profesorskie jako grupa jest odpowiedzialne za akademickie standardy, to wolność akademicka spoczywa w rękach każdego członka kadry z osobna; 3. w statucie uczelnianym zapisano: „wykładowca ma [nie tylko] prawo, [ale również] *obowiązek* korzystania z metod, technik, książek i materiałów, które uważa za właściwe do spełnienia swej dydaktycznej funkcji, jak również do wypełniania założeń i celów danych zajęć" (Artykuł II, cz. I, podkreślenie autora). Jednak ostatecznie spór może odbić się na relacjach pomiędzy nauczycielem a resztą pracowników i władzami instytucji. Jeśli, podobnie jak Sokrates, lubisz brać udział w sporach, to rozgłos masz zapewniony, ale wpływ takiej kariery na życie emocjonalne większości z nas może być opłakany.

Czy zamiast kontynuować moją samotną walkę z instytucjonalnymi niedostatkami winienem szukać właśnie jakiegoś instytucjonalnego rozwiązania? Pewną metodą, jaką z powodzeniem zastosowano na innych uczelniach, jest wprowadzenie niepisanego bądź pisanego kodeksu honorowego. Już mogę sobie wyobrazić mobilizowanie różnych grup w mojej uczelni: rzucanie wyzwania samorządowi studenckiemu w artykule otwierającym numer gazety uczelnianej; zgłoszenie tej idei pod obrady Senatu; rozpoczęcie dyskusji z administracją uczelni. To, co mnie pized tym powstrzymuje, jest dwojakiej natury. Z jednej strony, praktycznym względem, który zainspirował mój eksperyment z ocenianiem, było niewystarczające wsparcie ze strony administracji i innych wykładowców, by cokolwiek zrobić w sprawie oszukiwania, czy choćby zauważyć istnienie tego problemu (różne moje uwagi sformułowane w poprzednim paragrafie oraz w innych miejscach tej pracy sugerują, że taka postawa ciągle się umacnia). Po drugie, pozostając na płaszczyźnie rozważań teoretyczno-etycznych stwierdzano, że kodeksy honorowe zdają się zawierać pewne elementy przymusu, co wydaje się być poza celem, który starałem się osiągnąć. W rzeczywistości oszustwa na skalę

masową pojawiają się w tych instytucjach, w których stosuje się honorowy kodeks pisany. Mimo to nie wykluczam takiej możliwości, zwłaszcza, że na ten temat istnieją już opracowania.

O innym rodzaju podejścia instytucjonalnego napomknę tylko dlatego, że uważam go za żałosny. Był on wypróbowany w głównym kampusie na Uniwersytecie w Maryland (College Park), gdzie studentom, którzy podpisali przysięgę przeciwko oszukiwaniu, oferowano karty rabatowe w lokalnych sklepikach[21].

Ostatecznie muszę więc zmagać się z tym problemem samotnie. Zdążyłem już jednak zauważyć, chociaż w rzeczywistości jest to tylko kosmetyczna zmiana (ponieważ nieuczciwość kwitnie bez względu na wszystko), że częściowy powrót do tradycyjnego systemu oceniania wywołał mnóstwo pseudopedagogicznych problemów, które tak silnie obciążają ów system. Obserwuję wzmożone skupienie się raczej na tym, co będzie się „liczyło" na egzaminach niż na rozkoszowaniu się zdobywaniem wiedzy, gromadzenie użytecznych pomysłów w dyskusjach podczas zajęć, żeby tylko nie stracić swojej „konkurencyjnej przewagi", którą potem można wykorzystać w pracy pisemnej zadanej na ocenę. Obserwuję również rezerwę, zarówno u studentów jak i wykładowców, w wyrażaniu swoich autentycznie żywionych przekonań na temat zagadnień etycznych, z powodu lęku przed, z jednej strony, obniżaniem oceny, a z drugiej, przed podejrzeniami o stronniczość w ocenianiu studentów. Tak oto historia ta nadal nie ma pomyślnego zakończenia.

Uczelnie oferowały studentom „zachęty do uczciwości". „Associated Press", 28 lutego 1997. Omawiałem absurdalność tego pomuslu w *Rightness and Rewards.* .Philosophy Now", nr 37 (sierpień/wrzesień 2002), s. 47.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 38 2004

MAREK BUSKO

TADEUSZ KROŃSKI

I. DZIEŁA. (Omówienie książki:) Roman Ingarden: *Das literarische Kunstwerk. Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft.* Halle 1931, X+389 s.", „Przegląd Filozoficzny" 1933, z. 4, s. 387-391; (Omówienie książki:) Walter Passarge: *Die Philosophie der Kunstgeschichte in der Gegenwart.* Berlin 1930, V+101 s.", „Przegląd Filozoficzny" 1934, z. 3, s. 318-319; *Analfabetyzm w dziedzinie plastyki.* „Wiadomości Literackie", nr 47 z 18 XI 1934, s. 5; (Omówienie książki:) Friedrich Kainz: *Personalistische Ästhetik.* Leipzig 1932, IV+184 s.", "*Przegląd* Filozoficzny" 1935, z. 1-2, s. 169-171; (Omówienie książki:) Wiktor Zirmunskij: *Wstęp do poetyki,* przekład J. Kulczyckiej i F. Siedleckiego, Koło Polonistów Stud. Uniw. Warsz., Warszawa 1934,87 s.", „Przegląd Filozoficzny" 1935, z. 1-2, s. 171-172; (Omówienie książki:) Emil Utitz: *Die Sendung der Philosophie in unserer Zeit.* Leiden 1935, IX+159 s.", „Przegląd Filozoficzny" 1935, z. 1-2, s. 172-173; (Omówienie książki:) Hans Neumann: *Charles Maurras und die Weltanschauung der Action Franęaise.* Lipsk 1935, XII+94 s.", „Przegląd Filozoficzny" 1935, z. 4, s. 375-376; *O rzekomej tragedii sztuki przedmiotowej.* „Wiadomości Literackie", nr 25 z 23 VI 1935, s. 4; *Pornograficzny utwór literacki.* „Skamander" 1936, z. 76, s. 495-499; *Niemiecka filozofia współczesna.* „Przegląd Filozoficzny" 1937, z. 3, s. 351-359; (Omówienie książki:) Leo Spitzer, Karl Vossler, Viktor Vinogradow: *Z zagadnień stylistyki,* przekłady Janiny Kulczyckiej, Jadwigi Markowskiej i Franciszka Siedleckiego. Warszawa 1937, XLVI+159 s.", „Przegląd Filozoficzny" 1937, z. 3, s. 362-364; (Omówienie książki:) Ladislav Rieger: *Die tschechische Philosophie und Kant.* Praha 1934,14 s., „Przegląd Filozoficzny" 1938, z. 4, s. 431-432; (Omówienie książki:) Josef Kral: *Ceskoslovenskä filozofie,* Praha 1937, str. XII+337", Przegląd Filozoficzny 1938, z. 4, s. 432; (Omówienie książki:) Ferdinand Pelikan: *La Pensee de T. G. Masaryk.* Prague l937, „Przegląd Filozoficzny" 1938, z. 4, s.432-433; *Czym jest dzieło literackie i jak je poznajemy.* „Ateneum" 1938, nr 4-5 (lipiec-wrzesień), s. 680-685; *Filozofia i świat naiwny* (O książce Jana Patoćki: *Przirozeny sviet jako filozoficki problem),* „Ateneum" 1939, nr 1, s. 126-131; (Omówienie książki:) J. B. Kozak: *Veda a duch.* Praha 1938, VIII+322 s., „Przegląd Filozoficzny" 1939, z. 1, s. 111-112; *Filozofia i świat naiwny* (O książce Jana Patoćki: *Przirozeny sviet jako filozoficki problem*), „Przegląd Filozoficzny" 1939, z. 1, s. 126-131.

* *Filozofia egzystencjalna J. P. Sartre'a.* „Kultura", Rzym 1947, nr 1, s. 38-43; *Listo egzystencjalizmie.* „Kuźnica", nr 18 z 6 V 1947 (Podpisane: Erazm); * *O średniowieczu jak i o tym, że nie warto być szczęśliwym. List z Paryża.* „Kuźnica", nr 25 z 24 VI 1947 (Podpisane: Erazm); * *Rewolucja filozofów.* „Kuźnica", nr 28 z 15 VII 1947 (Podpisane: Erazm); * *Sprawa Maurrasa.* „Kuźnica", nr 46 z 17X11947 (Podpisane: T. J. Kroński - Erazm); *Henri Lefebvre i renesans lewicy francuskiej.* „Kuźnica", nr 8 z 22 II 1948, s. 5; *Rewolucyjne serce i filozoficzna głowa.* „Kuźnica", nr 5 z 5 II 1950; *Spór o Kartezjusza. W trzechsetną rocznicę śmierci.* „Kuźnica", nr 12 z 26 III 1950; *Rozkład współczesnej filozofii burżuazyjnej* (stenogram wykładów). Szkoła Partyjna przy KC PZPR, Warszawa 1950; *Rozkładowe kierunki filozofii i estetyki burżuazyjnej i ich oddziaływanie na gruncie polskim.* „Czytelnik" nr 3 Kraków, Warszawa 1950, s. 32-60; *Świat w klamrach ontologii.* „Myśl Filozoficzna" 1952, nr 1 (3), (o książce R. Ingardena *Spór o istnienie świata),* s. 318-331; *O „Historii filozofii" W. Tatarkiewicza.* „Myśl Filozoficzna" 1952, nr 4 (6), s. 249-272; *Wstęp: Ludwik Feuerbach i „Wykłady o istocie religii"* do: L. Feuerbach: *Wykłady o istocie religii,* przeł. E. Skowron, T. Witwicki. BKF, PWN, Warszawa 1953, s. IX-XVIII; *Klasyczna filozofia niemiecka. Materiały pomocnicze do minimum kandydackiego z historii filozofii* (maszynopis). Warszawa 1953; *Reakcja mesjanistyczna i katolicka w Polsce połowy XIX wieku.* „Myśl Filozoficzna" 1954, nr 3 (13), s. 120-149; *Walka wokół Kanta w Polsce pierwszych dziesięcioleci XIX wieku. Przyczynek do rozumienia prawdziwej i fałszywej wspólnoty kulturalnej.* „Myśl Filozoficzna" 1954, nr 4 (14), s. 120-129; * *Dzieło Ludwika Feuerbacha.* „Myśl Filozoficzna" 1954, nr 4 (14), s. 141 -157; *Das Problem der Rezeption der Philosophie Kants in Polen.* "Deutsche Zaitschrift für Pfilosophie" 1954, Heft 4, s. 858-867; *Wykłady z historii filozofii starożytnej. Grecja i Rzym,* PWN, Warszawa 1955; *Przedmowa* do A. Cornu: *Próba krytyki marksistowskiej.* PWN, Warszawa 1955, s. 5-8, *Antydogmatyzm i metafizyka.* „Przegląd Kulturalny", nr 46, 17-23XI 1955, s. 2 i 4-5; *Johann Gottlieb Fichte,* J. G. Fichte: *Powołanie człowieka,* przeł. A. Zieleńczyk. BKF, PWN, Warszawa 1956, s.VII—XXXV; * *Edward Dembowski i spory metodologiczne.* „Nowa Kultura" 1956, nr 14, s. 1 i 4-5; *Zu den Fragen der individualistischen und der totalitären Freiheitsauffassungen* (w księdze zbiorowej): *Das Problem der Freiheit im Lichte des wissenschaftlichen Sozialismus.* Akademie-Verlag, Berlin 1956, s. 169-174; *Niektóre problemy metodologii historii filozofii w „Zeszytach filozoficznych" Lenina",* w: „Zeszyty problemowe nauki polskiej", XII, 1956, s. 91-116 i 275-279; *Problem zła moralnego w Heglowskiej filozofii dziejów.* „Myśl Filozoficzna" 1957, nr 1 (27), s. 24-54; *G.* W. *F. Hegel,* w: *Encyklopedia Współczesna* 1957, nr 1, s. 18-19 (26-27);

Przedmowa do E. Dembowski: *Kilka myśli o eklektyzmie oraz inne pisma wybrane.* BKF, PWN, Warszawa 1957, s. VII-XV; *Filozofia na ostrym zakręcie.* „Po prostu", nr 18,5 V 1957 r., s. 1 i 5; *Koncepcje filozoficzne mesjanistów polskich w połowie XIX wieku.* „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej", nr 2, IFiS PAN, PWN, Warszawa 1957, s. 81-123; *O sceptycyzmie sceptycznie.* „Nowe Drogi" 1957, nr 10-11, s. 203-208; *Hegel i problemy filozofii historii.* „Studia Filozoficzne" 1958, nr 3, s. 42-75; *Dwie koncepcje wolności.* „Nowa Kultura" 1958, nr 37; *Hegel i jego filozofia dziejów,* w: G. W. F.Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów,* t. I, przeł. J. Grabowski i A. Landman. BKF, PWN, Warszawa1958, s. XI-LXXVII; *Rozważania wokół Hegla.* PWN, Warszawa 1960; *Hegel.* „Myśli i Ludzie", Wiedza Powszechna, Warszawa 1966; *Kant.* „Myśli i Ludzie", Wiedza Powszechna, Warszawa 1966.

* Artykuły, które zostały opublikowane w książce *Rozważania wokół Hegla.*

II. OPRACOWANIA. B. Baczko: *Kroński Tadeusz Juliusz*(*1907-1958*), w: *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy.* Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1971, s. 203-205; B. Baczko: *Kroński Tadeusz Juliusz,* w: *Słownik filozofów,* t. 1, PWN, Warszawa 1966, s. 321-324; M. Beylin: *Pokusa totalitarna,* w: *Obecność. Leszkowi Kołakowskiemu w 60 rocznicę urodzin.* ANEKS, Londyn 1987, s.146-152; Z. Bieńkowski: *Filozof, poeta.* „Twórczość" 1958, nr 8, s. 180; S. Borzym: *Filozofia polska 1900-1950.* Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991, s. 205,225--227, 249-250; T. Burek: *W dziesiątą rocznicę śmierci Tadeusza Krońskiego.* „Twórczość" 1968, nr 6, s. 158-161; J. Garewicz: *Kroński i jego filozofia dziejów,* w: *Kołakowski i inni,* red. J. Skoczyński. Kraków 1995, s. 163-170; J. Giedroyc: *Autobiografia na cztery ręce,* opracował i posłowiem opatrzył K. Pomian. Czytelnik, Warszawa 1994, s. 144-145; Cz. Głombik: *Impulsy i zbliżenia. Siedem szkiców z dziejów czesko-polskich kontaktów filozoficznych.* Śląsk, Katowicel996, s. 93 (przypis); Cz. Głombik: *Tomizm czasów nadziei. Słowiańskie kongresy tomistyczne. Praga 1932 - Poznań 1934.* Śląsk, Katowice 1994, s. 139; H. Hinz: *Filozofii historia.* „Argumenty" 1960, nr 19; H. Hinz: *Kroński Tadeusz,* w: „Polski Słownik Biograficzny", t.XV/3,2.66. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970; J. Kłoczowski: *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię.* Znak, Kraków 1994, s. 25 (przypis); L. Kołakowski: *Tadeusz Kroński* (*W pierwszą rocznicę śmierci*), w: *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955-1968,* przedm., wybór i opracowanie Z. Mentzel. PULS, Londyn 1989, s. 194-195. Artykuł ten został również opublikowany w książce *Rozważania wokół Hegla.*

J. Kuczyński: *Idea człowieka konkretnego.* „Nowa Kultura" 1960, nr 22, s. 3 i 6; Z. Kuderowicz: *Rozważania wokół problematyki humanizmu.* „Nowe Drogi" 1960, nr 7, s. 170-175; R. Matuszewski: *Tygrys pod maską,* w: „Gazeta o książkach" (dodatek do „Gazety Wyborczej"), 1994, nr 2, s.13; Cz. Miłosz: *RodzinnaEuropa.* Instytut Literacki, Paryż 1989, s. 214-246 (rozdział *Tygrys*); Cz. Miłosz: *Rok myśliwego.* Instytut Literacki, Paryż 1990; Cz. Miłosz: *Zaraz po wojnie. Korespondencja z pisarzami 1945-1950,* Znak, Kraków 1998, s. 227-342 - *Korespondencja z Ireną i Tadeuszem Juliuszem Krońskimi', O Tadeuszu Krońskim,* T. Kroński: *Rozważania wokół Hegla,* dz.cyt.: - N. Assorodobraj: *Przemówienie wygłoszone nad grobem w dniu 10 czerwca 1958,* s. 475-476, - B. Baczko, s. 4-77-486, - P. Beylin, s. 487-492, L. Kołakowski, s. 493-499; M. Radgowski: *Filozof z zawodu i postawy.* „Polityka" 1960, nr 11, s. 1 i 4; R. Sitek: *Warszawska szkoła historii idei. Między historią a teraźniejszością.* Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2000; J. Szmyd: *Kroński Tadeusz Julian* (*1907-1958*), w: *Wizerunki filozofów i humanistów polskich. Wiek XX,* pod redakcją J. Szmyda. Wydawnictwo Edukacyjne, Kraków 2000, s. 189-190; A. Walicki: *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii.* PWN, Warszawa 1996; A. Walicki: *Zniewolony umysł po latach.* Czytelnik, Warszawa 1993, s. 74-106; A. Walicki: *Z puścizny Tadeusza Krońskiego.* „Studia Filozoficzne" 1961, Nr 5, s. 83-89.

III. ŻYCIE. Tadeusz Juliusz Kroński urodził się 14 lipca 1907 r. w Warszawie jako syn adwokata Aleksandra Ferdynanda i Zofii Marii z Przedrzymirskich. Po maturze w roku 1928 rozpoczął studia na Wydziale Prawa Uniwersytetu Poznańskiego, skąd rok później przeniósł się do Uniwersytetu Warszawskiego na germanistykę, a następnie na filozofię, gdzie uczęszczał na seminarium Władysława Tatarkiewicza. Studia ukończył w 1934 roku uzyskując magisterium. W latach 1937-1938 przebywał w Pradze uczestnicząc w ruchu związanym z tzw. Praskim Kołem Filozoficznym (J. B. Kozak, E. Utitz, O. Kraus, J. Patoćka, L. Landgrebe i in.). Kontakty tam nawiązane zaowocowały licznymi publikacjami o czeskim ruchu filozoficznym w Polsce.

W latach 1931-1939 głównym przedmiotem zainteresowań Krońskiego były problemy historii filozofii najnowszej, fenomenologia E. Husserla i jego szkoły (m.in. fenomenologia Romana Ingardena oraz Jana Patoćki[1]) oraz teoria literatury i sztuki. Brał także intensywny udział w życiu warszawskiego środowiska literackiego (S. I. Witkiewicz, B. Miciński, J. Czechowicz, Z. Uniłowski).

[1] „Materiały wskazują, iż w osobie Krońskiego Polska zyskiwała wówczas oddanego fenomenologii młodego i coraz lepiej przygotowanego filozofa, do czego przyczyniły się jego kontakty z Pragą, w tym zwłaszcza z Janem Patocką. Po wojnie w miejsce Krońskiego - fenomenologa zyskaliśmy niejednoznacznego w ocenach historyka filozofii - marksistę" (Cz. Głombik: *Impulsy i zbliżenia. Siedem szkiców z dziejów czesko polskich kontaktów filozoficznych.* Wyd. Śląsk, Katowice 1996, s. 93, przypis).

W roku 1939 ożenił się z Ireną Faustyną Krzemicką.

We wrześniu 1939 roku brał Kroński udział w obronie Warszawy w oddziałach I Robotniczego Ochotniczego Pułku Obrony Warszawy i walkach na Żoliborzu, gdzie w przeddzień kapitulacji Warszawy został ciężko ranny.

Od stycznia 1940 roku działał w organizacji Polska Niepodległa (PN), której oddziały zbrojne zostały w 1942 roku włączone do Armii Krajowej. Od lata 1940 roku był redaktorem pisma organizacji „Jutro PN", a od zimy 1943 roku szefem propagandy organizacji. W tymże roku wystąpił z PN z powodu rozbieżności światopoglądowych z aktualnym stanowiskiem organizacji. Od roku 1943 działał w szkolnictwie podziemnym.

W latach 1942-1943 napisał dwa studia filozoficzno-polityczne: *Faszyzm a tradycja europejska* oraz *O wyobraźni politycznej* (drugie z nich zaginęło w czasie powstania). Podczas powstania warszawskiego został Kroński wraz żoną Ireną wywieziony do pracy przymusowej w Altendorfie (Zagłębie Ruhry), skąd 12 kwietnia 1945 roku udało im się zbiec na tereny wyzwolone przez aliantów. Tam pracował jako tłumacz przy jednostkach Brytyjskiej Armii Renu, a następnie przeniósł się do Francji, do Paryża. Przebywając tam żywo interesował się powojennym ruchem filozoficznym, a także nowymi prądami w filozofii. Przekonania jego ewoluowały w kierunku marksizmu. W styczniu 1948 roku wstąpił do Komunistycznej Partii Francji. Nauczał propedeutyki filozofii w Liceum Polskim w Paryżu, a jednocześnie był wykładowcą filozofii w Uniwersytecie Powszechnym Towarzystwa Uniwersytetu Robotniczego i organizował wiele oddziałów tegoż Uniwersytetu w rejonie Paryża.

We wrześniu 1949 roku powrócił do Polski, gdzie zajął się pracą edytorską w wydawnictwie „Książka i Wiedza". Następnie został wykładowcą w Katedrze Historii Filozofii w Instytucie Nauk Społecznych przy KC PZPR i pracował tam do roku 1953. W roku 1951 rozpoczął pracę na Uniwersytecie Warszawskim. W listopadzie 1956 roku został kierownikiem Katedry Historii Filozofii Nowożytnej na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Warszawskiego. W czerwcu tego roku wstąpił do PZPR.

Kroński był też współzałożycielem i członkiem Komitetu Redakcyjnego Biblioteki Klasyków Filozofii.

Zmarł 6 czerwca 1958 roku w Warszawie i pochowany został na cmentarzu Powązkowskim (dawny wojskowy).

IV. POGLĄDY. W okresie przedwojennym zainteresowania Krońskiego skierowane były w kierunku fenomenologii oraz estetyki. Z tego okresu pochodzą omówienia książek Romana Ingardena, w których referował poglądy ucznia Husserla na to, czym jest dzieło literackie oraz w jaki sposób je poznajemy. Efektem wspomnianego już pobytu Krońskiego w Pradze w latach 1937-1938 jest jego zbliżenie z Praskim Kołem Filozoficznym oraz blis-

ka znajomość z Janem Patoćką, czołowym przedstawicielem fenomenologicznego nurtu w filozofii czeskiej. Zaowocowało to serią omówień prac czeskich autorów w „Przeglądzie Filozoficznym", gdzie starał się Kroński przybliżyć i popularyzować ich poglądy filozoficzne.

W twórczości Krońskiego na pierwszy plan wysuwają się pewne pojęcia charakterystyczne dla całej jego twórczości. Te pojęcia-klucze to: humanizm i racjonalizm - pojęcia splecione ze sobą. Człowiek jest miarą wartości, które wskazuje mu rozum. Widzimy to szczególnie w chyba najbardziej znanym i najlepszym, również pod względem literackim - co było zawsze wielką zaletą jego prac - eseju Krońskiego *Faszyzm a tradycja europejska.* Autor, zastanawia się nad przyczynami narodzin ideologii, w gruncie rzeczy barbarzyńskiej, dziwiąc się, jak to było możliwe w Europie, która posiada tak bogatą tradycję liberalizmu.

Ale to właśnie zbyt wielki liberalizm, mówi Kroński, pozwolił faszyzmowi zagnieździć się i rozwinąć w tradycji europejskiej. Faszyzm jest obcy tej tradycji, a jednak wdziera się do niej przedstawiając się jako nowy światopogląd. Kroński powiada, że to swego rodzaju nowość spojrzenia, które proponował faszyzm, stała się magnesem dla tak wielu osób. Ta nowość polegała na totalnym ogarnięciu rzeczywistości. Nie ma pytania, na które w obrębie faszyzmu nie znajdziemy odpowiedzi.

Jednak nie w tym, co mówi, ale w tym, jak mówi, tkwi jego siła. Przede wszystkim, cechą szczególnie ważną jest demagogia. Demagogia faszystowska opierała się na faktach, chociaż skupiano się wyłącznie na przedstawieniu tych faktów w określonym świetle i w określony sposób.

Demagogia odwołuje się do różnych sfer ludzkiej psychiki - odwołuje się do sfery uczuć nie rezygnując jednocześnie z argumentów rozumowych. Faszyści starali się przedstawić pewne hasła w odwołaniu do „zdrowego rozsądku". Powodzenie tego sposobu argumentacji zależało od pewnej metody, zastosowanej przez faszystów. Metoda ta polegała na wyabsolutnieniu pewnych pojęć, takich jak: racja stanu, naród, rasa. Pojęcia te od tego czasu zaczynają dominować w świecie faszystowskim. Stają się wartościami.

Przez wyabsolutnienie pojęć, faszysta nabywa specyficznego do nich stosunku - jest to stosunek sentymentalny. Faszysta, zdaniem Krońskiego, nie kocha swego narodu, ale kocha swoją do niego miłość. Ten sentymentalizm zbudowany jest na ukochaniu samych wartości, które zaczynają liczyć się ponad wszystko, liczyć się tak bardzo, że warto dla nich żyć i umierać. W tym momencie dochodzimy do kolejnej cechy faszyzmu: już nie tylko pojęcia, ale też i wartości ulegają wyabsolutnieniu.

Ze względu na wyabsolutnienie pojęć i wartości faszyzm jest antyhumanistyczny: to nie człowiek jest, w myśl faszyzmu, miarą rzeczy. W sytuacji, w której faszyzm dochodził do władzy, odsunięcie człowieka z zajmowane-

go dotychczas przez niego miejsca sankcjonuje zło, a właściwie przestaje rozpatrywać pewne hasła w kategoriach dobra czy zła. Terror, jeśli pojawiał się wcześniej, był złem koniecznym. Był zły, ale miał zwalczyć większe zło i uwolnić od niego ludzi. Tymczasem terror faszystowski nie może być w ogóle pomyślany jako zło. Terror przeciwko człowiekowi jest czymś normalnym. Wartość, pojęcie wyabsolutnione, w imię którego dokonywano aktów terroru, jest anty-ludzkie, antyhumanitarne.

Faszyzm jako ideologia okazał się być wrogiem europejskiej tradycji humanizmu i racjonalizmu. Doświadczenie wynikające ze „spotkania" z faszyzmem umacnia jednak, zdaniem Krońskiego, europejską tradycję. Umacnia w ten sposób, że pokazuje, iż konieczne jest istnienie wspólnej płaszczyzny rozmów dla różnych światopoglądów, że żaden światopogląd nie może narzucać rozmowy na własnych warunkach.

Wspomniane już oddanie Krońskiego dla pojęć humanizmu i racjonalizmu doprowadziło go też do zainteresowania heglizmem. Pisał o Heglu: „Jego absolutny racjonalizm, przekonanie, iż dzieje ludzkości są w swej istocie historią rozumu (a przekonaniu temu dał już wyraz i w *Fenomenologii ducha* i w *Encyklopedii nauk filozoficznych*), łączył się organicznie z nienawiścią do wszelkiego marzycielstwa, do wszelkiego romantyzmu jako próby oparcia świata na podstawach irracjonalnych"[2]. Nie bez przypadku główne dzieło Krońskiego, wydane już po jego śmierci, nosi tytuł *Rozważania wokół Hegla.* Jest to zbiór artykułów i esejów opublikowanych w różnych pismach. Filozofia heglowska stała się dla Krońskiego punktem odniesienia, jako teoria będąca wynikiem jego zainteresowań problematyką humanizmu, gdzie absolutny racjonalizm Hegla był wynikiem przekonania, że dzieje ludzkości są w istocie historią rozumu. Proces dziejowy, w ujęciu Heglowskim, polega przede wszystkim na stopniowej racjonalizacji stosunków społecznych, na powstawaniu coraz to nowszych ustrojów społecznych, dzięki którym ludzie, społeczeństwa zdobywają więcej wolności.

Dzieło Hegla umieszczone zostaje w centrum niemieckiej filozofii klasycznej. Granice tego wycinka historii filozofii wytyczone są, z jednej strony, przez dzieło Kanta, z drugiej natomiast, przez poglądy Feuerbacha. Kroński pokazuje, jak teoria Heglowska rozwija się, poprzez dokonania Kanta i Fichtego, by w końcu apogeum swe osiągnąć w doktrynie samego Hegla.

Wpływ Hegla staje się też szczególnie widoczny, kiedy Kroński pisze o oddziaływaniu niemieckiej filozofii klasycznej w Polsce. Według Krońskiego, mówiąc o wpływie niemieckiej filozofii klasycznej na polską filozofię XIX w., myślimy głównie o tym, jaki był odbiór heglizmu przez polskich myślicieli. Filozofia polska w XIX w. - czy będzie to filozofia mesjanistycz-

[2] T. Kroński: *Hegel i jego filozofia dziejów*, w: *Rozważania wokół Hegla*, wyd. cyt., s. 93.

na i katolicka, czy rozważania Dembowskiego - oprócz wielu cech niepowtarzalnych właściwych tylko dla niej, zawiera też punkty, które mogą być odczytane jako reakcja na heglizm.

Korzenie historiozofii Hegla tkwią w naukach Kanta oraz Fichtego. Kant twierdził, że celem rozwoju ludzkości, pomimo różnych antagonizmów, wojen, jest realizacja idei wolności, którą ludzkość uświadomiła sobie wraz z powinnością moralną. Wolność polega tutaj na słuchaniu nakazów własnego sumienia. Celem historii jest stworzenie państwa ludzi wolnych, czyli takich, którzy realizują w swym postępowaniu ideał etyczny zawarty w imperatywie kategorycznym. Z kolei dla Fichtego „celem rozwoju ludzkości był (...) stan, w którym «rodzaj ludzki stanie się w tym życiu czystym odbiciem rozumu w sposób wolny»[3].

Kroński pokazuje drogę, jaką przeszła teoria dziejów od Kanta do Hegla. Historia była dla Kanta historią ludzkości, dla Fichtego historią ludzkości ujętej w karby państwa, natomiast dla Hegla państwo jest realizacją wolności.

Filozofia Hegla przeciwstawiona była romantycznej wizji historii, która oparta była na poszukiwaniu związków między przejawami życia społecznego, politycznego i kulturalnego a przeszłością narodu i sankcjonowaniu tylko takich przejawów, dla których ten związek można było wykazać. Dlatego, zdaniem Krońskiego, filozofia romantyczna była irracjonalna, podczas gdy Hegel opierał się na racjonalizmie.

Właśnie dzięki racjonalizmowi Heglowska filozofia dziejów była, zdaniem Krońskiego, próbą ukazania moralnego sensu historii. W eseju *Problem zła moralnego w Heglowskiej filozofii dziejów* broni on Hegla przed posądzeniami o immoralizm. Przyczyną takich posądzeń jest stwierdzenie Hegla, że historia powszechna mogłaby wznieść się całkowicie ponad sferę, której dotyczy moralność. Jednak, przekonuje Kroński, tego postulatu nie udaje się zrealizować. Zło wynika z tego, że istnieje rozbieżność między tym, co jest a tym, co powinno być. To, co powinno być jest zgodne z kierunkiem realizacji rozumu - jest moralnie dobre. Zło moralne pojawia się wtedy, gdy kolejny etap tej realizacji został przebyty, kiedy rozum wytycza nowe cele. „Zjawiska zła moralnego występują w heglowskim dziele mianowicie wtedy, gdy dany organizm państwowy czy formacja ideologiczna poczyna gnić; zło moralne występujące wtedy oznacza zawsze «początek końca». Topór leży już wyostrzony i czeka na delikwenta, kiedy ten dokonuje swych sromotnych czynów”[3].

Kroński podkreślał również znaczenie Hegla dla metodologii historii filozofii. Hegel zauważył, że poznanie nie jest „wystrzałem z pistoletu”, ale

[3] Tamże, s. 106.

[4] T. Kroński: *Problem zła moralnego w Heglowskiej filozofii dziejów*, w: *Rozważania wokół Hegla*, wyd. cyt., s. 74.

procesem historycznym. Rozwija się nie tylko rzeczywistość, leżąca poza sferą świadomości, ale też rozwija się sama świadomość, podmiot poznający.

Omawiając poglądy Hegla zwracał Kroński uwagę na jego antyatomistyczną koncepcję wolności. Dla Hegla zawsze całość ma pierwszeństwo przed częścią, czyli np. naród przed jednostką. Kolejnym ważnym fundamentem w Heglowskiej koncepcji wolności jest historyzm. Hegel twierdzi, że człowiek jest „produktem" historii. Historia determinuje postępowanie człowieka w sposób bardzo wysublimowany, który nie polega na zakazie realizowania własnych zamierzeń, ale na pobudzaniu takich celów, które zgodne są z aktualną sytuacją oraz potrzebą, czy może koniecznością historyczną. Z tej koncepcji wolności wyciągał Kroński wnioski oraz argumenty w dyskusji z koncepcją wolności, którą głosili myśliciele liberalni (np. Karl Raimund Popper). Kroński twierdził mianowicie, że wymaga jej aktualna sytuacja historyczna, że jest ona, jak i związana z nią doktryna liberalizmu, jednym z koniecznych szczebli rozwoju historii.

Jednak w tej antyatomistycznej koncepcji Hegla mającej oparcie w historyzmie, widzi Kroński istotne zagrożenia. Przede wszystkim łatwo może ona stać się fundamentem jakiejkolwiek ideologii totalitarnej czy autorytarnej. Przypomina o oskarżeniach, jakie miotane były na heglizm po drugiej wojnie światowej.

Filozofia Hegla stała się punktem wyjścia dla rozważań późniejszych filozofów, przede wszystkim Marksa, który ustanowił historyzm podstawą swych badań. Badania te doprowadziły do wypracowania nowej teorii ekonomiczno-społecznej, która odegrała znaczącą rolę (niezależnie od oceny tej teorii) w dziejach świata. Jednym z elementów tej teorii była koncepcja wolności głoszona przez Marksa. Kroński pisze, że to właśnie Marks był tym, który potrafił udzielić najlepszej odpowiedzi totalitarnym, antyatomistycznym koncepcjom wolności. Twierdzi on, że to człowiek tworzy wszelkie ustroje polityczne oraz religie - nigdy nie jest na odwrót. Dlatego też, dążąc do wolności, człowiek znosi wszelkie formy ucisku, w tym również kapitalistyczny sposób produkcji, który nie pozwala człowiekowi, jednostce rozwinąć w pełni swoich sił i możliwości. Marks, zdaniem Krońskiego, mówi o człowieku, który nie jest zależny, podległy wobec pojęcia państwa, narodu - o człowieku, dla którego przeznaczeniem i powołaniem jest wolność. Omawiając poglądy Henri Lefebvre'a, przedstawiciela francuskiej lewicy, przypomina Kroński, że marksizm ma być filozofią pozytywną, jako odpowiedź na zwątpienie w sens życia głoszone przez egzystencjalizm i nietzscheanizm. Marksizm ma tę wiarę przywrócić.

Hegel stworzył teorię rozwoju historii, która miała znaczenie nie tylko dla filozofii, ale też dla polityki i samej historii ludzkości, prawie do końca XX wieku (głównie za sprawą wpływu, jaki ta filozofia miała na teorie gło-

szone przez Marksa). Może właśnie dlatego Kroński zaakceptował ustrój, który zapanował w powojennej Polsce. Zaakceptował tym łatwiej, że jawił się on w jego oczach jako konsekwencja rozwoju historii, zgodna z doktryną wyłożoną przez Hegla („ukąszenie heglowskie" - jak to określił Czesław Miłosz).

Podsumowując poglądy Krońskiego należy wymienić przede wszystkim kult rozumu, racjonalizmu, którego ojcem był Kartezjusz. Dzięki temu Kroński czuł się duchowo związany z filozofami okresu Oświecenia. Ich dzieło legło u podstaw współczesnej cywilizacji, zapoczątkowanej Wielką Rewolucją Francuską.

Z drugiej znowu strony, uwidacznia się niechęć filozofa do wszelkiego irracjonalizmu, sentymentalizmu, mistycyzmu. Wszystkie te cechy wystąpiły łącznie w czasie romantyzmu.

Kroński podkreśla, że marksizm głosi racjonalizm. Jest więc w tej części kontynuacją myśli Kartezjusza, Voltaire'a i Encyklopedystów. Ten charakterystyczny rys marksizmu jest, zdaniem Krońskiego, cechą decydującą o naukowej wartości teorii Marksa, w przeciwieństwie do np. nurtu socjalizmu utopijnego. Dzięki temu marksizm, twierdził Kroński, oparty jest na „solidnych obliczeniach". Ta naukowość marksizmu leży oczywiście w interesie proletariatu oraz jego walki o wolność. Bez podstawy filozoficznej materializmu dialektycznego i historycznego, bez znajomości praw przyrody i historii, zwycięstwo proletariatu byłoby niemożliwe.

Omawiając poglądy Tadeusza Krońskiego należy też wspomnieć o jego zaangażowaniu w utrwalanie ideologii komunistycznej - ortodoksyjnego marksizmu czy wręcz stalinizmu - w powojennej Polsce. Z pewnością jest to najbardziej kontrowersyjny punkt w jego biografii. Kontrowersyjny z tego powodu, że nie rozstrzygnięte zostały spory o to, który Kroński był „prawdziwy" - czy Kroński humanista, błyskotliwy filozof otwarty na nowości (nie można zapominać o jego zainteresowaniu fenomenologią z czasu przed II wojną, czy egzystencjalizmem w okresie, kiedy przebywał tuż po wojnie we Francji - efektem tego był chyba pierwsza tak wszechstronna polska praca na ten temat opublikowana w rzymskiej „Kulturze" w 1945 roku), czy też może Kroński - wykładowca w INS (pierwotnie IKKN) przy KC PZPR, dogmatyczny marksista, poddający się panującej ideologii (w myśl której skłonny był krytykować nawet „swego" Hegla jako nacjonalistycznego ideologa), który przedstawiał historię filozofii starożytnej w kategoriach walki klas lub pisał o „rozkładzie współczesnej filozofii burżuazyjnej".

Marksizm Krońskiego polegał przede wszystkim na krytyce wszystkiego w filozofii lub myśli naukowej, co idealistyczne oraz irracjonalne. Zresztą nie tylko we współczesnej filozofii. Takie cechy też krytykował Kroński pisząc o filozofii starożytnej. W jego szkicu *Wykłady z historii filozofii starożyt-*

nej. *Grecja i Rzym*, będącego podręcznikiem dla studentów, o filozofii starożytnej możemy przeczytać, że była wynikiem walki poglądów opartych na materializmie z poglądami będącymi wynikiem doktryn idealistycznych. Oczywiście konflikt ten był odbiciem naczelnego konfliktu dla politycznej historii starożytnej Grecji oraz Rzymu, jaki był, zdaniem Krońskiego, wynikiem antagonizmu pomiędzy ludem i arystokracją. Jest to oczywiście przeniesieniem do starożytności poglądu Marksa o walce klas i jej decydującym znaczeniu dla historii. Rozwój filozofii kojarzył Kroński z zaawansowaniem walki klas i rozwojem świadomości klasowej.

Stanowisko takie wynikało zapewne z marksistowskiego postulatu „partyjności filozofii". Oznaczało to przede wszystkim traktowanie dziejów myśli ze stanowiska rozwoju światopoglądu naukowego, który swe uwieńczenie znajduje w materializmie dialektycznym. Między innymi z tego powodu Kroński krytycznie ocenił *Historię filozofii* Władysława Tatarkiewicza. Historia filozofii została tam przedstawiona jako luźny konglomerat różnych poglądów. Tymczasem powinny one być rozpatrywane z uwzględnieniem podłoża historycznego. Podręcznik historii filozofii, z którego mają korzystać studenci powinien być, zdaniem Krońskiego, oparty o zasady marksizmu-leninizmu, a więc musi przedstawiać rozwój filozofii jako historię narodzin, powstania i rozwoju materialistycznego światopoglądu.

Podobnie Kroński opisywał współczesne prądy filozoficzne obecne i rozwijające się na zachodzie Europy. Nawet lewicowe fascynacje J.-P. Sartre'a były dla Krońskiego godne krytyki ze względu na ich nieracjonalną podstawę, jaka zresztą była typowa dla całego egzystencjalizmu.

Można powiedzieć, że marksizm Krońskiego jest raczej wynikiem okoliczności i jego uległości wobec panującej w Polsce ideologii. Wszechwładza marskizmu oraz jego agresywnej stalinowskiej odmiany spowodowała, że tylko uległość wobec niej gwarantowała utrzymanie swej pozycji zawodowej czy naukowej. Ta dominacja oparta była na strachu. W legendy obrosła wizyta Krońskiego w ZSRR, z której powrócił przerażony tym, co tam ujrzał. Czy ta uległość była skutkiem właśnie tego strachu, negatywnych doświadczeń z czasu wojny, trudów z aklimatyzacją na emigracji w Paryżu, czy może przejawem oportunizmu? Wydaje się to być całkiem prawdopodobne. Bo co można sądzić o napisanej przez Krońskiego w 1953 roku pracy *Klasyczna filozofia niemiecka. Materiały pomocnicze do minimum kandydackiego z historii filozofii*? Wspomnijmy ją, żeby ukazać kontrast między tą oficjalną, zamieszczoną w *Rozważaniach wokół Hegla*, wersją poglądów Krońskiego, a tą dogmatyczną marksistowską. Klasyczna filozofia niemiecka krytykowana tutaj jest za jej antymaterializm. Niemiecka filozofia klasyczna przedstawiona jest jako reakcja na Oświecenie francuskie. Jej główni przedstawiciele, czyli Kant i Hegel, poddani zostają krytyce (to chyba

delikatne określenie zbioru epitetów skierowanych pod ich adresem): Kant za idealizm, natomiast Hegel jawi się tam jako apologeta wojny. Omawiając filozofię Heglowską Kroński przytacza słowa Lenina: „«Hegel tylko odgadł dialektykę rzeczy, nic więcej»”[5]. W swej książce *Zniewolony umysł po latach* Andrzej Walicki cytuje swe notatki z lektury tego skryptu: „Pod datą 17 III 55 zapisałem swe wrażenia z lektury. Wstęp dotyczący Krońskiego brzmi tak: «Filozofia niemiecka przedstawiona przez Krońskiego haniebnie - Kant zrobiony na idiotę, Hegel na faszystę. Do Kanta Kroński, zdaje się, istotnie nie ma sympatii, do Hegla za to ma sympatii aż za wiele i dlatego pastwi się nad nim, by się asekurować»”[6].

Powinno nam to pokazać, jaki problem będziemy mieli z oceną postawy Krońskiego. Podobny problem będziemy też mieli z oceną jego marksizmu. Jeżeli ten marksizm Krońskiego oceniać przez pryzmat takich prac, jak wyżej wspomniana, czy prac typu *Rozkład współczesnej filozofii burżuazyjnej*, będziemy mieli do czynienia z marksizmem odtwórczym, siermiężnym stalinowskim wykładem, a samego autora będziemy mogli zaliczyć do ponurego szeregu usłużnych apologetów „nowej jutrzenki”, którą przyniosła nad Wisłę władza robotniczo-chłopska wspierana przez przodujący w krzewieniu demokracji i wolności naród radziecki. Mamy tutaj zdecydowanie problem z Krońskim. Z jednej strony autor *Rozważań wokół Hegla*, „prawdziwy filozof’, inspirujący nauczyciel. Z drugiej strony natomiast człowiek, którego „usłużność” wobec najczarniejszego komunizmu z początku lat 50. może się wydawać odrażająca. Z jednej strony człowiek zainspirowany fenomenologią przed wojną, a z drugiej „pogromca” profesora Ingardena oraz „demaskator” reakcyjnego idealizmu tego nurtu z początku lat 50.

Trzeba tutaj pamiętać o nieufności, z jaką traktowały Krońskiego komunistyczne władze po jego powrocie z Francji (czego dowodem jest stosunkowo późne przyjęcie do PZPR w 1956 roku). Na pewno musiał stoczyć ze sobą samym ciężką walkę, żeby przekonać się, iż powrót do Polski z emigracji powojennej we Francji, a co za tym idzie konieczność zaakceptowania nowego ustroju, jest właściwym posunięciem. Pewnie ta nieufność zabolałą go mocno i pewnie tym bardziej zależało mu na pokazaniu, że jednak zaufania jest godny.

Czy postawę Krońskiego należy tłumaczyć pojęciem ketmanu, wprowadzonym przez Czesława Miłosza; czy może jednak tę postawę trzeba tłumaczyć zwykłym oportunizmem? Często, na poparcie tezy o uległości panującemu w tym czasie stalinizmowi, cytuje się słowa Krońskiego zawarte w liście do Miłosza z 7 grudnia 1948 roku: „My sowieckimi kolbami nau-

[5] T. Kroński: *Klasyczna filozofia niemiecka. Materiały pomocnicze do minimum kandydackiego z historii filozofii*. Warszawa 1953, s. 3.

[6] A. Walicki: *Zniewolony umysł po latach*. Warszawa 1993, s. 78.

czymy ludzi w tym kraju myśleć racjonalnie bez alienacji”[7]. Zdanie to legło u podstaw wielu „aktów oskarżenia” przeciwko niemu. Ale, moim zdaniem, jest to raczej dowód ciężkiej walki jaka toczyła się wewnątrz Krońskiego.

Czesław Miłosz oraz Andrzej Walicki tłumaczą tę postawę Krońskiego strachem - strachem, który nasilił się po wizycie w Moskwie w 1950 roku, gdzie - jak pisze Walicki - Kroński ujrzał „najbardziej zaawansowane stadium Orwellowskiego świata” (*Marksizm i skok do królestwa wolności*). Od tego strachu nie uwolniła go też „odwilż” z 1956 roku. Pomimo tego, że ruch ten został zapoczątkowany przez ludzi, którzy byli uczniami Krońskiego (jak Leszek Kołakowski czy Bronisław Baczko), sam Kroński odniósł się do odwilży z dystansem, a nawet krytycznie. Miłosz tłumaczy to tym, że „albo włożył za dużo w adaptację i siły mu zabrakło na przeprowadzenie odwrotu, albo nie ufał powiewowi swobody, wiedząc, że terror posługuje się nią niekiedy, żeby wywabić opornych myślowo z nor, w które się pochowali”[8].

Odpowiedzią Krońskiego było przyznanie racji tym, którzy głosili kryzys marksizmu, jednak, jego zdaniem, recepty na poprawę sytuacji należy szukać nie w koncepcjach niemarskistowskich, ale w rzetelnej pracy nad zrozumieniem założeń teorii ogłoszonej przez Marksa. Kryzys marksizmu był, zdaniem Krońskiego, wynikiem niepełnego obrazu marksizmu, więc poprzez tę pracę należało ten obraz zapełniać. Podkreślał jednak konieczność zmiany stosunku marksistów do odmiennych doktryn. Twierdził, że zła propaganda marksizmu nauczyła ohydnych manier dyskusji z uczonymi „burżuazyjnymi”. Kroński bronił wtedy marksizmu, ale marksizmu nieortodoksyjnego i niedogmatycznego. Tylko taki marksizm mógł nawiązać poważną dyskusję z odmiennymi kierunkami filozoficznymi. W przeciwnym wypadku pozostawałby bezbronny, bo w wyniku zamknięcia się na inne teorie marksiści nie znajdą argumentów w poważnej dyskusji z przedstawicielami odmiennch nurtów filozoficznych.

Zaznacza Kroński, że marksizm jako nauka żywa, nie może obejść się bez sprzeczności, które wytykają mu przeciwnicy. Zamiast doszukiwać się sprzeczności, lepiej rozwiązywać problemy postawione przez epokę, rozwijać naukę. Marksizm jest, jego zdaniem, teorią żywą, ciągle się rozwijającą. Dlatego nie wszystkie problemy mogły być przewidziane przez jego twórcę. Właśnie marksista powinien bolączki swojej epoki zrozumieć i wyjaśnić w ramach nauki marksistowskiej.

V. UCZNIOWIE I ODDZIAŁYWANIE. Omawiając oddziaływanie Tadeusza Krońskiego na polską filozofię należy przede wszystkim wspomnieć o warszawskiej szkole historyków idei. Jako najbardziej wpływowi jej

[7] Cz. Miłosz: *Zaraz po wojnie. Korespondencja z pisarzami 1945-1950.* Kraków 1998, s. 318.

[8] Tamże, s. 242.

reprezentanci wymieniani są: Leszek Kołakowski, Bronisław Baczko, Andrzej Walicki, Jerzy Szacki. Przede wszystkim Kołakowski oraz Baczko uważani są za uczniów Krońskiego. Jego wpływ na „szkołę" podkreśla również Andrzej Walicki, który pozostaje przy tym często krytykiem Krońskiego.

To „duchowe ojcostwo" szkoły jest kolejnym źródłem kontrowersji wokół jego osoby: z jednej strony filozof prawie dzisiaj zapomniany, lub jeżeli już wspominany to często z niechęcią; z kolei ze wspomnień jego uczniów wyłania się postać inspirująca, która wywarła potężny wpływ na ich późniejsze poglądy (a raczej sposób dochodzenia do tych przekonań).

O Tadeuszu Krońskim wiemy też wiele z relacji Czesława Miłosza, który zawsze mówił i pisał o nim jako o przyjacielu oraz o osobie, która wywarła znaczący wpływ na jego, przynajmniej w pewnym okresie życia, poglądy oraz twórczość - „zasiał w paru duszach ziarno samodzielnego myślenia"[9].

[9] Tamże, s. 242.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 38 2004

KAZIMIERZ TRZĘSICKI
Uniwersytet w Białymstoku

WITOLD MARCISZEWSKI

WAŻNIEJSZE PUBLIKACJE[1]**. I. Artykuły w czasopismach naukowych: 1.** *Konieczność logiczna twierdzeń metafizyki.* „Roczniki Filozoficzne KUL" 1959. Analiza funkcjonowania sądów apriorycznych nie będących analitycznymi przeprowadzona na materiale pewnych argumentów metafizyki tomistycznej poddanych formalizacji. Próba ta pokazała trudności, jakie w tej materii napotyka tomizm z racji głoszenia postulatu empiryzmu. To doświadczenie, jak również potraktowanie z uwagą programu empiryzmu logicznego (Koło Wiedeńskie) doprowadziły do prac wymienionych w 2* i 3*;

2. * *Spór o rozumne widzenie świata.* „Znak" 1960 nr 5(71). Tekst reprezentatywny dla kilkunastu studiów drukowanych głównie w „Znaku" w latach 1958-1962, Wyrażały one ideę racjonalności w duchu logicznego empiryzmu, potem bardziej w duchu K. Poppera. Ten tekst należy do fazy Popperowskiej uzupełnionej o myśl, że istnieją kryteria racjonalności dla intelektualnego ujmowania struktur nieuchwytnych zmysłowo.

3. * *Redukcjonizm w świetle analizy zdań spostrzeżeniowych.* „Studia Filozoficzne" 1963, nr 3-4. Tematem jest postulat redukcji teorii empirycznych do zdań spostrzeżeniowych (protokolarnych w sensie Camapa). Analiza wykazuje, że predykaty występujące w takich zdaniach są wprowadzane do języka przez procedurę ostensywną, ta zaś wymaga abstrakcyjnego pojęcia zbioru; procedura polega bowiem na traktowaniu pokazywanych przedmiotów jako reprezentantów zbioru mającego być denotacją danego predykatu. Wynik ten (powstały w kręgu badań pod kierunkiem K. Ajdukiewicza) stanowił definitywne odejście od empiryzmu w wersji pozytywistycznej, jak i tomistycznej.

4. *Podstawy racjonalnej dyskusji.* „Problemy Organizacji" 1968 nr 10.

[1] Pozycje bibliograficzne Witolda Marciszewskiego przez niego wybrane i skomentowane. W komentarzu do tego wyboru publikacji Marciszewski pisze: „W sprawozdaniach z dorobku piśmienniczego zwykło się podawać ogólną, liczbę publikacji. Nie dysponuję odpowiednim archiwum, żeby udokumentować taką statystykę w odniesieniu do artykułów *stricte* naukowych, a tym bardziej pozostałych, tj. recenzji, publicystyki, popularyzacji itp. Orientacyjnie mogę podać, że od 45 lat zdarza mi się publikować średnio 4-5 artykułów naukowych rocznie, będzie to więc ok. 200 pozycji. Podaję tylko parę dziesiątków tytułów, przy czym wykaz jest tym bliższy kompletności, im bardziej się przybliża do daty obecnego opracowania (2004). Oszczędzone miejsce wykorzystuję na komentowanie pewnych ważniejszych punktów; wśród nich szczególnie ważne jest 12 pozycji wyróżnionych dodatkowo gwiazdką".

5. *On uses of 'to believe'.* "Akten des XIV Internationalen Kongresses der Philosophie", Wien 1969, s.446-451.

6. *Sposoby streszczania i odmiany streszczeń.* „Studia Semiotyczne" 1970. Jedna z prób w kierunku formalizacji (algorytmizacji) procedur przetwarzania tekstu, którego produktem są streszczenia, indeksy rzeczowe itp. Kierunek ten był kontynuowany w trzech kierowanych przeze mnie doktoratach, a szerzej rozwinięty w książce **A2.**

7. *O funkcjach semantycznych mowy zależnej.* M.in. w antologii pod red. Jerzego Pelca *Semiotyka Polska 1894-1969,* PWN 1971. Przekład ang. *The semantic functions of oblique speech,* w: J. Pelc (ed.): *Semiotics in Poland 1894-1969,* Reidel, Dordrecht 1979. Przypadek mowy zależnej wykorzystuję jako „case study" w badaniu możliwości formalizacji (algorytmizacji) przekształceń syntaktycznych w języku naturalnym oraz w badaniu semantycznych kryteriów wyboru procedur syntaktycznych; narzędziem tych analiz jest gramatyka kategorialna Ajdukiewicza.

8. *Kartezjańska koncepcja przekonania.* „Studia Filozoficzne" 1972 nr 1. Tekst reprezentujący wątek badań nad kartezjanizmem jako istotną częścią filozofii racjonalistycznej 17 wieku.

9. *Formalna charakterystyka dziedziny rozważań jako podstawa indeksu rzeczowego.* „Studia Semiotyczne m" 1972. Por. 6.

9'. *Relacje tematyczno -hierarchiczne w językach deskryptorowych.* gadnienia Informacji Naukowej" 1974 nr 2. Por. 6.

10. *The Cartesian concept of conviction.* „Poznań Studies in the Philosophy of Science and the Humanities" vol.l no 1, Amsterdam 1975. Por. 8.

11. *Otponiatja temukponiatjukluczewowo slova.* 'Nauczno-Techniczeskaja Informacija" nr 11, Moskwa 1976. Por. 6.

12. *Syntaktische Konnexität und Textkonnexität,* w: 'Probleme der Textgrammatik H", Akademie Verlag, Berlin 1977.

13. *The structure of text and the distribution of key words.* „Studia Semiotyczne VUI" 1978. Por. 6.

14. *A syntactic description of oblique speech in terms of categorial grammar.* 'Revista Brasiliera de Linguistica" vol.3 no.l. 1978. Por. 7.

15. *On categorial grammar and logical form.* „StudiaLogica" vol.37 no. 1, 1978. Por. 7.

16. *Epistemological Foundations of Democratism in Cartesian Philosophy.* „Poznań Studies" etc. (jak w 10) vol.5, 1979.

17. *On the Semantic Category of 'that' in Belief Sentence,* w: "A Semantic Landscape. Proceedings of the 1st Congress of the International Association for Semiotic Studies 1974", Mouton, The Hague etc. 1979. Temat na przecięciu gramatyki kategorialnej (por. 7) i logiki przekonań (por. 5).

18. *A lattice-theoretical approach to the text structure study*, w: "Text vs. Sentence: Basic Questions of Text Linguistics. 2nd Part" ed. by J.S.Petöfi, Buskie Verlag, Hamburg 1979. Próba formalnego ujęcia tekstu na modłę ujęcia zdania w lingwistyce formalnej. Próby te uważam za mało udane, ale dla mnie cenne jako doświadczenia wskazujące na niemożność algorytmicznego ujęcia niezwykle złożonych struktur myślowych wyrażanych tekstem.

19. *A rationalistic interpretation of 'reasons of the heart': A study in Pascal.* „Dialectics and Humanism", 1980 nr 4. Zaliczam to studium do moich ważniejszych prac z racji nowego, dokładnie udokumentowanego, spojrzenia na Pascala jako autora istotnego dla racjonalizmu spostrzeżenia, że postępowanie algorytmiczne nie nadaje się do uzyskiwania prawd tak oczywistych, jak te wyrażane w aksjomatach arytmetyki i geometrii.

20. *On Leibniz's anticipation of the comprehension axiom in the light of a formalization of 'Demonstratio existentiae Dei'.* „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric II", Białystok 1982. Przedmiotem badania jest pewnik abstrakcji w przedaksjomatycznej teorii mnogości Cantora. Rozważam dwie możliwe interpretacje pewnej przesłanki Leibniza - mereologiczną i na wzór pewnika abstrakcji.

21. *Filozoficzne aspekty europeizmu.* „Sprawy Międzynarodowe" 1983 nr 8. Artykuł antycypujący o dekadę polską politykę proeuropejską. Wersja angielska w „Dialectics and Humanism" 1983 nr 4,

22. *Logic and grammar: on the rules ofinferencefor English*, w: "Sign, System and Function [...]", ed.by Jerzy Pelc et al., Mouton, Berlin etc. 1984. Zawiera projekt rozszerzeniu zbioru logicznych reguł wnioskowania o reguły wnioskowania funkcjonujące w gramatyce angielskiej.

23. *A lattice-theoretical approach to text structure study*, w: op.cit. (jak w poz. 22).

24. * *The principle of comprehension as a present-day contribution to Mathesis Universalis.* "Philosophia Naturalis. Archiv für Naturphilosohie [...]", Band 21, Heft 3-4, 1984. Rozszerzony tekst referatu z Międzynarodowego Kongresu Logiki etc., w Salzburgu 1983. Cantorowski pewnik abstrakcji jest rozpatrywany jak krok ku realizacji niespełnionego wcześniej leibnizjańskiego ideału nauki uniwersalnej. Pewnik ten stanowi intuicyjną podstawę teorii mnogości, integrującej matematykę i tworzącej, wespół z logiką predykatów, fundament ontologiczny całej wiedzy.

25. *The modes of philosophical involvement with a categorial framework*, w: J. Srzednicki (ed.): "Stephan Körner-Philosophical Analysis and Reconstruction", Nijhoff, Dordrecht 1987.

26. Systems of computer-aided reasoning for mathematics and natural language, w: J. Srzednicki (ed.): "Initiatives in Logic", Nijhoff, Dordrecht 1987.

27. *Was Frege right when attributing extensionalism to Leibnizian logic?,* w: „Essays on Philosophy and Logic: Proceedings of the XXXth Conference on die History of Logic, Dedicated to Roman Suszko”, Cracow, 1984. Ed. By Jerzy Perzanowski. Jagiellonian University, Kraków 1987.

28. *Objektivität und Intersubjektivität in den Wissenschaften,* w: E.Agazzi (ed.): "L’Objectivité dans les Differentes Sciences", Editions Universitaires, Fribourg (Suisse) 1988. Analiza pojęcia intersubiektywności, krytyczna wobec postulatów Koła Wiedeńskiego, ukazuje potrzebę relatywizacji tego pojęcia do kręgów o określonej kompetencji.

29. A *chronicle of catego rial grammar,* w: W. Buszkowski, W. Marciszewski & J. van Benthem (eds.): "Categorial Grammar", Benjamins, Amsterdam 1988.

30. ***** *How freely can categories be assigned to expressions of natural language? A case study,* w: jak wyżej w poz.29. Na gruncie gramatyki kategorialnej tworzy się kombinatorycznie różne możliwe interpretacje syntaktyczne mowy zależnej (jako przykładu poddanego badaniu), uzyskując ich 120, a następnie eliminuje się te, które nie spełniają intuicyjnych kryteriów poprawności syntaktycznej proponowanych w literaturze przedmiotu, co pozostawia 11 dopuszczalnych interpretacji. Na tym materiale została wypracowana ogólniejsza metoda stosowania gramatyki kategorialnej do analizy syntaktycznej języka naturalnego.

31. *Towards universal grammars: Carnap’s and Ajdukiewicz’s contributions’,* w: K. Szaniawski (ed.): "The Vienna Circle and the Lvov-Warsaw School", Kluwer, Dordrecht etc. 1989.

32. Ostensive definition as a prototype of real definition, w: R.Poli (ed): "Consciousness, Knowledge and Truth", Kluwer, Dordrecht 1993.

33. ***** *Economics and the idea of information. Why socialism must have collapsed?,* w: L. Nowak and M. Paprzycki (eds.): "Social Systems, Rationality and Revolution", Rodopi, Amsterdam 1993. Argumentacja za poglądem, że główną przyczyną upadku gospodarki socjalistycznej jest związana z zasadą centralnego planowania skrajna niewydolność systemu informacyjnego.

34. *Arguments founded on creative definitions,* w: E.Krabbe & al. (eds.): "Empirical Logic and Public Debate", Rodopi, Amsterdam 1992.

35. *A Jaśkowski-style system of computer-assisted reasoning* w: Jan WÓleński (ed): "Philosophical Logic in Poland", Kluwer, Dordrecht 1994. Opis powstałego w Polsce systemu Mizar do komputerowego wspierania dowodzenia, ukazujący obecne w tym systemie idee i metody dedukcji naturalnej S. Jaśkowskiego.

36. *Real definitions and creativity,* w: S. Sinisi & J. Woleński (eds.): "The Heritage of Kazimierz Ajdukiewicz", Rodopi, Amsterdam 1995. Rozwinięcie myśli Ajdukiewicza, że nauka potrzebuje definicji realnych. W artykule oddaje się tę myśl za pomocą operatora epsilonowego Hilberta. Wprowadzenie definicji realnej implikuje uznanie istnienia jakiegoś przedmiotu; w tym sensie jest ona twórcza.

37. * *Concepts-processing as a procedure of analog-digital conversion and digital-analog approximation,* w: "Logik und Mathematik. Frege-Kolloquium, Jena 1993", de Gruyter, Berlin etc. 1995. Znaczenie tego artykułu w moim obrazie świata polega na zwróceniu uwagi na rolę dualizmu cyfrowo-analogowe w optymalizacji procesów przetwarzania informacji; czynnik analogowy wnosi nieciągłość (por. poz. 60*).

38. *Hätte Leibniz von Heumanns logischen Physikalismus geteilt?,* "Beiträge zur Geschichte der Sprachwissenschaft", 1996, no. 6.2 (Herbst).

39. *Leibniz's two legacies. The implications for knowledge engineering,* "Knowledge Organization", 1995, No.2, Index Verlag, Frankfurt.

40. *Z dziejów pojęcia dedukcji: Poincar'e, Tarski, sztuczna inteligencja,* w: Ewa Żamecka-Biały (red.): „Między prawdą i norma a błędem", Wyd. UJ, Kraków 1997.

41. *Formalizmsyntaktyczny Jana łukasiewicza jako model inteligentnego działania.* „Filozofia Nauki", 1997 nr 3.

42. *Poglądy Leibnizja w sprawie sztucznej inteligencji,* w: M. Heller i in. (red.): „Granice nauki". OBI, Kraków 1997.

43. A *study of intelligence guided by mechanization of reasoning.* "Axiomathes", 1997, Nrs. 1-3,1997 (Trento, Italy).

44. * *Rational beliefs as produced by computational processes.* 'Foundations of Science", 1997, No.l (Kluwer Academic Publishers). W celu zwrócenia uwagi, jak wiele przekonań powstaje poza świadomością podmiotu, czyni się użytek z terminu „demon" używanego w opisie systemu operacyjnego Unix do nazwania programów działających poza wiedzą użytkownika. Ich istnienie jest warunkiem wysokiej efektywności Unixa, co daje podstawę do hipotezy, że wymogi efektywności powinny prowadzić do podobnej sytuacji w systemie nerwowym, któremu zawdzięczamy pewne programy zachowania się, np. poruszania się w przestrzeni trójwymiarowej, niezależne od naszych poczynań poznawczych, a przechodzące w przekonania wtedy, gdy zostaną uświadomione.

45. *Post's Problem of Creativity and 'Nature as Infinite Intelligence', w: „Emil L. Post and the Problem of Mechanical Provability. A Survey of Post's Contributions — in the Centenary of His Birth". Tom tematyczny „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric", vol.15, 1998, University of Białystok. Ko-*

lejny artykuł traktujący, tym razem śladem Posta, o opozycji między tym, co w myśleniu algorytmiczne i tym, co tó

46. *Can Turing Machine Produce Prerequisites for Automated Reasoning?,* w: jak wyżej, poz. 45.

47. *Kazimierz Ajdukiewicz i polski spór o uniwersalia.* „Filozofia Nauki", 1999, nr 3-4. Przełożył P. Passini (oryg. ang. w „Quaderni" No. 2-3, Trento 1991).

48. *Automatyczna dedukcja, wynikanie semantyczne, rozumowanie zdroworozsądkowe,* w: M. Heller i in. (red.): „Sensy i nonsensy w nauce i filozofii", OBI, Kraków 1999.

49. *Three essays in the modern Mathesis Universalis.* „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric", vol. 17,1999. University of Bialystok. Poszczególne eseje noszą tytuły: (1) *On the science-oriented philosophy.* (2) *Logic and intelligence.* (3) *Mechanized deduction: should it serve as a model for AI success?*

50. *Dlaczego nie każde rozumowanie da się zmechanizować?,* w: J. Hartman (red.): „Filozofia i logika. W stronę Jana Woleńskiego", Aureus, Kraków 2000.

51. * *The two origins of modern logic: 1879, 1936,* w: W. Stelzner und M. Stockler (herausgeb.): "Zwischen traditioneller und moderner Logik. Nichtklassische Ansätze", Mentis Verlag, Paderborn, 2001. Rozszerzony odczyt na konferencji (pod takim tytułem, jak tytuł tomu) w Bremie 1999, idzie pod prąd ustalonej koncepcji dziejów najnowszych logiki. Spora część historyków, mało wrażliwa na związki logiki z informatyką, jest sceptyczna wobec tezy artykułu, że rok 1936, w którym Hiring, Church i Post zainicjowali te związki, jest dla logiki równie doniosły jak data powstania jej pierwszego systemu (Frege, 1879). Cenię sobie to studium jako podsumowanie moich poglądów na naturę i dzieje logiki.

52. *Leibniz and mathematical infinity. A case of cultural resistance,* w: "VII. Internationaler Leibniz-Kongress Vorträge", 2.Teil. Leibniz Gesellschaft 2001.

53. *Leibniz's mathematical and philosophical approaches to actual infinity.* „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric", vol. 17, 2001. University of Bialystok.

54. *Cywilizacja liberalna a świat zachodni. Analiza krytyczna pojęć.* „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria", 2001, nr 3.

55. *On how the notion of algorithm is related to the methodology of social science* [jako wprowadzenie w:] Anna Zalewska: „Program Verification with Algorithmic Logic", Fundacja na rzecz Informatyki, Logiki i Matematyki, Warszawa 2001.

56. * *Why is the western civilization developing towards universality.* „Dialogue and Universalism", 2002, No.3. Esej rozwija pogląd, że istnieje stan cywilizacji, który jest optymalny dzięki sprawności systemów przetwarzania informacji (wolny rynek, instytucje demokratyczne itp.), a największe przybliżenie do tego stanu osiągnęła tzw. cywilizacja zachodnia. Trend do globalizacji tego wzorca bierze się nie z faktu narzucania go przez Zachód (jak głoszą antyglobaliści), ale z tego, że dążenie do stanu optymalnego jest cechą ogólnoludzką, która realizuje się wtedy, gdy zaistnieją po temu warunki. Zwraca się przy tym uwagę na nieadekwatność określenia „zachodnia" dla nazwania rozwiązań optymalnych, skoro również cywilizacje o najgorszych cechach (komunistyczna, nazistowska) powstały na Zachodzie.

57. *Hypercomputational vs. computational complexity. A challenge for the methodology of social sciences.* „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric", vol. 18, 2002, University of Białystok.

58. *On mechanization of reasoning, decidability of logic and uncomputable numbers.* „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric", vol. 19, 2003, University of Białystok.

59. * *A comment on Hayek's ideas of free market and civilization as discused in his lecture 'The defense of our civilization against intellectual error'.* „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric", vol. 19, 2003, University of Bialystok. Tekst jest niewielki objętościowo i jedynie sprawozdawczy, wyróżniam go jednak jako znaczący wyraz zainteresowań wolnorynkowym fundamentem cywilizacji, przejawionych wcześniej (poz. 33), a po dziesięciu latach rozwijanych w nawiązaniu do poglądu Hayeka o niemożliwości algorytmizacji rozumowań w naukach społecznych (szerzej o tym w 57).

60.* *Niewymierność i nieobliczalność a sztuczna inteligencja,* w: M. Heller i J. Mączka (red.): „Jedność nauki - jedność świata?", OBI, Kraków 2003. Strukturę tekstu oddają tytuły odcinków: (1) *Czy można pominąć ciągłość w modelowaniu umysłu?* (2) *Czy można pominąć nieobliczalność w badaniu umysłu?* (3) *Supozycja o przetwarzaniu informacji nieobliczalnej.* Do postawienia tych pytań uzdalnia nas teoria maszyny Turinga jako maszyny stanów nieciągłych. Wiadomo, że umysł wykonuje pewne czynności algorytmicznie, a więc w sposób nieciągły; z tego jednak nie wynika, że takie są wszystkie czynności umysłu, w szczególności procesy dochodzenia do aksjomatów arytmetyki (niezbędnych do tworzenia algorytmów). Problem obliczalności procesów umysłowych jest w artykule uproszczony do pytania o procesy mózgowe, a te są traktowane jako przyrodnicze, co z kolei redukuje problem do kwestii: czy w przyrodzie występują zależności, które mogłyby być oddane tylko przez funkcje nieobliczalne? Artykuł nie daje na to odpowiedzi kategorycznej, ale wskazuje na brak podstaw do twierdzenia, że mózg jest maszyną Turinga, dopóki się nie udowodni, że nawet najbardziej złożone

układy podlegają wyłącznie zależnościom obliczalnym; naszkicowany jest argument, że aktualny stan fizyki nie przynosi w tym względzie rozstrzygnięcia, co daje prawo do różnych, jednakowo (ze względu na stan nauki) uprawnionych, hipotez filozoficznych.

61. *Wrażliwość estetyczno-logiczna w badaniu naukowym jako wyzwanie dla sztucznej inteligencji*, w: jak wyżej, w poz.60.

62. * *Nowoczesny racjonalizm i jego adwersarze.* „Kwartalnik Filozoficzny" 2004, zeszyt 1. Racjonalizm jest pojmowany jako teza, że pewne sądy są prawdami rozumu (w sensie Leibniza); ich bezsporną reprezentacją są sądy dotyczące zbiorów i liczb. Nie są to obiekty, których poznanie tłumaczyłoby się, jak w przypadku danych zmysłowych, przez procesy fizyko-chemiczne ani, jak w przypadku algorytmicznego rozwiązywania problemów, przez procesy przetwarzania ciągów symboli. Typowym przykładem prawd rozumu są aksjomaty teorii mnogości i arytmetyki. Główni adwersarze racjonalizmu to empiryzm, bądź w wersji odmawiającej takim aksjomatom statusu prawd, bądź w wersji wywodzącej je z doświadczenia zmysłowego, oraz algorytmizm, wedle którego prawdy rozumu są wynikiem działania nieznanych nam jeszcze algorytmów. Takie określenie stanowisk adwersarzy stanowi podstawę do ich krytycznej analizy. Ponadto artykuł ustosunkowuje względem siebie określenia „racjonalizm" i „antyirracjonalizm", rozumiejąc pod tym drugim krytykę różnych odmian irracjonalizmu, w czym racjonalizm ma istotny wkład.

II. Ważniejsze artykuły encyklopedyczne. Pisałem na zamówienie redaktorów artykuły logiczne do dwóch encyklopedii semiotycznych (jedna wydana w USA, druga w Kanadzie), do *Wielkiej Encyklopedii PWN* (w druku) i do trzech encyklopedii logicznych, których byłem inicjatorem, redaktorem i współautorem. W jednej z pozycji trzeciej grupy (*Mała Encyklopedia Logiki*) mój wkład autorski wynosi ok. 30%, w dwóch pozostałych blisko 50%. Wymieniam przykładowo te z nich, które mają strukturę i objętość rozdziału. Wnoszą jakieś nowe ujęcia i są zawarte w tomie *Logika formalna. Zarys encyklopedyczny z zastosowaniem do informatyki i lingwistyki*, PWN, Warszawa 1987. Litera „N" po tytule oznacza, że angielski odpowiednik tekstu (z którego dokonano przekładu na polski) znajduje się w encyklopedii opublikowanej w Hadze przez Nijhoffa, 1981 (niżej, pozycja C3).

Logika zdań (N). *Logika predykatów* (N). *Niektóre procedury rozstrzygania. Operatory logiczne. Deskrypcje określone* (N). *Dedukcja naturalna* (N). *Rachunek zbiorów. Aksjomatyczne ujęcie teorii mnogości. Podstawowe pojęcia syntaktyki logicznej* (N). *Gramatyki formalne* (N). *Gramatyka kategorialna* (N). *Podstawowe pojęcia semantyki logicznej* (N). *Definicja* (N). *Definiowalność. Modalność* (N). *Główne fakty z dziejów logiki współczesnej* (N).

III. Książki. A. Monografie: Al. *Podstawy logicznej teorii przekonań.* PWN, Warszawa 1972; **A2.** *Metody analizy tekstu naukowego.* PWN 1977, Warszawa 1981; **A3.** *Logika z retorycznego punktu widzenia.* Wyd. UW, Warszawa 1991; **A4.** *Logie from a Rhetorical Point of View* (tytuł podobny do pozycji 3, treść nowa). Walter de Gryuter, Berlin etc. 1994, 312 s. Rozprawa o tym, co logika uprawiana w łączności z informatyką wnosi do teorii komunikacji; **A5.** *Mechanization of Reasoning in a Historical Perspective* (wspólnie z R.Murawskim). Rodopi, Amsterdam etc. 1995, s. 267. Rozprawa o drodze, jaką przeszła logika od średniowiecznych projektów formalizacji do współczesnej algebraizacji i komputeryzacji.

B. Podręczniki: BI. *Zarys logiki dla bibliotekoznawców,* cz.2 (cz.l napisana przez B. Stanosz). Wyd. UW, Warszawa 1972; **B2.** *Sztuka rozumowania w świetle logiki.* Aleph, Warszawa 1994; **B3.** *Szkice do współczesnej metodologii nauk społecznych.* Fundacja na rzecz Informatyki, Logiki i Matematyki, Warszawa 2002. Publikacja internetowa www.calculemus/Szkice-Met/index.html (ISBN 83-915069-3-2).

C. Redaakcja i współautorstwo encyklopedii, antologii itp.: Cl. *Mała encyklopedia logiki.* Ossolineum 1970, 1988 (wyd.2, rozszerzone); **C2.** *Studies in Formal Linguistics* (redakcja zeszytu tematycznego „Studia Logica", vol.37, no.l) 1978; **C3.** *Dictionary of Logic as Applied in the Study of Language: Concepts, Methods, Theories.* Nijhoff, Haga etc. 1981, s. 436; **C4.** *Logika formalna: zarys encyklopedyczny z zastosowaniem do informatyki i lingwistyki* (polska adaptacja pozycji C3). PWN, Warszawa 1987; **C5.** *Categorial Grammar,* red. wspólnie z W. Buszkowskim i J. van Benthemem, antologia. Benjamins, Amsterdam etc. 1988; **C6.** Inicjatywa wydawnicza, opracowanie redakcyjne i opatrzenie wstępem książki Petera Simonsa *Philosophy and Logic in Centred Europe from Bolzano to Tarski.* Kluwer, Dordrecht etc. 1992; **C7.** Inicjatywa wydawnicza, opracowanie redakcyjne i opatrzenie posłowiem polskiego przekładu książki Alfreda Tarskiego pod (polskim) tytułem *Wprowadzenie do logiki i do metodologii nauk dedukcyjnych.* Fundacja na rzecz Informatyki, Logiki i Matematyki, Warszawa 1995, 1996; **C8.** Tłumaczenie i poprzedzenie wstępem książki G. Ryle'e *The Concept of Mind* pod polskim tytułem *Czym jest umysł?.* PWN, Warszawa 1970.

D. Eseistyka naukowa i popularyzacja: Dl. *Sztuka dyskutowania.* Iskry, Warszawa 1969,1971. Aleph, Warszawa 1994,1996 (wyd. rozszerzone); **D2.** *Poradnik dla niezdecydowanych.* Ossolineum. Wrocław 1974. *Elementy teorii decyzji i prakseologii',* **D3.** *Rola dyskusji w nauczaniu i wychowaniu.* Książka i Wiedza, Warszawa 1976; **D4.** *Tajniki Internetu.* Aleph, Warszawa 1994; **D5.** *Sztuczna Inteligencja.* Znak, Kraków 1998.

ŻYCIE. Zrozumienie myśli kogokolwiek zyskuje na pełności, gdy uwzględni się jego doświadczenia życiowe. Dotyczy to nawet tych, którzy

uprawiają matematykę lub nauki przyrodnicze, tak zdawałoby się niezależne od subiektywizmu, a cóż dopiero w wypadku filozofa. Dane biograficzne myśliciela służą nie tylko do identyfikacji osoby, lecz przede wszystkim na tle tu i teraz, kiedy przyszło mu tworzyć i działać, ukazują właściwy kontekst myśli, w którym dopiero staje się ona zrozumiała. Uprawianie filozofii wiąże się u Marciszewskiego szczególnie silnie z okolicznościami życia osobistego, jak tradycja rodzinna, wybór pewnego typu służby społecznej, wybory w sprawach przyjaźni i życiowego partnerstwa. Bez uwzględnienia tych wyborów oraz ich złożonej nieraz motywacji obraz drogi filozoficznej Marciszewskiego nie będzie pełny. Ale próba oddania całej złożoności rozsadziłaby ramy niniejszego opracowania oraz spójność opisu, i tak już zagrożoną przez obecność wielu kierunków zainteresowań w samej sferze akademickiej - w badaniach, publikacjach, dydaktyce, aktywności organizacyjnej. Podejmując konieczne decyzje wyboru ograniczam się do tego, co moje doświadczenie osobowości profesora Marciszewskiego pozwala uznać za ważne dla zrozumienia jego osobowości i jego myśli.

Witold Marciszewski urodził się 18 listopada 1930 r. w Warszawie, tam też spędził młode lata przeżywając okres wojny i okupacji. W roku 1948 zadał egzamin maturalny w I Miejskim Liceum w Warszawie. W 1956 r. na podstawie pracy o logice Dunsa Szkota uzyskał magisterium na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (KUL). W krótkim czasie przygotowuje rozprawę doktorską o arystotelesowskiej koncepcji konieczności w świetle współczesnej logiki i już w 1959, też na KUL, uzyskuje stopień doktora. Kolejny etap kariery uniwersyteckiej wiąże się z Uniwersytetem Warszawskim (UW), gdzie na podstawie rozprawy o logice przekonań w 1971 r. na Wydziale Nauk Społecznych uzyskuje stopień doktora habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie logiki. Tytuł naukowy profesora nadzwyczajnego nauk humanistycznych uzyskuje w 1979, a profesora zwyczajnego w 1987 r.

Pracę naukowo-dydaktyczną rozpoczął na KUL. W latach 1956-1962 prowadzi dydaktykę z zakresu logiki formalnej, metodologii nauk i historii nowożytnej. Począwszy od 1962 do 1972 roku naucza logiki formalnej oraz metodologii nauk na Wydziale Nauk Społecznych UW, gdzie zatrudniony był w Katedrze Logiki kierowanej przez prof. Janinę Kotarbińską[2]. Od 1972 r. wiąże się z Białymstokiem, pracując w Filii Uniwersytetu Warszawskiego a następnie, po jej usamodzielnieniu, w Uniwersytecie w Białymstoku. W la-

[2] Profesor opowiadał, jak to poszukując zatrudnienia w Uniwersytecie Warszawskim zaproponował prof. Romanowi Suszce, ówczesnemu dziekanowi Wydziału Filozofii i Socjologii, podjęcie pracy bez wynagrodzenia. Profesor Suszko zadał pytanie: „Czy ktoś, kto pracuje otrzymuje wynagrodzenie?”. Po usłyszeniu odpowiedzi „tak”. Stwierdził: „Pan jako logik zatem musi przyjąć, że jeżeli ktoś nie otrzymuje wynagrodzenia, to nie pracuje”.

tach 1972-1979 jest docentem, a od 1979 r. profesorem. Dydaktyka obejmuje logikę formalną, metodologię nauk, historię filozofii, historię nauki, lingwistykę formalną, informację naukową i informatykę. Pracy dydaktycznej nie ograniczał do Filii UW w Białymstoku. W latach 1973 i 1974 był nauczycielem logiki w Pädagogische Hochschule w Halle. W roku 1985 wygłasza serię wykładów na uniwersytetach holenderskich w Groningen, Utrechcie i Amsterdamie. W 1987 r. przez jeden semestr na uniwersytecie w Salzburgu wykłada metodologię nauk oraz prowadzi seminarium na temat formalizacji argumentacji filozoficznej Leibniza (analiza dowodu „ex motu"). Na uniwersytet ten wraca jeszcze w 1988, prowadząc konwersatorium z historii logiki.

Do zadań o charakterze dydaktyczno-naukowym zaliczyć należy promotorstwo ośmiu doktoratów. W każdym wypadku doktoraty związane były z problemami naukowymi, którymi aktualnie się zajmował. Dwa z nich poświęcone były Leibnizowi i jego wkładowi do logiki. Jeden doktorat z historii filozofii dotyczył Platona. Problematyka dwóch doktoratów należała do lingwistyki formalnej, a trzech informacji naukowej. Wszyscy wypromowani doktorzy kontynuują pracę naukową i uzyskują dalsze stopnie naukowe.

Witold Marciszewski po przyjściu w 1972 r. do Filii Uniwersytetu Warszawskiego w Białymstoku podejmuje działania organizatorskie na rzecz stworzenia środowiska logicznego. Od 1975 r. jest kierownikiem Zakładu Logiki, następnie Zakładu Logiki, Informatyki i Metodologii Nauk. Zakład ten później został przekształcony w Katedrę. Obecnie jest to Katedra Logiki, Informatyki i Filozofii Nauki. W związku z nadziejami na zmiany polityczne w Polsce decyduje się na szerszy udział organizatorski w tworzeniu środowiska akademickiego w Białymstoku i od września 1981 zostaje prorektorem Uniwersytetu Warszawskiego ds. Filii w Białymstoku, ściśle współpracując z ówczesnym rektorem UW, prof. Henrykiem Samsonowiczem. Funkcję tę pełni do odwołania przez władze stanu wojennego do stycznia 1982 r.

Dla ukazania pełnej sylwetki profesora nie sposób pominąć Jego deklaracji wyborczych w trakcie ubiegania się o wybór na stanowisko prorektora. W Jego „Programie Działania na Kadencję 1981-1984" czytamy: „Czy uczelnia, która nie ma za sobą wieków tradycji i plejady historycznych nazwisk może się znaleźć w takiej awangardzie akademickiej? Tak - jeśli postawi na atuty młodości, zdobędzie się na poczynania pionierskie, jeśli w swej ekspansji intelektualnej będzie zdobywcza i uparta". Chyba nie mylę się: Profesor taką też dawał odpowiedź na pytanie o własną drogę naukową.

Istnieje ścisły związek między poglądami, działalnością naukową i osobowością Witolda Marciszewskiego. Cechuje go wielka kultura osobista połączona z życzliwością dla innych. Sukces jego *Poradnika dla niezdecydowanych* świadczy o znakomitym wczuwaniu się w innych (empatii).

W wielu publikacjach, że wymienię choćby *Sztukę dyskutowania*, podkreślał rolę dialogu, pertraktacji i umiejętności porozumienia się. Nie było przypadkiem, że w uniwersyteckim kursie logiki formalnej korzystał z ujęcia dialogowego P. Lorenzena. Akceptował kompromis, ale tylko jako większe dobro. Zasady nie mogą być przedmiotem przetargu. Przestrzegał tego w życiu osobistym, kontynuując stare przyjaźnie i ciesząc się szacunkiem wszystkich.

To dzięki przedsiębiorczości i innowacyjności Witolda Marciszewskiego Zakład był wiodącą jednostką białostockiej uczelni uniwersyteckiej w zakresie zainteresowania, korzystania i powszechnego nauczania informatyki. Tu na podkreślenie zasługuje fakt, że W. Marciszewski, jako pierwszy filozof w Polsce, wykorzystywał komputery i sieci, w tym Internet, do prowadzenia pracy naukowej w szerokim sensie tego słowa. I nie było to działanie na fali jakieś mody. Jako poszukujący zatrudnienia w początkach lat 70. byłem w mieszkaniu profesora zapoznawany z systemem tablic magnetycznych. Zaraz na początku działalności białostockiej organizowany był warsztat pracy naukowej oparty o karty perforowane. Otwartość na nowości i na współdziałanie zaowocowała współpracą z doktorem A. Trybulcem w projekcie MIZAR[3].

Niewątpliwie W. Marciszewskiego cechuje poczucie misji społecznej, którą realizuje popularyzując logikę i wszystko to, co może przyczynić się do wzrostu racjonalności człowieka. *Mała Encyklopedia Logiki* i *Tajniki Internetu* to dobre tego przykłady. Potrzeba formowania życia społecznego, aby było bardziej ludzkie, wyraża się w podejmowaniu rozważań nad myślą Hayeka.

II. Kronika. II.l. Działalność badawcza. Kalendarium działalności badawczej: 1. 1954-1961: historia logiki średniowiecznej; metodologia nauk filozoficznych, z koncentracją na tematyce konieczności logicznej oraz formalizacji logicznej argumentów filozoficznych; 2. 1961-1963: udział w projekcie badawczym z metodologii nauk empirycznych, realizowanym w Zakładzie Logiki IFiS PAN pod kierunkiem Kazimierza Ajdukiewicza. Wkładem do tego projektu były następujące opracowania:

o Analiza języka nauk empirycznych wykazująca obecność u jego podstaw, tj. w procedurach ostensywnych, pojęć logiki i teorii mnogości, które

[3] Projekt ten konsekwentnie, począwszy od lat 70., realizuje A. Trybulec. Oczywiście, w takim okresie ulegał on różnego rodzaju modyfikacjom, choćby związanym z rozwojem sprzętu komputerowego. Idea była jednak stała: zapis tekstu matematycznego w języku zrozumiałym dla komputera i możliwie najbliższym językowi realnych tekstów matematycznych. Przy czym rozumienie języka przez komputer sprowadzałoby się przede wszystkim do sprawdzenia poprawności logicznej dowodu matematycznego. Projekt jest kontynuowany i znajduje szerokie uznanie w światowych środowiskach podejmujących analogiczne zadanie.

muszą być przyjęte a priori; stanowi to istotny argument na rzecz racjonalizmu (w sensie Leibniza).

o Analiza odwzorowywania sądów i przekonań w mowie zależnej oraz gramatyka mowy zależnej badana za pomocą formalizmu Ajdukiewicza.

3. Druga połowa lat 60.: logiczna teorii przekonań; 4. Lata 70.: gramatyki formalne Ajdukiewicza, formalna teoria tekstu, systemy informacji naukowej; 5. Lata 80.: logika Leibniza i wieku XVII, nurt prowadzący do formalizacji, algebraizacji i komputeryzacji rozumowań (z uwzględnieniem antycypacji średniowiecznych); 6. Lata 90. przynoszą prace w dziedzinach związanych z zastosowaniem komputerów: (a) wkład komputeryzacji rozumowań w teorię inteligencji, rola systemów pojęciowych w funkcjonowaniu inteligencji; (b) metody i techniki konstruowania hipertekstów dla celów komunikacji naukowej w Internecie.

Krajowe projekty badawcze (granty): 1.1986-1990 „Systemy logiczne i algorytmy do testowania przez komputer poprawności dowodów" (kier.); **2.** 1992-1994 „Elektroniczny system informacyjny w zakresie filozofii w Polsce" (system ten przekształcił się w 1995 w domenę internetową calculemus.org); **3.** 1997-1999 „Badania nad naturalną i sztuczną inteligencją za pomocą automatyzacji rozumowań' (inicjator tematu i pierwszy główny wykonawca); 4. 2003 „Problem rozstrzygalności i algorytmicznej dostępności w teorii inteligencji i teoriach społecznych" (wnioskodawca).

Odczyty[4]: 1. 1994 VI Leibniz-Kongress, Hannover, Sekcja Logiki, odczyt *Why Leibniz Should not Have Believed in 'Filum Cogitationis'?*; **2.**1995 Odczyt na posiedzeniu LG, Hannover, *Hätte Leibniz's von Neumanns logischen Physikalismus geteilt?'*, 3. 2001 VII Leibniz-Kongress, Berlin, Sekcja Matematyki, *Leibniz and Mathematical Infinity.*

IL2. Działalność organizacyjna. Kalendarium działalności organizacyjnej: 1. 1975: utworzenie Zakładu Logiki w Filii UW, obecnie Katedry Logiki, Informatyki i Filozofii Nauki, UwB.; **2.** 1977: zorganizowanie, na zlecenie Komitetu Nauk Filozoficznych PAN, Sekcji Logiki na Polskim Zjeździe Filozoficznym w Lublinie i przewodniczenie tej sekcji; **3.** 1978: utworzenie międzynarodowego zespołu do prac nad wydaniem *Dictionary of Logic as Applied in the Study of Language: Concepts, Methods, Theories.* Nijhoff (Haga etc.) 1981, 436 s.; **4.** 1980: założenie rocznika (obecnie serii książkowej) „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric" wydawanego przez Filię UW w Białymstoku; 5. 1987: zorganizowanie, na zlecenie Komitetu Nauk Filozoficznych PAN, Sekcji Logiki na Polskim Zjeździe Filozoficznym w Krakowie i przewodniczenie tej Sekcji; **6.** 1987-1990: zorganizowanie i kierownictwo resortowego (z udziałem 12 uczelni) programu MEN

[4] Z aktywności w organizacjach naukowych wymienia się tylko odczyty związane z „Leibniz Gesellschaft", jako przykład tematyki algorytmiczności w ujęciu historycznym, uprawianej od lat 80.

„Systemy logiczne i algorytmy do komputerowego testowania poprawności dowodów”. Jego głównym wynikiem jest system Mizar (autorstwa A. Trybulca, Inst. Matematyki UwB); zyskał on do dziś wybitną pozycję międzynarodową. Ze środków tegoż programu powstały w uczelni trzy pracownie komputerowe; **7.** 1991: założenie, wraz z żoną, Fundacji na rzecz Informatyki, Logiki i Matematyki prowadzącej działalność statutową w zakresie badań i wydawnictw naukowych; **8.** 1992-1994: zorganizowanie i kierownictwo wspieranego przez KBN projektu „Elektroniczny system informacyjny w zakresie filozofii w Polsce”. W wyniku powstał system o zasięgu międzynarodowym, realizowany obecnie w ramach domeny internetowej (zob. niżej, poz. 10); **9.** 1996: inicjatywa i objęcie funkcji pierwszego głównego wykonawcy wspieranego grantem KBN (Zespół Automatyki, Elektroniki etc.) projektu (1997-1999) „Badania nad naturalną i sztuczną inteligencją za pomocą automatyzacji rozumowań”; 10.1998: utworzenie domeny internetowej WWW.CALCULEMUS.ORG dla Katedry Logiki przy wsparciu Fundacji Informatyki. Obejmuje ona następujące działy:

o „Mathesis Universalis” - periodyk poświęcony wkładowi logiki i informatyki w teorię umysłu i filozofię nauki;

o LogBank - bank danych filozofii, w szczególności logiki, z preferencjami dla logiki w Polsce;

o Aera Informatica - bank dokumentacji i forum dyskusyjne nt. społeczeństwa informatycznego.

Organizacja konferencji krajowych i międzynarodowych: 1. 1983 „The Foundations of Statements in Mathematics and in Philosophy”, Warszawa-Jabłonna; **2.** 1990 „Symposium in the Centenary of Kazimierz Ajdukiewicz’s Birth ”, Kraków; **3.** 1991 „The British-Polish Logico-Philosophical Symposium”, Oxford (org. ze strony polskiej); **4.** 1997 „Wzajemne oddziaływania informatyki i logiki” (w stulecie urodzin Emila Posta), Białystok; **5.** 1998 „Maszyna Turinga i Mechanizacja Rozumowań”, Zakopane; **6.** 1999 „Hilbert i Zagadnienie Rozstrzygalności”, Zakopane; **7.** 2000 „Tarski versus Hilbert. Wynikanie semantyczne a wyprowadzalność formalna”, Zakopane; **8.** 2002 „Wolny Rynek jako System Przetwarzania Informacji. Z problematyki algorytmizacji w badaniach społecznych” (w 10-lecie śmierci F. Hayeka), Zakopane; **9.** Organizacja i kierownictwo Sekcji Logiki na ogólnopolskich zjazdach filozoficznych: Lublin 1977, Kraków 1987.

Inicjatywy czasopiśmiennicze: 1. Zainicjowanie w 1980 i redakcja pierwszych numerów rocznika „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric” (w grupie A na liście KBN); od 2001 przewodn. „Advisory Board”; 2. Utworzenie i redagowanie od 1996 periodyku elektronicznego „Mathesis Universalis”: www.calculemus.org/MathUniversalis/.

II.3. Praca dydaktyczna: 1.1956-62 KUL, Zakład Logiki; **2.** 1963-1972 UW, Inst. Filozofii, Zakład Logiki; **3.** 1972- Uniw. w Białymstoku (dawniej Filia UW w Białymstoku): a. 1972-1975 kier. Zakładu Filozofii i Socjologii; b. 1975-1981 kier. Zakładu Logiki; c. 1981-1997 kier. Zakładu Logiki, Metodologii i Filozofii Nauki; d. 1997-2004 kier. Katedry Logiki, Informatyki i Filozofii Nauki; **4.** 2000- Wyższa Szkoła Administracji Publicznej w Białymstoku, kier. Zakładu Metodologii Nauk Społecznych; **5.** 2000- „Collegium Civitas" w Warszawie, wykłady z metodologii nauk społecznych i logiki; **6.** Od 1999 teksty wykładów i ćwiczeń są dostępne w prowadzonej przez wykładowcę domenie pod adresem: www.calculemus.org/lect/.

POGLĄDY: Jakakolwiek próba podsumowania poglądów, ich ewolucji, przesłanek i konsekwencji nie tylko, że nie może być zadawalająca dla wszystkich, lecz również niestety nie może być wolna od subiektywizmu.

Człowiek i jego poglądy stanowią pewną jedność. Pierwszym problemem, jaki napotyka się przy próbie omówienia poglądów, jest wskazanie tej jedności. W wypadku osób twórczych, o szerokich zainteresowaniach, do których zalicza się Marciszewski, jest o to niezmiernie trudno. On sam daje jednak odpowiedź. Pisze: „Początek drogi filozoficznej datuję na 7 marca 1950. W tym dniu wygłosiłem odczyt dotyczący formalizacji logicznej pewnego rozumowania filozoficznego. Tak zaczynało się to, co oddał Ch.S.Peirce, mówiąc o logice jako *vision of that Reasonabless for the sake of which the Heavens and the Earth have been created'*.

Drugim problemem jest podział. Człowiek i jego przekonania nie są podzielone[5], omówienie poglądów trzeba podzielić, mając jednak świadomość i tego, że coś może się w proponowanym podziale nie mieścić i tego, że pewne kwestie mogą nie dać się rozdzielić. Każdy taki podział będzie więc obarczony zarówno błędem nieadekwatności jak i brakiem rozłączności.

Marciszewskiego dociekania nad rozumnością obejmują pytanie o rozumność myślenia i rozumność treści tego myślenia, a także języka jako środka komunikacji. Problem rozumności działania i postępowania stanowi wątek antropologiczny w jego dorobku filozoficznym. Mając na uwadze to, że wątki rozumności myślenia i jego treści są ze sobą ściśle zespolone, jak się zdaje, optymalne będzie podzielenie jego poglądów na trzy działy:

1. Problematyka umysłu, zarówno od strony tego, czym jest, jak i mechanizmów jego funkcjonowania, w szczególności problematyka poznania. Jak się zdaje, jest to najobszerniejsza dziedzina jego zainteresowań. Ten dział zatytułowany zostanie *Czym jest umysł?*. Jest to tytuł, który W. Marciszewski nadał swojemu przekładowi słynnej pracy Gilberta Ryle'a *The Concept of Mind* [1949, przekład w PWN 1970]. Tytuł polski jest, prawdę

[5] Pisze o tym Marciszewski nawiązując do Bergsona, dla którego życiorys filozoficzny to historia rozwoju wciąż tej samej wizji i przenikających się z nią pytań.

mówiąc, przeciwny intencji oryginału, jako że wyraża wiarę w istnienie umysłu. Ryle natomiast stara się od wiary tej odwieść, oddając na służbę behawioryzmu swe pomysłowe chwyty analityczne.

2. Problematyka metodologii filozofii, roli i miejsca języka w poznaniu filozoficznym i naukowym. Na tytuł pasuje tutaj cytat ze Słowackiego: „Chodzi mi o to, aby język giętki / Powiedział wszystko, co pomyśli głowa". Cytat ten często był wypowiadany przez W. Marciszewskiego, a i być może został wykorzystany w jednej z jego licznych publikacji.

3. Problematyka antropologiczna. Kwestia człowieka i jego miejsca w życiu społecznym omówiona zostanie tu pod tytułem „Zaufaj sobie i swemu istnieniu". Jest to cytat z *Książeczki o człowieku* Romana Ingardena. Marciszewski wykorzystał go w motcie *Poradnika dla niezdecydowanych.*

Tytuły poszczególnych rozdziałów same przez się mają pewne zadanie. Ukazują W. Marciszewskiego jako człowieka tkwiącego w tradycji filozoficznej światowej i polskiej. W. Marciszewski, sam przywiązując wielką wagę do piękna języka, czerpał ze skarbca literatury.

Czym jest umysł? Odpowiedź na pytanie o to, co jest rozumne, jest w istocie jednym z fundamentalnych pytań filozofii. Przecież nawet ci, którzy odrzucają rozumność jako kryterium poznania, szukają na to rozumnych argumentów. Marciszewski rozumność sposobu poznania zawsze utożsamiał z logicznością, czyli typem racjonalności badanym czy raczej kreowanym przez logikę. Jego dociekania logiczne były w istocie szukaniem odpowiedzi na pytanie o to, co jest rozumne lub - co na jedno wychodzi - jaka jest natura umysłu. W tej kwestii - jak się zdaje - nie można mówić o ewolucji Jego poglądów. Można i trzeba raczej mówić o ich pogłębianiu, o ich bardziej wyrazistym i pełniejszym wyrażaniu i uświadamianiu. Jest tak zarówno w okresie, gdy racjonalności poszukuje w nurcie logicznego empiryzmu jak i później, gdy staje na stanowisku logicznego aprioryzmu i wreszcie hiperkomputacjonizmu.

Logika to dla Marciszewskiego logika formalna. W jego tekstach nie znajdziemy ani deprecjacji, ani tym bardziej odrzucenia innego sposobu rozumienia logiki. Sam jednak zawsze charakteryzuje logikę jako logikę formalną, czyli - jeśli chodzi o formę uprawiania jej jako nauki - są to rachunki logiczne. Początkowo jego rozumienie logiczności sprowadza się do możliwości dowodu formalnego. Jako student Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Warszawskiego, 7 marca, w dzień patrona studiów św. Tomasza, inicjował uroczystą dysputę filozoficzną analizą dowodu z ruchu na istnienie Boga z *Summa Theologiae*[6]. Inspirował go wykładowca logiki profesor Józef Iwanicki, sam wielki entuzjasta formalizacji filozofii. Konlduzja, że „istnieje

[6] Wcześniejsza „polska" formalizacja dowodu z ruchu przeprowadzona przez Salamuchę dotyczyła tekstu z *Summa contra Gentiles.*

byt poruszający wszystkie inne" miała być wyprowadzona z przesłanek poprzez formalne przekształcenia napisów zgodnie z góry zadanymi regułami tych przekształceń. Ocena poprawności takiego dowodu jest procedurą algorytmiczną, polegającą na sprawdzeniu, czy każdy z kroków stosuje się do jakiejś reguły. Do zainteresowania formalizacją, algorytmami, a potem komputerami, a także Leibnizem, doprowadził więc Marciszewskiego problem, czy jest możliwa formalizacja tzw. dowodów na istnienie Boga.

Podjęte w latach 80. studia nad Leibnizem i jego matematycznym dowodem „z ruchu" na istnienie Boga zawarte w *De Arte Combinatoria* doprowadziły do pogłębienia tego stanowiska. To już nie człowiek ma realizować dowód. Powinna to uczynić maszyna. Ta koncepcja ma swój wyraz praktyczny, mianowicie zaangażowanie w działalność informatyka Andrzeja Trybulca i jego projekt MIZAR (automatycznej weryfikacji dowodu matematycznego) oraz teoretyczny, czego wyrazem jest książka napisana wspólnie z Romanem Murawskim, matematykiem i historykiem matematyki, *Mechanization of Reasoning in a Historical Perspective* (Rodopi 1995). Tematyka skupia się wokół zagadnienia LOGIKA a INTELIGENCJA. Wkracza więc Marciszewski w obszar badań nad sztuczną inteligencją.

Dalsze rozważania inspirowane Leibnizowskim *Calculemus* w powiązaniu z jego wizją natury ontologicznej zawartej w maksymie *Cum Deus calculat, fit mundus* w związku ze współczesnymi wynikami metalogicznymi i metamatematycznymi prowadzą do pytania o nowe rozumienie rachunku. Chodzi o to, czy *calculare* rozumieć w myśl tezy Churcha-Turinga - rachować to tyle, co dać się obliczyć za pomocą maszyny Turinga - czy też nadto dopuścić wyrocznię (*oracle*), operacje takie, jak opisane przez Turinga w *Systems of Logic defined by Ordinals* (1939). Marciszewski nie wyklucza tezy, *że Deus* z Leibnizowego *Cum Deus calculat, fit mundus* ma jeszcze większe moce obliczeniowe.

Dla Marciszewskiego umysł jest nie tylko narzędziem rozumowania, lecz również jednym ze źródeł wiedzy. Swój życiorys filozoficzny rozpoczyna w środowisku, które pod wpływem pozytywizmu i marksizmu dąży do ograniczenia źródeł wiedzy (filozoficznej) do empirii. W koncepcji empiryzmu logicznego rolę punktu wyjścia wszelkiej wiedzy mają pełnić zdania obserwacyjne. Formułuje coś w rodzaju programu tomizmu empirystyczno-algorytmicznego[7]. Dowód zdania w rodzaju „istnieje byt poruszający wszystkie inne" miałby jako jedyne przesłanki zdania obserwacyjne (takie jak „to się rusza"). Poszczególne kroki dowodowe odwoływałyby się zaś do reguł formalnych. Niezawodność tych reguł łącznie z niepowątpiewalnością zdań obserwacyjnych jako przesłanek prowadziłaby do prawdziwego

[7] Na Jego publikację w ‚Znaku" (1960) reaguje Innocenty Bocheński, chwaląc redakcję w pocztówce przysłanej z Fryburga za goszczenie na łamach dla tej orientacji

wniosku. Tak uprawiana filozofia realizowałaby szczytowe wymogi racjonalności.

W tym kontekście oczywistym pytaniem jest, jakie jest źródło i status tych niezawodnych reguł. Szerszym kontekstem tego pytania jest zagadnienie racjonalnych podstaw filozofii. Po pracy magisterskiej *Signficatio u Dunsa Szkota* poddaje je głębszej analizie w pracy doktorskiej *Zdania konieczne w filozofii analitycznej i u Tomasza z Akwinu.*

Dalszy rozwój naukowy wymagał pogłębionej refleksji nad statusem zdań obserwacyjnych jako empirycznym składnikiem wiedzy. Okazją dla podjęcia rozważań był udział w kierowanym przez Kazimierza Ajdukiewicza projekcie badawczym „Metodologia nauk empirycznych". Marciszewski podejmując temat *Redukcjonizm w świetle analizy zdań spostrzeżeniowych* dokonuje rozliczenia się z logicznym empiryzmem. Za Quinem uznając pierwotność pojęć względem treści spostrzeżeniowych, uznaje rozum za źródło idei abstrakcyjnych. W istocie są nimi pojęcia logiczne i teoriomnogościowe. Trafnie zatem stanowisko to określić można jako logiczny aprioryzm. Marciszewski ma tendencję do łączenia platońskiego świata z tym, co empiryczne i intersubiektywne[8]. On sam, w poszukiwaniu sentencji na motto tych poczynań wyraża rzecz łacińskim zwrotem „ima cum summis coniungere" - łączyć co najniższe [zmysłową empirię, procedury mechaniczne] z tym, co najwyższe [obiekty abstrakcyjne, poznanie intuicyjne]. Na tej drodze spodziewa się przybliżyć do odpowiedzi na fundamentalne pytanie, czym jest umysł.

Poznanie jest kodowane, komunikowane i przetwarzane za pomocą języka. Zapytajmy, jak rolę i miejsce języka w poznaniu postrzega Marciszewski.

Chodzi mi o to, aby język giętki powiedział wszystko, co pomyśli głowa. Język jako środek komunikacji poznania sam może i powinien stać się przedmiotem refleksji. Marciszewski podejmuje:

1. Kwestię samego języka, przede wszystkim w jego warstwie syntaktycznej; 2. Problematykę związków języka i logiki; 3. Zagadnienie stosunku języka do myśli.

Podjęciu problematyki języka sprzyjała współpraca z Kazimierzem Ajdukiewiczem, którego żywo interesowało zagadnienie intesjonalności. Marciszewski, poddając analizie syntaktycznej słówko „że" jako istotny element kontekstu intensjonalnego wyjaśniał rzekome paradoksy intensjonalności. Gramatyką, która spełniała oczekiwania metodologiczne i była bliska środowisku, w szczególności Ajdukiewiczowi, jako jej współtwórcy, była gramatyka kategorialna. W gramatyce kategorialnej odnajdywał Marciszewski algorytmy poprawności gramatycznej. To podejście było zbieżne z zaintere-

[8] Por. *Objektivität und Intersubjektivität in den Wissenschaften.* Fribourg 1988.

sowaniem szerszych środowisk gramatyką kategorialną[9]. Podstawową strukturą językową jest tekst. Stąd też naturalne stało się uczestnictwo Marciszewskiego w programach badań nad tekstem. Podejmował zagadnienia algorytmizacji tworzenia oraz przetwarzania tekstu (stąd tablice magnetyczne, które zapamiętałem z pierwszych z nim kontaktów w połowie lat siedemdziesiątych) oraz algorytmizacja pozyskiwania danych tekstowych (stąd karty perforowane i wytrząsarki, które pamiętam z pierwszego okresu pracy w Zakładzie Marciszewskiego). Dopiero na tle dzisiejszych badań informatycznych nad tekstem i pozyskiwaniem danych (*text mining*) dostrzec można prekursorski charakter tych badań (być może nie docenionych przez samego Marciszewskiego). Nic dziwnego. Jedyne wówczas dostępne środowisko z Polskiej Akademii Nauk na czele z profesor Marią Renatą Mayenową, które zajmowało się tekstem i z którym Marciszewski podjął współpracę miało na uwadze inne jego aspekty (poetyka), nie mówiąc o zasadniczo różnych metodologiach.

Marciszewski jako logik wykazywał dbałość o użycie języka, w szczególności języka logiki. Wydanie *Małej Encyklopedii Logiki*, która podawana jest w bibliografiach prawie wszystkich polskich podręczników logiki, nawet specjalistycznych, jak np. dla informatyków[10], jest tego najlepszym dowodem. Kontynuacją tych działań, pogłębioną o metody algorytmiczne, jest *Dictionary of Logic as Applied in the Study of Language. Concepts, Methods, Theories*. W polskiej wersji zatytułowanej *Logika formalna. Zarys encyklopedyczny z zastosowaniem do informatyki i lingwistyki* wraz z problematyką funkcji rekurencyjnych i automatów pojawia się kwestia gramatyk formalnych.

Marciszewskiego zrozumieniu aspektów logicznych języka towarzyszy literacka wrażliwość na jego piękno. Jego teksty są przykładami wypowiedzi, w których logicznej jasności towarzyszy piękno słowa. Są one zaprzeczeniem tego, że precyzja nie może iść w parze z lekkością stylu.

Tak oto dochodzimy do kwestii stosunku myśli i języka. Marciszewski nie bez racji uważa się tu za ucznia Kazimierza Ajdukiewicza. Parafrazując Słowackiego pyta, czy jest tak, że „język powie, co pomyśli głowa", czy raczej tak, że głowa to myśli, co język jej powie? Początkowo upatrywał możliwości postępu w filozofii na drodze analizy języka. Pomysł ten porzuca w związku z przekładem pracy Ryle'a, dostrzegając zależność języka od

[9] Publikacje na te tematy spotkały się z zainteresowaniem międzynarodowym lingwistów formalnych. Wynikiem szerszej współpracy w zakresie badań nad gramatyką kategorialną była redakcja „Studies in Formal Linguistic", zeszytu tematycznego „Studia Logica" (1978, t. 37, nr 1) oraz bardzo znacząca publikacja wspólna z najwybitniejszymi w świecie spacjalistami od gramatyki kategorialnej i rachunku Lambeka, Johanem van Benthemem i Wojciechem Buszkowskim „Categorial Grammar".

[10] Zob. np. Z. Huzar: *Elementy logiki dla informatyków*. Wrocław 2002.

uwarunkowań kulturowych[11]. Jak Marciszewski nie zaprzecza obecności danych zmysłowych w poznaniu, tak też nie zaprzecza konstytutywnej wręcz roli języka w kształtowaniu myśli. Jak przyznaje umysłowi priorytet w poznaniu, tak też przekonany jest, że „na początku była myśl", czyli - słowami ewangelii św. Jana - *logos*. Jak jest poznanie czysto rozumowe, tak też jest „czysta" myśl, do której nie dotrze się przez samą analizę języka.

Zgoda na „czystą" myśl rodzi pytanie o sposób jej zakomunikowania. Odpowiedź znajdujemy choćby w książce *Logic from a Rhetoric Point of View*. Jak Pascalowski *esprit de geometrie* znajduje dopełnienie w *esprit de finesse*, tak zalgorytmizowane rozumowania wypowiadane zalgorytmizowanym językiem znajdują dopełnienie w rozumowaniach operujących na awerbalnych przedstawieniach i pozajęzykowych środkach wyrażania myśli. Ontyczne usprawiedliwienie (z inspiracji Leibniza) znajduje w pojęciu kodu wewnętrznego maszyny cyfrowej jako analogonu kodów wbudowanych w ludzki organizm. Wzięte z logiki formalnej pojęcie rozumowania odpowiednio poszerzone i połączone z pojęciem kodu maszynowego wskazuje na możliwość rozumowań wolnych od konieczności artykulacji językowej. Takie rozumowania - mając niejako krótszą drogą - okazują się bardziej efektywne.

I tak oto dochodzimy do zagadnień podmiotu poznającego, jego miejsca i roli w poznaniu.

Zaufaj sobie i swemu istnieniu. Sprawa przekonań rozumianych jako zasad kształtujących postępowanie i wybory życiowe, poglądy społeczne oraz światopogląd ma w wypadku filozofa dwa wymiary. Filozof nie tylko żywi jakieś przekonania, ale i ta sfera podlega u niego refleksji. Marciszewski jest świadomy tego, że filozof jak każdy człowiek nie jest wolny od uwarunkowań kulturowych (*cultural resistance*[12]). Przeplatają się u Marciszewskiego dwa wątki: jego przekonania i jego refleksja nad przekonaniami w ogóle. Jedno i drugie ma uwarunkowania losem (życiem) i czasami (środowiskiem naukowym, politycznym itp.), w których przyszło mu żyć.

Nie bez znaczenia w życiu każdego z nas pozostaje rodzina i wychowanie. Ojciec Marciszewskiego prowadził dobrze prosperującą firmę rzemieślniczą, mogącą poszczycić się różnymi innowacjami. Jak pisze w autobiogramie zamieszczonym w „Ruchu Filozoficznym" (1986): była to rodzina tokarza, „która dzięki talentom technicznym i menedżerskim ojca, wyobra-

[11] Marciszewski przywołuje tu żart, którego autorem był Hiż. Otóż uczestnicząc w dyskusji w komentarzu do wypowiedzi Marciszewskiego, że argumenty Ryle'a tracą moc po ich przełożeniu na język polski zauważył, że argumenty te wypowiedziane są w nie byle jakim angielskim, ale w „Oxford accent" (*a way of speaking the best kind of English*).

[12] Terminu tego używa Marciszewski w artykule *Leibniz's mathematical and philosophical approaches to actual infinity. A case of cultural resistance*, w: *Language, Mind and Mathematics.* Białystok 2001.

źni ekonomicznej matki i uporczywym wysiłkom obojga dorobiła się własnej firmy, produkującej poszukiwane aktualnie na rynku maszyny, dorabiając się tym samym statusu klasy średniej". Te doświadczenia domu rodzinnego są ważne dla ukształtowania się liberalnych poglądów filozoficzno-społecznych wolnych od etosu polskiej inteligencji z jej skłonnościami do lewicowości.

Krótko po II wojnie światowej w Polsce pozostały tylko dwie realne siły. Przeciwieństwa miały charakter zasadniczy, zarówno w kwestiach porządku społeczno-gospodarczego jak i w sprawach światopoglądowych. Partia komunistyczna i Kościół katolicki, bo o tych siłach tu mowa, różniły się też i tym, że pierwsza reprezentowała siłę fizyczną, a druga dominowała siłą ideowo-intelektualną. Koncesję, choć bardzo ograniczoną, na jakieś społeczne oddziaływanie - wtedy wszystko było bądź na kartki, bądź za zgodą władz - uzyskało liberalne środowisko katolickie. Przykładem może być „Tygodnik Powszechny", który - jakby wbrew intencjom władz komunistycznych - czynił atrakcyjnym Kościół katolicki dla tych, którzy nie godziliby się na dogmatyczne i tradycjonalistyczne podejście charakterystyczne dla Kościoła przedsoborowego. Realny katolicyzm był różny od tego ze „Znaku" i „Więzi". Marciszewski, dokonując wyborów życiowych, odrzucił też możliwość deklaracji ideowych wymaganych jako warunek uzyskania pracy etatowej w Instytucie Filozofii PAN kierowanym w owym czasie przez Adama Schaffa.

Przekonanie do liberalnej filozofii politycznej znajdowało wyraz w artykułach historycznych ukazujących kartezjańskie zaufanie do indywidualnego rozumu w procesach demokratyzacji i liberalizacji w Europie. Kiedy zaistniała możliwość bezpośredniej krytyki socjalizmu, ukazują się prace Marciszewskiego, w których nieuniknioność klęski tej formacji wiąże z lekceważeniem zasad będących charakterystycznymi dla liberalizmu. Dla Marciszewskiego rozwój gospodarczy ma ścisły związek ze sprawnym przekazywaniem i przetwarzaniem informacji. Rozwój świata - za Hayekiem - nie daje się kontrolować przez „konstruktywistyczne" poczynania. Poddany być musi mocom obliczeniowym jakiejś wyższej instancji. Liberalne zaufanie do istnienia jest wiarą w optymalność poddania się samorzutnemu biegowi spraw. Procesy informacyjne optymalnie przebiegają w warunkach wolności gospodarczej.

Współczesne zagrożenia liberalizmu ze strony postmodernizmu z jego koncepcją relatywizmu cywilizacyjnego to kolejne wyzwania, które podejmuje Marciszewski jako wykładowca i jako filozof. Cywilizacja Zachodu ma źródła uniwersalne i wewnętrzne mechanizmy globalizacji. Jej przejmowanie przez państwa i narody całego świata leży w ich własnym dobrze pojętym interesie.

Dla Marciszewskiego przekonania powinny być racjonalne. W Jego myśli nie ma nawet niczego, co by wskazywało na inną możliwość. Znajdujemy za to analizy logiczne i semiotyczne tego, czym racjonalność przekonań jest. W latach 1959-1961 takim rozważaniom towarzyszy jeszcze klimat logicznego empiryzmu. Rozprawa habilitacyjna *Podstawy logicznej teorii przekonań* (1972) zarysowuje nową perspektywę. Sposób uznania daje podstawę do podziału przekonań, a każda z klas wiąże się z innymi kryteriami racjonalności. Pewność podlega gradacji. Jej skrajnymi maksymalnymi wypadkami jest pewność kartezjańska. Właśnie w obrębie kartezjanizmu próbuje Marciszewski znaleźć zadawalające rozwiązania. Kartezjański wątek dociekań Marciszewskiego[13] został podjęty przez Jerzego Kopanię, którego zainteresowania do dziś ściśle wiążą się z myślą kartezjańską. Studia nad Leibnizem podjęte w latach 80. prowadzą do innych kryteriów racjonalności, które najprościej można wyrazić Leibniza „Calculemus”[14]. W *Logic from a Rhethorical Point of View* problematyka racjonalności przekonań rozważana jest z perspektywy stosunku myśli do języka.

W bogactwie myśli i zainteresowań Marciszewskiego wątek racjonalności wydaje się dominować i tłumaczyć, czasem zdawałoby się, dalekie tematy badawcze.

Nie czas jeszcze na ostateczne podsumowanie dorobku naukowego Witolda Marciszewskiego. Intelektualna żywość i dociekliwość, a przy tym autentyczne, godne pozazdroszczenia talenty, dają nadzieję na dalszy znaczący Jego udział w życiu naukowym. Niniejsze opracowanie pozbawione jest ambicji zdania sprawy z kompletnego dorobku Marciszewskiego. Jest raczej próbą namysłu nad myślą profesora, próbą wskazania drogi do jej zrozumienia.

[13] Marciszewski - co wynika z Jego potrzeby misji społecznej - rozważania te „przełożył”, choć w innym aspekcie, na publikacje popularyzatorskie. Jego książka *Poradnik dla niezdecydowanych* cieszyła się dużym wzięciem.

[14] W rozważania nad Leibnizem włączyło się grono osób z Zakładu. Zaowocowało to dwoma doktoratami. Ten wątek myśli Marciszewskiego kontynuuje Halina Święczkowska w rozprawie habilitacyjnej (1998) i dalszych badaniach naukowych.

EDUKACJA FILOZOFICZNA W PRACOWNIACH FILOZOFÓW
Vol. 38 2004

HABILITACJE W DZIEDZINIE FILO ZOFII - 2003
AUTOREFERATY

ALELS ANDRA PAWLISZYN:
KRAJOBRAZY CZASU. OBECNE DOCIEKANIA EGZYSTENCJALNEJ WARTOŚCI CZASU
(Uniwersytet Warszawski)

Prezentowana rozprawa czyni zadość z jednej strony intencji dotarcia do istotnego dla filozofii Zachodu poglądu na ludzki czas, z drugiej natomiast stanowi egzemplifikację bardziej ogólnej postawy wobec stanowisk filozoficznych, które często negują wzajemnie swe założenia oraz rozstrzygnięcia. Owa bardziej ogólna postawa w zamierzeniu swym mieści wypracowanie języka "międzyfilozoficznej" komunikacji, który konstytuowałby się w wyniku "zderzania" ze sobą poszczególnych filozoficznych opcji. Językowe eksplikacje każdej, nawet akcentującej niejęzykowe zjawiska filozofii, uprawnia, w mym przekonaniu, do poszukiwania w ramach języka pola umożliwiającego komunikacyjny kontakt między rozmaitymi postaciami filozoficznych dociekań. Można więc przypuszczać, że w oparciu o dialog między poszczególnymi koncepcjami filozoficznymi dałoby się wypracować język "międzyfilozoficznej" rozmowy, który w zamiarze miałby znosić hermetyczność niektórych stanowisk, szczególnie tych, posądzanych o niezrozumiałość, czy wręcz językowe piekło. Wymiar rozmowy obejmować tu będzie sferę dialogu przeniesioną na wielość postaw przewidzianych do udziału w językowej wymianie doświadczeń, doświadczeń będących rezultatem dociekania istoty zagadnienia, które nas ciekawi, mianowicie zagadnienia czasu.

Należy zatem przyjąć, iż zamiarem realizowanym w pracy jest uzyskanie komplementarnej wizji współczesnego myślenia i mówienia o czasie, ujętym w jego egzystencjalnym wymiarze. Cztery z dziesięciu rozdziałów rozprawy zawierają pewne widzenie zapatrywań na czas: Edmunda Husserla, Martina Heideggera, Emmanuela Levinasa i Hansa-Georga Gadamera, które zostają w następnych pięciu rozdziałach porównane co do istotnych dla nich znamion. Zaprojektowany w taki sposób wysiłek penetracji problematu ludzkiego przeżywania czasu uzupełniony został rozważaniami o naturze myślenia, również o jego czasowym wymiarze, jakie przeprowadziła Hannah Arendt.

Połączenie wysiłków tak znakomitych filozofów zapowiada niezwykle ciekawą wędrówkę po świecie, jakby to Gadamer określił, skrystalizowanych trwań zaklętych w krysztale zapisanej myśli. Ścieżkę naszym poszukiwaniom wyznaczy płynąca z nastawienia filozoficznego metoda fenomenologiczna, której nie porzucają nawet ci, którzy wykazali niemożliwość realizacji wszystkich jej założeń. Świadomość ograniczoności jej stosowa-

nia w odniesieniu do zjawiska czasu ma również sam Husserl; wprowadza on bowiem pojęcie bezczasowości samej świadomości, która w trakcie badania przejawów zdarzeń czasowych sama wyłączona być musi spod działania zmiany. Trudnością, na jaką napotyka metoda fenomenologiczna przy analizie czasu, jest uchwycenie esencji, a więc czegoś z istoty swej niezmiennego, tego, czego istotą jest właśnie zmienność. Stąd też paradoks, o którym pisze Husserl, stałości i zmiany czasu.

Fenomenologiczna filozofia Husserla rozważająca zagadnienie natury utrafiania w poznaniu przedmiotu poznania pomija, zdaniem M. Heideggera to, że poznawczo penetrowany świat zawsze już jest - ze wszelkimi konsekwencjami tego tajemniczego faktu istnienia. Zafascynowany odkryciem istnieniowej aktywności bytu, nazywa ją Heidegger byciem bytu, a swój filozoficzny wysiłek kieruje w stronę zbadania i rozjaśnienia w nowy sposób prezentującego się świata. Fenomenologia pozostaje tu metodą budowania ontologii fundamentalnej.

Pozostałe analizowane w pracy filozofie nie zajmują się wprost problemem poznania, jednak każda z nich nie przekreśla całkowicie fenomenologii i w jakiś sposób do niej nawiązuje. Świadomość stosowanej metody towarzyszy nawet tym, którzy pragną, jak Levinas, znaleźć się poza fenomenologią. Każdy filozoficzny wysiłek dokonuje się bowiem w oparciu o jakąś metodę, a naszą wrażliwość w tej kwestii wyostrzyły przecież współcześnie badania Husserla.

Budowanie, konstruowanie, tworzenie to nieodłączne od ludzkiej egzystencji jej konstytutywne cechy, które dostrzegł H.-G. Gadamer. Hermeneutyczny uchwyt czasu ludzkiego ujawnia, że jest to czas tworzenia dzieł m.in. sztuki, w których wykwita wewnętrzna aktywność człowieka, zagarniająca ze świata to, co wydaje się jej w danym momencie istotne. Zadzierzgnięta zostaje podwójna więź pomiędzy "odzwierciedlającym się" wewnątrz człowieka światem zewnętrznym, a wykonanym według wewnętrznego projektu, czy też impulsu, dziełem, które stanowi dostępne wszystkim uzewnętrznienie tego, co działo się wewnątrz. Zawarty w dziele przekaz to, według Gadamera, projekt ludzkiego świata, którego udziałem staje się konstytuowanie łączącego ludzi (tych, którzy byli, są, i przyjdą) procesu totalnej komunikacji. w proces to forma, będąca kwintesencją czasowości ludzkiej egzystencji.

Niezbywalne w krajobrazie czasu człowieka jest doświadczenie "poszumu" istnienia, jego anonimowości, bezosobowości, które wychwycił Levinas. Istnienie ludzkie wyłania się z prawdy niemożliwości wyzbycia się istnienia. Człowiek istniejący *samotnie* to wędrowiec docierający tylko na skraj świata czasu, żyjący tak naprawdę w świecie pozbawionym czasu. Opalizujący *samotnym* istnieniem czas to tylko teraźniejszość *samotnego*

błądzenia w bycie. Dopiero spotkanie Innego nadaje teraźniejszości znamiona autentycznego czasu, poprzez doświadczenie autentycznej przyszłości w twarzy Innego, wzywającej swą bezbronnością do skrajnej nawet za niego odpowiedzialności.

Cztery powyższe usiłowania uchwycenia istoty czasu uzupełnia charakterystyka czynności myślenia, jaką odnaleźć można w filozoficznych rozważaniach H. Arendt. Wydaje się, że myślenie stanowi ludzką moc konstytucji czasu właściwego tak przytomnemu byciu, jak i twórcy dzieł sztuki, czy też w ogóle cechuje świadomość tworzącą pole ludzkiego wnętrza, gdzie nie tylko rozgrywają się procesy poznania, ale także i przede wszystkim, gdzie przeżywamy cierpienie, strach przed śmiercią i trwogę przed istnieniem. Wydaje się dalej, iż właściwa nam wszystkim czynność myślenia decyduje o możliwości dostrzeżenia w rozmaitych jej przejawach, przybierających także postać filozoficznych teorii, wspólnego gruntu, jaki ona sama stanowi. Rozbieżność przyjmowanych w teoriach założeń oraz akcentowanych w nich konkluzji wynikających z owych założeń niknie w obliczu jednej natury myślenia (języka), za którego przyczyną powstają w ogóle jakieś teorie.

Gdy Husserl zastanawia się nad trafnością ludzkiego poznania, a Heidegger odkrywa, iż wysiłek ten wypływa z troski o odnalezienie bytu danego absolutnie, to odkrywa on jednocześnie, że troska nie jest związana tylko z poznawczym aspektem ludzkiego istnienia. Stanowi ona raczej najgłębszą zasadę bycia człowieka, mieszczącą w sobie możliwość pozywania jestestwa zewem sumienia ku odkryciu istoty swojej egzystencji, która w fundamentalnym wymiarze ontologicznym (przy nowym projekcie ontologii) okazuje się czasem. I chociaż Husserlowskie analizy poznania stawiają sobie za cel rozświetlenie problematyczności docierania do bytu w akcie poznania, sytuując się w ten sposób w metafizyczności epoki nowożytnej, to równocześnie czyniąc z tego utrafiania problem, wykraczają tym samym poza manifestujące się w nauce metafizyczne schematy, w kierunku istnienia, które mieni się czasem. Można przypuszczać, że metoda fenomenologiczna zawiera w sobie możliwość poznawczą "wyzwalającą" istnienie tego, co wyłania się z mroku powstającego jako kontrast w stosunku do jasnego kręgu samoprezentacji zagwarantowanego tą metodą.

Etyczny wymiar egzystencji ludzkiej, o jakim pisze Levinas, odnosi się do sytuacji, gdy życie człowieka po prostu jest i narzuca już istniejącemu wysiłek zajmowania się stroną materialną własnego istnienia. Wydaje się, że odpowiedzialność za Innego, posunięta aż po kres, powinna zostać odniesiona do początków istnienia. Rozumowanie takie jednak doprowadza do wniosku, iż zgoda na własne życie oznacza pozbawienie życia innych bytów.

Można przyjąć, że podnoszony przez Levinasa problem dramatu i rozdarcia anonimowej teraźniejszości *il ya* umową z istniejącym, da się ująć

jako odpowiadający Heideggera widzeniu bycia jako rzucenia, dokonującego się w pewnym modus, mianowicie na sposób trwogi i lęku. Jestestwo uchwytuje, uprzytamnia sobie swoje własne, właściwe sobie możliwości, a okazuje się to dla niego żmudną, pełną wysiłku drogą wiodącą przez zagubienie w świecie do przytomnej, właściwej egzystencji. Można dalej wysunąć sugestię, iż obie filozofie powinny uzupełniać się; gdyby żyjącemu właściwie jestestwu dać zadanie zrewidowania swego stosunku do Innych, a istniejącemu twarzą w twarz z Innym - swego stosunku do siebie.

Poglądy na kwestię czasu Heideggera oraz Gadamera zostały przedstawione także jako wzajemnie się uzupełniające, aczkolwiek w pewnych momentach ze sobą niezgodne. Owe newralgiczne momenty obu filozofii zinterpretowane tutaj zostały w kategoriach odmienności wynikającej z różnych poziomów rozpoznawania zjawiska czasu, a nie w kategoriach rozbieżności zasadniczej. Zamiarem takiego podejścia było uzyskanie pełniejszego naświetlenia zagadnienia czasu, dającego możliwość mówienia zarówno o wymiarze autentycznego bycia *Dasein*, jak i o wymiarze totalnej ludzkiej komunikacji (który został odróżniony od czasu zjawisk przyrodniczych).

Akcentowane przez Gadamera uczestnictwo w pozaczasowej współczesności, gdzie dokonuje się totalne porozumienie wymaga wyrzeczenia się uczestnictwa w czasie życia codziennego, wymaga więc wycofania, które daje dopiero szansę na skrystalizowanie trwania. Z kolei podejście Levinasa do kwestii czasu rozszerza dotychczasowe złączenie istnienia z czasem o ten wymiar czasu, który powstaje w wyniku prawdziwie ludzkiego przezwyciężenia cierpienia (płynącego z bezsilności), poprzez wzięcie na siebie odpowiedzialności za Innego. Należałoby zatem wizję czasu święta uzupełnić o prawdę cierpienia i wyrzeczeń, związanych z uczestnictwem w nim.

Prezentowane w pracy cztery filozofie czasu zostały dodatkowo zilustrowane co do sposobu ujmowania teraźniejszości. Ilustracja, o jaką nam chodzi, jest próbą określenia czasu, w jakim znajduje się myślące ego, której podjęła się Arendt. Autorka pracy *Myślenie* odwołuje się do jednej z parabol Kafki, pochodzącej ze zbioru aforyzmów *On*. Doznanie czasu przez myślące *ego* jawi się tu jako rodzaj walki prowadzonej przez nie z dwoma przeciwnikami, którzy nękają je z przodu i z tyłu. Marzeniem *ego* jest znaleźć się poza linią walki i zająć pozycję sędziego swych zwalczających się nawzajem przeciwników. Dwaj przeciwnicy to przeszłość i przyszłość, które zostają zantagonizowane ze względu na obecność myślącego człowieka, którego teraźniejszość to pole walki o rozsunięcie sił wielkiej zmiany.

Człowiek to zatem istota żyjąca w "pomiędzy" "już nie" i "jeszcze nie". Ale to także istota lękająca się istnienia samego, z którego jej obecność nie może być bezboleśnie usunięta, a będąc istota ludzka zmuszona jest pytać: Czy istniejąc nie zabijam?

MACIEJ ULIŃSKI:
KOBIETA I MĘŻCZYZNA.
DZIEJE REFLEKSJI FILOZOFICZNO-SPOŁECZNEJ
(Uniwersytet Jagielloński)

Tematem rozprawy są dzieje filozoficzno-społecznej refleksji nad płcią w pracach filozofów i filozofujących humanistów od starożytności do progu tak zwanej drugiej fali feminizmu, to jest mniej więcej do początku lat 60. XX wieku. Przedstawia ona, konfrontuje i systematyzuje poglądy na ontologiczne zróżnicowanie kobiety i mężczyzny oraz znaczenie tego zróżnicowania dla koncepcji wychowawczych, edukacyjnych i politycznych. Rozważa więc zarówno ontologiczno-eksplanacyjne jak też aksjologiczne aspekty rozmaitych teorii antropologicznych i odwołujące się do nich racjonalizacje normatywnego różnicowania lub ujednolicania męskich i kobiecych ról społecznych, stylów życia, praw i obowiązków. Bada też podstawy formułowania kryteriów ocennych, pozwalających kwalifikować określone rozstrzygnięcia (*resp.* formy) kulturowe jako racjonalne lub nieracjonalne, sprawiedliwe lub niesprawiedliwe, postępowe lub wsteczne, utopijne, dogmatyczne itp. Problematyka ontologiczna oscyluje głownie wokół opozycji między esencjalistycznymi a antyesencjalistycznymi czy też kulturowymi koncepcjami płci. Normatywny dyskurs równości/różnicy ujęty jest natomiast w perspektywie sporu między indywidualistyczną, a holistyczną koncepcją społeczeństwa, a więc z jednej strony z punktu widzenia wartości (korzyści lub upośledzenia) jakie określone społeczne zróżnicowanie płci lub jego brak może mieć dla jednostki, z drugiej jakie znaczenie ma ono dla dobra rodziny, państwa itp. całości pojmowanych jako swoiste całości organiczne.

Warstwa źródłowa rozprawy obejmuje przede wszystkim prace filozoficzne *sensu stricto,* jedynie okazjonalnie odwołując się do materiałów o innym charakterze, np. literackich, prawnych, teologicznych, naukowych, co ma miejsce przeważnie wtedy, gdy dany filozof formułował swoje poglądy także w tych dziedzinach lub z jakichś powodów (zasadniczych albo popularyzatorskich) sięgał do formy literackiej, a także wtedy gdy określone praca naukowe, teologiczne, czy literackie miały niewątpliwy wydźwięk filozoficzny, czy też społeczno-polityczny.

Warstwa krytyczna rozprawy obejmuje prześledzenie praktycznych implikacji rozważanych poglądów, ocenę ich koherencji, ukazanie nowatorstwa i znaczenia. Praca ma charakter polemiczny wobec feministycznych interpretacji klasyki filozoficznej takich jak np. S. Okin; *Woman in Western political Thought* czy D. Coole: *Women in political Philosophy. From Ancient misogyny to Contemporary Thought,* aczkolwiek widoczny bardziej w war-

stwie przypisów niż bezpośrednich odniesień, które za względu na nieobecność odnośnych opracowań na polskim rynku wydawniczym jedynie utrudniłyby czytelnikowi lekturę.

Praca składa się z szesnastu, chronologicznie ułożonych rozdziałów. Pierwszy, poświęcony myśli starożytnej, prezentuje dyskusję nad założeniami Platońskiego projektu egalitarystycznego wychowania i społecznego zaangażowania kobiet i mężczyzn w życie polityczne, kontrastujących z nimi poglądów Arystotelesa i moralny egalitaryzm stoików. Drugi ukazuje ewolucję myśli chrześcijańskiej na temat płci od jej zarania po kres średniowiecza. Podkreślona tu zostaje rola klasztorów benedyktyńskich w kształtowaniu kobiecej formacji intelektualnej i duchowej, a także jej regres związany z późną scholastyką oraz ideą uniwersytetu jako instytucji na wskroś męskiej. W trzech kolejnych rozdziałach omówiono późnośredniowieczne i renesansowe apologie kobiet (Bocaccio, Christine de Pizan, C. Agryppa z Nettelsheim), konsekwencje reformacji dla rozwoju ideologii paternalistyczno-patriarchalistycznej (M. Luter, R. Filmer), wreszcie rozkwit problematyki płci i zróżnicowanie stanowisk (egalitaryzm Condorceta i M. Wollstonecraft, antyegalitaryzm J. J. Rousseau, biologizm D. Diderota) w myśli oświeceniowej. Rozdział szósty omawia problematykę płci w pracach filozofów niemieckich od I. Kanta, przez J. G. Fichtego i G .E W. Hegla po wczesnoromantyczny androgynizm F. Schlegla. Dalej czytelnik zapoznaje się z utylitarystycznym profeminizmem J. S. Milla, ideałem równości płci w wizjach komunistycznych i socjalistycznych, metafizyką płci w pracach A. Schopenhauera i O.Weiningera, F. Nietzschego, Simmlowską koncepcją kultury kobiecej i ewolucją psychoanalitycznych poglądów na męskość i kobiecość od Z. Freuda i C. G. Junga po B. Beettelheima, K. Homey, i H. Deutsch. Perspektywę fenomenologiczna reprezentowana jest w rozprawie przez analizy poglądów M. Schelera i F. J. J. Buyntendijka, a stanowisko chrze ścijańskie wobec procesów emancypacyjnych przez takież analizy pism E. Stein i P. Teilharda de Charda i P. Evdokomova. Okres powojenny prezentują refleksje nad feministycznym manifestem S. De Beauvoir, teorią równowagi obciążeń płci M. Mead, problemem męskiej dominacji w świetle socjobiologii E. Wilsona, maskulinizmem G. Dencha i pewnymi projektami feministycznymi (S, Lipsitz Bem, S. Agaciński).

Prezentowany materiał pozwala na pozytywne zweryfikowanie podstawowej hipotezy, że większość sławnych filozofów i humanistów interesowała się zagadnieniem płci i uwzględniała je w swoich rozważaniach moralnych, społecznych i politycznych oraz że, wbrew obiegowym opiniom lansowanych przez środowiska feministyczne, nie cała literatura filozoficzna Zachodu była mizoginiczna, czy choćby androcentryczna. Filozofom, zgodnie z ich powołaniem, często udawało się przekraczać bariery przekonań

potocznych i dalece dystansować wobec utartych stereotypów płci zarówno w warstwie ontologiczno-eksplanacyjnej, jak też, aksjologiczno-normatywnej. Poglądy wielu z nich odniesione do szczegółowych kontekstów historycznych wykazują tendencje profeministyczne lub mieszane, o ile za profeministyczne uznać takie, które w stosunku do panującej opinii, albo w stosunku do poprzedników ukazują pewne aspekty kobiecości jako lepsze niż dotychczas je postrzegano, co niekiedy może prowadzić do normatywnego egalitaryzmu, a kiedy indziej do wizji korzystnego (dla każdego, lub dla całości układu społecznego) zróżnicowania. Sądzę, że takie odczytywanie klasyki jest bliskie tym tendencjom we współczesnej refleksji feministycznej, dla którego obca jest polityczna „ślepota na płeć".

Mimochodem praca odsłania też zawiłe dzieje pojawiania się, zanikania i ponownego odkrywania niektórych perspektyw postrzegania problematyki płci, co prowadzić może do refleksji nad granicami pamięci uczonych w tym zakresie. Któż z pisarzy postmodernistycznych, względnie inspirowanych poglądami J. Lacana czy J. Derridy, francuskich feministek kulturowych (np. L. Irigaray), podkreślających fallogocentryczny charakter naszej kultury i tropiących przejawy prawdziwej kobiecości w „szczelinach języka", pamięta dziś o prekursorskich wobec takich spekulacji pracach G. Simmla (jego teorii kultury kobiecej), albo kto z apologetów androgynii (takich jak S. Lipsitz-Bem) czytał subtelne prace F. Schlegla. Jak długo funkcjonował w kulturze europejskiej bestseller Christine de Pizan *Miasto kobiet* i dlaczego, pomimo jego ponownego odkrycia i popularności w Europie, wciąż brak jego polskiego przekładu? Wszystkie te zapomnienia i zaniedbania miały rzecz jasna swoje źródła, których badanie może być pasjonującą przygodą naukową. W tym kontekście odniosę się tylko do jednego, często podnoszonego pytania, dlaczego cała problematyka antropologiczna i społeczno-polityczna oscylująca wokół problemu płci, tak żywa w pracach licznych wybitnych filozofów znikła w XX wieku z pamięci historyków filozofii i to pomimo równoczesnego rozwoju antropologii filozoficznej. Często w związku z tym wymieniana jako przykład *Historia filozofii* W. Tatarkiewicza nie była żadnym wyjątkiem. Prawdopodobnie większość zagadnień związanych z problematyką płci uznano za przynależną do dyscyplin humanistycznych, wyemancypowanych z filozofii w ciągu ostatnich dwustu lat; takich jak psychologia, socjologia, pedagogika. Kłopot w tym, że historycy tych dyscyplin, nawet jeśli sięgali do klasyków filozofii, starając się oddzielić to, co było u nich psychologią, socjologią, czy teorią polityczno-społeczną, również zaniedbywali ten obszar. Przy okazji zagubiono z pola widzenia nie tylko kwestie *sensu stricto* antropologiczne, ale przede wszystkim etyczne i polityczne. Być może moja rozprawa przynajmniej w małym stopniu pozwoli zaniedbania te nadrobić.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 38 2004

WITOLD P. GLINKOWSKI
Uniwersytet Łódzki

PYTANIE O DIALOGICZNY STATUS „WSPÓŁ" - W ŚWIETLE HEIDEGGEROWSKIEGO *DASEIN*

Powszechnie wiadomo, że we wczesnym projekcie Heideggera, ujętym ramami *Sein und Zeit*, w centrum zainteresowań filozofa sytuuje się nie tyle człowiek, ile byt, a właściwie jego bycie. Okazuje się jednak, że filozoficznemu podążaniu śladami bycia bytu, realizowanemu na gruncie ontologii fundamentalnej, odróżnionej od ontyki (stosownie do „różnicy ontologicznej"), niezmiennie towarzyszy fenomen *jestestwa* [*Dasein*], jedyny „świadek" tego, jak owo bycie się ujawnia. Jestestwo jest nieustannie samowykładającym się pasmem bytowania, realizującym się przez odkrywanie poszczególnych „charakterów" *bycia-w-świecie* (jako „podstawowego ukonstytuowania jestestwa" [117/167][1]. Dzieje się to w formie *troszczenia się (starania się) [Besorgen]* jestestwa o byty *występujące* (obecne) *[vorhandene]* bądź *dostępne [zuhandene]* lub w formie *troskliwości* [*Fürsorge*], gdy zwraca się ku innym jestestwom. Dominującym komponentem Heideggerowskich odsłonięć ontologicznych staje się zatem relacja formalnie nieodległa od fenomenologicznego projektu Husserla, ale mająca zupełnie inny status, ontologiczny, a nie transcendentalny czy teoriopoznawczy. Jestestwo, które sens swego bycia wykłada nie przez „substancjalność"[2], lecz przez relacje - przez sytuacje odnoszenia się do świata - daje się zatem odnaleźć w „zwracaniu się ku" i w „byciu z"; a skoro tak, to wolno Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej postawić pytanie „dialogiczne": W jaki sposób jestestwo odnajduje sens bycia osobą i jak ów sens wyprowadza z *modi* „własnego" zaangażowania w relacje?

W *byciu-w-świecie* jestestwa szczególnie ważny jest, zdaniem Heideggera, pewien dominujący sposób odnoszenia się do świata. Dla jego prześledzenia Heidegger proponuje zwrócić uwagę na taki fenomen rozumienia *bycia-w-świecie*, który koresponduje z pytaniem o „kto" jestestwa[3]. Pytanie o „kto" jestestwa zakłada odpowiedź wskazującą na istotny, egzystencjalny wymiar jestestwa[4], zaś drogą takiego badania filozof spodziewa się przybliżyć rozumienie tych struktur jestestwa, które swą rangą i źródłowością sięgają samego *bycia-w-świecie*-, okażą się nimi: *współbycie* [*Mitsein*]

[1] Podaję strony obu tekstów: M. Heidegger: *Sein und Zeit.* Tübingen 1972, oraz tegoż: *Bycie i czas*, przel B. Baran. Warszawa 1994. W przypadku własnego tłumaczenia umieszczam dopisek S. Z.

[2] Jak „substancja duszy, zarówno jak rzeczowość świadomości i przedmiotowość osoby" (S. Z., s. 114/164).

[3] W *Sein und Zeit* poświęcone są temu zwłaszcza §§ 25, 26 i 27.

[4] Jestestwo jest świadomą siebie jaźnią (*Selbst*) tylko wtedy, gdy egzystuje [5. Z. 117/167].

i *współbytowanie [Mitdasein] S.* Z., 114/163, *passim].* W tych sposobach bycia zakorzenione jest wedle Heideggera powszednie bycie-sobą *[Selbstsein],* którego naświetlenie czyni jasnym to, co wolno określić jako *Się [das Man]-* „podmiot”[5] *powszedniości*[6]. I dlatego analizy „kto” zawarte w trzech następujących po sobie paragrafach obejmują: 1) pytanie o „kto”, 2) współbytowanie innych i powszednie współbycie, 3) powszednie bycie-sobą a *Się.*

Jestestwo jest bytem każdorazowo określonym w sposób dzierżawczy: jego bycie jest każdorazowo „moje” [114/163]. Również odpowiedź na pytanie o jego „kto” budowana jest w oparciu o „podmiot”, który w odróżnieniu od wszelkiego innego, jest jaźnią, „własnym ja” [*Selbst*], a zatem trwałą toż-samością- sobie przynależną i utrzymującą się pośród tego, co zmienne. Ale jeśli jestestwem jest zawsze ja-sam [*Selbst*], to wcale nie wynika z tego, by droga ku jego ontologicznej wykładni była równie jednowymiarowa, jak ta, proponowana przez tradycyjną, ontyczną perspektywę. Czy jednak znaczy to by u Heideggera - w analogii np. do tego, co dzieje się w obrębie myśli dialogicznej - jestestwo miało w sposób istotny swe własne i właściwe [*eigene*] bycie określać przez odwołanie się do relacji z osobą, innym człowiekiem, czyniąc zadość sugestii, iż „być może «kto» powszedniego jestestwa nie zawsze właśnie jestem ja sam”? [*S.Z.* 115/164] Heidegger już przecież na wstępie zastrzega, że ontologiczny namysł nad fenomenem, ja” nie musi, a nawet nie powinien abstrahować od sfery, która tradycyjnie wyznaczana była obszarem nie-ja: od „świata” bądź „innych ja”, przeciwnie, niepodobna zdystansować bycia jestestwa od świata, w którym ono zawsze już jest[7]. Przystęp do "ja”, zakłada Heidegger, nie musi z góry odwoływać się do jakiejś autoprezentacji odsłaniającej np. podmiot aktów intencjonalnych. Czy zatem zarzut „ipsologii”, kierowany przez dialogistów w stronę wszelkiego idealizmu i subiektywizmu w europejskim myśleniu o człowieku, będzie w odniesieniu do Heideggerowskiej analityki *Dasein* bezzasadny? Podjęte przez Heideggera pytanie o „kto” powszedniego jestestwa każę przypatrzyć się analizie tego sposobu bycia, w którym trwa ono „zrazu i zwykle”.

Współbytowanie o tyle charakteryzuje bytowanie (jestestwo) innych, o ile jest „udostępnione współbyciu przez jego świat” [121/172], Heidegger podkreśla konieczność zapośredniczenia bycia jestestwa przez istotową dlań strukturę współbycia. Byciu przysługuje otwartość na rozumienie innych, gdyż jego bycie jest współbyciem. „To rozumienie, jak w ogóle rozumienie,

[5] Heidegger opatruje słowo „podmiot” cudzysłowem dla zasygnalizowania jego archaiczności i niestosowności w obrębie projektu ontologii fundamentalnej.

[6] Wiązanie przez Heideggera *współbycia* i *współbytowania* z byciem w *modi* powszedniości zdaje się wynikać z inspiracji Nietzscheańskiej.

[7] Na poparcie tej tezy Heidegger przywołuje również teksty M. Schelera [116, przyp. 1].

nie jest tylko wiedzą wyrosłą z poznawania, lecz pierwotnie egzystencjalnym sposobem bycia umożliwiającym dopiero poznawanie i wiedzę"[8].

Z kolei najbardziej ogólnym charakterem owego *współbycia [Mitsein]* jestestwa wydaje się u Heideggera *bycie-z-sobą* [*Miteinandersein*][9], bowiem „O ile jestestwo w ogóle *jest,* o tyle ma ono *charakter bycia* jako *bycie-z-sobą"* [5. Z. 125/179]. Mamy zatem u Heideggera: **1) *współbycie*** - *egzystencjalny moment konstytutywny bycia-w-świecie* (ze względu na nie świat *jest współświatem* [*Mitwelt*] [118/169]; ***2) współbytowanie*** *(współjestestwo)* - *sposób bycia właściwy bytowi spotykającemu* [sic!] *wewnątrzświatowo* [S. Z. 125/179] (ze względu na który współbytujący i spotykający inni są ujawniani wewnątrz świata); i wreszcie ***3) bycie-z-sobą*** - *podstawowy charakter, sposób bycia jestestwa jako takiego*[10].

Mamy zatem, powtórzmy, współbycie czyli moment egzystencjalny (którego „korelatem" jest świat dostępny jestestwu, współświat) oraz dwa sposoby bycia jestestwa: *współbytowanie* (przysługujące bytowi spotykającemu) i *bycie-z-sobą* (określające jego charakter, jako spotykającego). Warto tu dodać, że w owym sposobie (charakterze) powszedniego *bycia-z-sobą* jestestwo jest, wedle Heideggera, we władzy innych: „Ono samo nie *jest,* inni odebrali mu bycie" [126/180]. Co więcej, wymaga „pewnych szczególnych sposobów na zbliżenie się lub «podejście» do innych", których bycie skłonne jest do maskowania się i skrywania [124/177].

Heidegger jest świadom tego, że o byciu jestestw należy mówić w sposób nie redukujący ich ani do sfery narzędzi, ani do sfery teoretycznie ujmowanych obiektów. „Świat jestestwa uwalnia [*gibt frei*] byt, który nie tylko różni się od narzędzi [*Zeug*] i od rzeczy w ogóle, lecz sam zgodnie ze swym sposobem bycia, jest jako jestestwo - na sposób *bycia-w-świecie* - «w» świecie, w którym zarazem wewnątrzświatowo spotyka. Ów byt nie jest ani *obecny*[11], ani *dostępny* [*zuhanden*], lecz jest *tak, jak* samo uwalniające [*freigebende*] jestestwo - jest *także* i *wespół tu-i-teraz* [*est ist auch und mit da*]" [S. Z. 118/168].

Zgodnie z logiką Heideggerowskiej ontologii fundamentalnej rzeczy napotykane są przez jestestwo „najpierw" i przede wszystkim jako „dostępne",

[8] O tym oczywistym z perspektywy ontologii fundamentalnej, choć nieraz zapoznawanym, egzystencjalno-ontologicznym sensie Heideggerowskiej kategorii „rozumienia" przypomina jego uczeń: „«Rozumienie», które Heidegger opisywał jako podstawową tendencję przytomności, nie jest «aktem» subiektywności, ale sposobem bycia" (H-G. Gadamer: *Filozoficzne podstawy dwudziestego wieku,* przeł. M.Łukasiewicz, w: tegoż: *Rozum, słowo, dzieje.* Warszawa 2000, s. 83).

[9] W przekładzie B. Barana, jako *wspólne bycie.*

[10] Trudno ponad wszelką wątpliwość stwierdzić, czy Heidegger posługuje się tymi terminami w pełni konsekwentnie i czy zachowują one dostateczną przejrzystość we wszystkich miejscach tekstu; np. w innym miejscu: „Współbycie jest określnikiem każdorazowo własnego jestestwa" [S. Z., 121/172],

[11] „Bycie obecnym" czy „występowanie" [*Vorhandenheit*] jest - przypomnijmy - „sposobem bycia bytu bytującego inaczej niż na miarę jestestwa" [S. Z., 115/164],

„pasujące do ręki" [*zuhandene*], czyli uposażone funkcjonalnością (lub jej pozbawione), a dopiero „później" można o nich powiedzieć, że w świecie występują czy są w nim obecne [*vorhandene*], że dostrzegamy w nich to, co daje się traktować i badać w sposób teoretyczno-przedmiotowy. Tu perspektywa intencjonalna (jakkolwiek niwelująca tradycyjny, akceptowany również przez fenomenologię, podział na sferę „przedmiotowego" i „podmiotowego") odsłania jestestwo o tyle, o ile jest ono zaangażowane w proces spotykania, o ile jest jestestwem „spotykającym" [*begegnende*][12]; nie jest to jednak „dialogiczne" spotykanie osoby przez osobę, Ty przez Ja lub odwrotnie, gdyż owo „spotykanie" jest raczej „napotykaniem" w obrębie świata tego, w czym jestestwo rozpoznaje jakąś „rzecz-do-czegoś". Owo napotykanie, nigdy nie pozbawione kontekstu międzyosobowego, jest zawsze współnapotykaniem, czynnością jestestw „spotykających się" ze względu na jakąś rzecz. Jednak to spotykanie nie jest znanym filozofii dialogu „spotykaniem się" *w świecie osób*, przebiega raczej *w świecie rzeczy;* nie „inny", lecz raczej to, co znane, „poręczne" składa się na *współświat* [*Mitwelt*], który wszystkim jestestwom wyznacza ich *bycie-w-świecie.* Spotkanie nie stanowi tu aktu wolnej osoby, która świadomie i celowo wchodziłaby w jedyne w swym rodzaju relacje, pozwalające uchwycić sens ludzkiego „kto" - przeciwnie, na plan pierwszy wysuwa się kontekst utensyliów: „W sposobie bycia tego, co dostępne [*Zuhandenen*], tj. w jego sytuacyjnym powiązaniu [*Bewandtnis*] leży jego istotowe odniesienie do możliwych użytkowników, na których «miarę ma to być skrojone». W zastosowanym materiale w równym stopniu spotyka producent łub dostawca, jak ten, kto dobrze lub źle obsługuje" [S. Z. 117/168]. Ci, którzy są przez jestestwo rozpoznawani w środowiskowym kontekście jako spotykający, nie są przez nie „myślowo dołączani" do rzeczy, które byłyby już „wcześniej" obecne w świecie.

A zatem spotykanie innych jestestw albo, upraszczając, ludzi - jest zawsze „współspotykaniem" umożliwionym i zapośredniczonym przez świat ludzkich wytworów[13]. Rzecz poddawana obróbce w trakcie tworzenia, użytkowania, gospodarowania nią - słowem, w trakcie „rozumiejącego" odnoszenia się do niej - odsyła do użytkownika, producenta, konkurenta, kooperanta, dostawcy. Nie znaczy to, by u Heideggera sposób bycia jestestw pozwalał się zredukować do sposobu bycia narzędzi (które są *dostępne* [*zuhandene*], dosłownie: „do ręki") lub obiektów przyrody (które *występują* w świecie); a jed-

[12] „Inny spotyka w swoim współbytowaniu w świecie" [S. Z., 120/171].

[13] Warte prześledzenia byłaby filiacje między tą koncepcją a poglądami A. Nowickiego, który pisze: „Przeciwko egzystencjalizmowi, który za punkt wyjścia bierze «istotę» człowieka, inkontrologia bada, w jaki sposób owa istota jest tworzona i modyfikowana przez kolejne spotkania. Przeciwko egzystencjalizmowi, sądzącemu, że jednostkowe istnienie jest czymś pierwotnym i konkretnym, inkontrologia wykazuje wtórny i abstrakcyjny charakter jednostkowej egzystencji [...] (A. Nowicki: *Zadania i metody inkontrologii,* w: tegoż: *Spotkania w rzeczach.* Warszawa 1991, s. 126-127).

nak wymiary sensu utensyliów odsłaniają w sposób „właściwy" wymiar bycia człowiekiem.

Trudno przeoczyć wyraźne w Heideggerowskiej „analityce *Dasein"* podporządkowanie Innego projektom podejmowanym (lub pomijanym) przez jestestwo[14]. Relacja z Innym nie jest bezpośrednia, lecz zapośredniczona przez świat, w którym Inny jest współużytkownikiem narzędzi bądź ich twórcą. Polemikę z takim odczytaniem egzystencji człowieka, polegającym na wskazaniu rozpoznawanych przez jestestwo charakterów jego bycia w świecie, podjęła - choć nie zawsze *eksplicite* - myśl dialogiczna. Nie sposób tutaj, choćby tylko sygnalnie, zrekapitulować jej propozycje, warto jednak zwrócić uwagę na dwóch autorów, dla których Heideggerowskie myślenie o człowieku stanowiło cenną inspirację do dyskusji. Zarówno bowiem Martin Buber, ze swą charakterystycznym dla dwudziestowiecznej dialogiki przyczynkiem do filozoficznej antropologii, jak i Ludwig Binswanger, pragnący w swym monumentalnym, choć trudnym w odbiorze dziele[15] zmierzyć się (niekoniecznie krytycznie) z wczesną myślą Heideggera - wydają się zasługiwać na odnotowanie.

Kochające *bycie-z-sobą.* U Heideggera - na co słusznie zwrócił uwagę Binswanger - wiodącą dla uwypuklenia ludzkiego *bycia-w-świecie* jest perspektywa „bycia bytu spotykającego w środowisku"[16]. Pozwala to postawić problem homogeniczności różnych typów relacji, w jakie wchodzi jestestwo. Czymś innym jest przecież - wiedział o tym Heidegger - relacja z innym jestestwem, czymś innym zaś z „narzędziem", przy którym inne jestestwo wprawdzie też się pojawia, ale niejako „w tle", w kontekście funkcjonalności jakiejś rzeczy-do [*Zeug*], których „uniwersum" będzie wyznaczało jestestwu przestrzeń sensu jego *bycia-w-świecie.* Jak wiadomo, jestestwo spotyka w świecie, a właściwie w środowisku[17], w troszczącym się rozglądaniu się wokół siebie [*besorgende Umsicht*].

Czy zatem „spotkanie" z drugim człowiekiem również jest możliwe dzięki poręczności narzędzia, na której oba jestestwa się współrozumieją? Czy

[14] Zwrócił na to uwagę (jak też na podobieństwo między tą koncepcją a teorią konstytucji Husserla) M. Theunissen w znanej książce: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegewart.* Berlin-New York 1977 (zweite Auflage), s. 163-172.

[15] L. Binswanger *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins.* München-Basel 1962 [dalej: *G.* E.J.

[16] Tamże, s. 60.

[17] Trudno bez komentarza operować terminami świat [*Welt*] i środowisko [*Umwelt*], skoro dla Bubera ich znaczenie jest na tyle rozbieżne, iż na ich konfrontacji zbudował swoją dualistyczną koncepcję rzeczywistości, opartą na dwojakiej postawie człowieka, który może „otworzyć" ją słowem Ja-Ty lub słowem Ja-To. Pierwsze słowo umożliwia wejście w relację i pozwala dostrzec miejsce człowieka w świecie; drugie - przesądza o zajęciu przez człowieka postawy intencjonalno-uprzedmiotawiającej, która kieruje się nie tyle ku światu (jako całości), ile ku środowisku. Tymczasem u Heideggera *Um-welt,* to „świat-do" - i to w znaczeniu dwojakim: „do czegoś", ale też „do-okólny", „wokół-świat".

z Heideggerowskiego „wespół" [„*mit*"], obecnego w *Mitsein* [„współbyciu"] lub w *Mitdasein* [„współjestestwie"] daje się wyprowadzić to, które zawarte jest w *Miteinandersein*, a któremu Binswanger - w zgodzie z duchem myślenia dialogicznego - chce przypisać sens autonomicznego i źródłowego dla ludzkiej egzystencji „bycia-z-sobą"? Czy bycie z drugim człowiekiem staje się rzeczywiste za sprawą zapośredniczenia kontekstem utensyliów, mającego w zamierzeniu Heideggera pogodzić zwaśnione z sobą tradycje filozoficzne?[18]. Czy Heideggerowskie *bycie-w-świecie* udzielające bytowi nowej przestrzeni (auto)eksplikacji nie zasłania swym użytkowo-poręcznym uposażeniem prawdziwej swoistości, wyrażającej się nie tyle w charakterach *bycia-ludzkiego*, ile w fenomenie *bycia-człowiekiem?*[19]. Takie pytania muszą towarzyszyć lekturze książki Heideggera.

Binswanger uważa, iż u Heideggera *bycie-w-świecie* jest czymś innym, niż bycie zwierzęcia w środowisku [*Umwelt*],[20] którym interesowała się dwudziestowieczna biologia[21]. Tym bardziej jest ono inne niż u dialogików, którzy z jednej strony (jak Buber) zwracali uwagę na „całość" świata, będącego czymś innym niż suma partykularnych nisz środowiskowych, z drugiej zaś zakładali, że człowiek nie jest - jak u Heideggera - „już od razu w-świecie", „przy rzeczach" itd. A jednak skoro ontologia fundamentalna ma, co zakłada jej twórca, odsłonić wszelkie charaktery bycia, to - można by przy-

[18] Na teoriopoznawczy aspekt uwikłania myśli nowożytnej, nieobcy i paralelny wobec Heideggerowskiego dążeniu do „uporządkowania" ontologii, zwraca uwagę Cullberg: „[...] Empiryzm i pozytywizm potrafią jedynie obejść trudności, które zrodziły się z likwidacji idealistycznej ontologii. Gdyby zdać sobie z tego sprawę, to wydaje się, że są tylko dwie możliwości ontologicznego przezwyciężenia subiektywizmu. Można albo, wychodząc od stosunku podmiot-przedmiot, metodycznie zrezygnować ze strony podmiotowej, wziąć w nawias Ja, by skoncentrować swoją uwagę na apriorycznej istotowej konieczności [*Wesensnotwendigkeit*] obiektywnej rzeczywistości To rozwiązanie wybrała szkoła fenomenologiczna (wgląd w istotę) [(*Wesensschau*)]. Albo można abstrakcyjną monistyczną myśl-Ja przezwyciężyć tym, że Ja traktuje się jako apriorycznie umieszczone w konkretnym wzajemnym związku, jako życie wspólnotowe, jako relacja Ja - Ty" (J. Cullberg: *Das Du und die Wirklichkeit. Zum ontologischen Hintergrund der Gemeinschaftskategorie.* Uppsala 1933, s. 17; cyt. za: M. Szulakiewicz: *Między samotnością a dialogiem.* Rzeszów 1992, s. 51-52 [tłum. W. G.]).

[19] Na rozróżnienie między „bytem ludzkim" a „byciem ludzkim" - mające jednak sens inny niż ujawniony Heideggerowską „różnicą ontologiczną", zwracali uwagę nie tylko Sartre i Marcel; czyniono to wielokrotnie i z różnych stanowisk. Szczególnie bliskie jest owo rozróżnienie tradycji dialogicznej, by przywołać kontradykcję: *human being* i *being human* u A. J. Heschela (tegoż: *Who Is Man?* Stanford 1965; por. W. Szczerbiński: *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka.* Lublin 2000).

[20] Można zauważyć podobieństwo między koncepcją środowiska („świata") Heideggera i Herdera, który zakładał, że człowiek dzięki wąskiej specjalizacji zmysłów zmuszony jest do stopniowego poszerzania obszaru swego środowiska, które z czasem obejmuje cały świat [J. G. Herder: *Rozprawa o pochodzeniu języka,* przeł. B. Płaczkowska, w: tegoż: *Wybór pism,* oprac. T. Namowicz. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1987, s. 78, *passim*]. Nie znaczy to jednak, by „całość" świata Heideggerowskiego jestestwa była tożsama z tą, o której mówi Buber, gdyż ostatnia nie jest funkcją „rozumienia się" czy rozeznawania w użytkowych walorach rzeczywistości, lecz jest całością daną „od razu" w relacji ze światem osób.

[21] Por. L. Binswanger: *G. E.*, s. 61.

puszczać - jest propozycją „pojemniejszą" niż owa wyznaczana myśleniem dialogicznym, a nawet to ostatnie powinno dać się z niej wyprowadzić.

Na uwagę zasługuje dość prosty klucz interpretacyjny stosowany przez L. Binswangera przy lekturze *Sein und Zeit*[22]. Wydaje się, że szwajcarski dialogik w swych próbach zrekapitulowania konsekwencji Heideggerowskiego namysłu nad człowiekiem (występującym oczywiście nie *explicite* lecz w fenomenie" jestestwa), stawia na rozróżnienie, a nawet przeciwstawienie sobie, trzech wymienionych Heideggerowskich terminów. Odróżnia zatem, z jednej strony *współbycie* i *współjestestwo*, a z drugiej *bycie-z-sobą*, przy czym to ostatnie nazywa „miłującym byciem-z-sobą" [*liebende Miteinandersein*]. Z lektury Heideggera pragnie wyprowadzić „dialogiczne" konsekwencje: jeśli bowiem jestestwo jest „od razu przy rzeczach", bytach wewnątrzświatowych, to przede wszystkim musi być „od razu przy innych ludziach", a także „z nimi". Dostrzega, że w Heideggerowskim ontologiczno-egzystencjalnym (jednoznacznie odróżnionym od ontyczno-egzystencyjnego) wymiarze eksplikacji charakterów bycia jestestwa, przebiegającego przy bycie *światowym* [G. *E.*, 62][23] brakuje miejsca dla *świata-My* [*Wirwelt*], a zatem dla świata otwieranego przez „Ja i Ty miłości". Dlatego też stawia sobie zadanie: „*nasze* wysiłki muszą być nakierowane właśnie na to, by ten «świat» miłującego bycia-z-sobą ostro przeciwstawić światu publicznemu, ale również własnemu światu" [tamże]. Oczywiście, w zgodzie z terminologicznym postulatem Heideggera [5. Z. 64-65/91-92], nie będzie to ani byt *występujący* w obrębie świata, ani jego bycie, bądź bycie przynależne którejkolwiek z enklaw przedmiotowo-problematyzującego rozpoznawania obiektów.

Binswanger, czytając Heideggera zauważa, że „W przeciwieństwie do *współbycia*, będącego egzystencjalną strukturą [*Konstituens*] *bycia-w-świecie*, *współbytowanie* okazuje się «własnym sposobem bycia [*Seinsart*] bytu spotykającego wewnątrzświatowo»" [*G. E.* 68]. I kontynuując ten wątek pyta za Heideggerem: „Skoro zatem własne jestestwo, tak jak współjestestwo Innych, zrazu i zwykle spotyka z środowiskowo *wytroszczonego*[24] [*umwelt-*

[22] L. Binswanger G. *E.* (zwłaszcza rozdz. *In-der Welt-sein als Besorgen*, s. 60-68).

[23] „Przymiotnik *światowy* oznacza, stosownie do ontologiczno-egzystencjalnego pojęcia światowości, sposób bycia jestestwa, lecz nie taki, w jakim występują «w» świecie byty. Ten ostatni Heidegger zwie należącym do świata albo *wewnątrzświatowym* [...]" [G. *E.*, s. 62].

[24] Upowszechniony w literaturze przedmiotu zwrot „zatroskany świat", wydaje się tu chybiony, gdyż to nie świat „troszczy się", lecz jestestwo, a zatem świat stanowi „rezultat" jego troszczenia się. Słowo „wytłuszczony" wskazuje na troskę analogicznie, jak słowo np. „wypracowany" na pracę itd. Jest tu pewne uproszczenie, bo nie da się jestestwa od świata zdystansować w sposób analogiczny do dawnego dystansu między podmiotem a przedmiotem. Warto dodać, że Heidegger odróżnia „troszczenie się" ontologii fundamentalnej od ontycznych i obciążonych sensem psychologicznym form „troskania się" czy „obawiania się", w których „«Troskanie się» [„*Besorgen*"] znaczy tyle, co obawianie się o coś" [S. *Z.* 57/80], Dziwić może natomiast to, że Heidegger słabo uzasadnia swój zwyczaj obfitego korzystania z terminów o zabarwieniu pozaontologicznym, poprzestając na tym, że pełnić mają nową ontologiczną funkcję.

lieh besorgten) współświata, a zatem jestestwo angażując się w wytroszczony świat [*im Auf gehen in der besorgten Welt*], tzn. zarazem we współbyciu z Innym, nie jest samym sobą, to wyłania się problem, kto właściwie przejął bycie jako powszednie «bycie-z-sobą». Odpowiedź na to pytanie brzmiała: (niewłaściwe) siebie-się [*Man-selbst*][25], *jako* przeciwieństwo właściwej, tj. samodzielnie uchwyconej jaźni *[Selbst]"* [G. *E.* 68]. Już tu ujawnia się niestosowność stawiania Heideggerowi pytań o „dialogiczną" istotę jestestwa, które paradoksalnie, traci ją tym bardziej, im bliższa jest wspólnocie z drugim.

Oczywiście u Heideggera zarówno *jestestwo* [*Dasein*], jak i *współjestestwo* [*Mitdasein*] wykazują dwa różne *modi* bycia - stosownie do ich *bycia-w-świecie* oraz do ich *bycia-napotkanym.* A zatem *jestestwo,* jak i *współjestestwo,* będąc-w-świecie egzystują, a poprzez rozumienie projektują swoje *bycie-w-świecie* na możliwości, ale jednocześnie mogą być - podobnie jak inne „byty" - (rozumiejąco) napotkane. Heidegger zakłada wprawdzie *bycie-z-drugim,* jako niezbywalną jestestwu ontologiczną strukturę bycia, ale jak zauważa również E. Levinas - bliski kontestującej projekt Heideggera opcji dialogicznej - struktura ta ma charakter bezosobowy oraz dotyczy „samotnego" jestestwa, dla którego nawet rozumienie śmierci wynika nie tyle z „utraty drugiego", ile z nicości[26].

Oto jak Binswanger komentuje bezpośredniość i filozoficzno-dialogiczną nośność relacji, o której przed wiekiem pisał Feuerbach, a której wyprowadzenie z planu Heideggerowskiej ontologii byłoby niewykonalne: „W «pozostawaniu-sto*jąc»* [«*stehen-bleiben*»] przy podanwww-sobie-siebie-nawzajem [*Sich-einander-hinhalten*] i *trzymaniu*-się-siebie-nawzajem [Sich-an-einander-*halten*] uzyskuje swój wyraz szczególny wymiar prawdziwej *naszośd* [*Wirhaftigkeit*], która tkwi niejako pośrodku między «bezzastrzeżeniowym» [*«rückhaltloser»*] («niepodzielnym» i bezgranicznym) umieszczeniem a czysto naszym zetknięciem («sympatetycznym kontaktem»)"[27]. I jakkolwiek hermetyczność metafor i neologizmów niewiele ustępuje stylowi Heideggera, to jednak wyrażona tu myśl wydaje się czytelna: język mający oddać rzeczywistość międzyludzkiego współbycia, rzeczywistość ,fundamentalną", choć zawsze najpierw stającą się w relacyjnej transcendencji - właściwej nie tyle **byciu,** ile ludzkiej **osobie** - nie może pomijać relacji międzyosobowej, całkiem różnej od tych wszystkich relacji, które próbują zawłaszczyć ludzkie bycie wpisując je w plan totalnej, wszechobejmującej ontologii.

[25] Mowa tu o jaźni bezosobowej. Binswanger stwierdza, że klasyczną, choć zapewne wychodzącą poza Heideggera, koncepcję owego *siebie-się,* można odnaleźć już we *Fragmentach dziennika intymnego* autorstwa dziewiętnastowiecznego filozofa i poety H. F. Amiela [*G.E.* 68],

[26] E. Levinas: *Czas i to, co inne,* przeł. J. Migasiński. Warszawa 1999, s. 20-21.

[27] [*G.E.*, s. 223-224],

Problem człowieka. Prawie jednocześnie co Binswanger, dyskusję z Heideggerem podjął Buber[28]. Zauważył, że u Heideggera pojęcie jestestwa nie jest równoznaczne z pojęciem człowieka, lecz tylko mu równoważne, gdyż ontologia fundamentalna „ma do czynienia nie z człowiekiem konkretnym, różnorodnym i traktowanym całościowo, lecz jedynie z jestestwem samym w sobie, które się w nim manifestuje"[29]. Buber poddaje próbie człowieka z ontologii fundamentalnej, przynależnego jej w sposób trwały, ale i drugorzędny. Drugorzędny, bo jak wiemy centralnym obiektem namysłu Heideggera jest byt; trwały, bo jestestwo jest jego jedynym „świadkiem". Będąc „byciem-tu-i-teraz" *[Dasein]* jestestwo stanowi, jak pamiętamy, bezprecedensowy fenomen „przytomnego" zwracania się ku poszczególnym komponentom składającym się na sens jego *bycia-w-świecie*: wciąż fluktuującym, rozpoznawanym w obrębie „ograniczających" je horyzontów i wielorako z sobą powiązanym. Analiza sposobów takiego bycia jestestwa jest aktualna w przypadku każdego człowieka, lecz dzieje się to niejako na marginesie głównej intencji Heideggera, która jest przecież nie antropologiczna, lecz ontologiczna. Wizja człowieka, choć wtórna względem zasadniczego obszaru filozoficznej refleksji, stanowi jednak propozycję na tyle jednoznaczną, by można było - jak czyni to Buber - podjąć z nią dyskusję; jest to możliwe tym bardziej, że przyznanie przez Heideggera pierwszeństwa ontologii wobec antropologii implikuje wyraźne, ujawniane przez Bubera konsekwencje. Założywszy bowiem, że „bez prawdy spotkania wszystkie obrazy są grą i kłamstwem"[30], abstrakcyjnemu, „bezimiennemu" człowiekowi Heideggera Buber przeciwstawi człowieka „zawołanego po imieniu" (najpierw jako „Ty"): powołanego do rzeczywistości spotkania i w nim uczestniczącego. Dla Bubera Heideggerowskie „bycie właściwe" jestestwa (a tym bardziej „bycie upadające") „nie jest człowiekiem, który rzeczywiście żyje z ludźmi, lecz człowiekiem, który rzeczywiście współżyć już z ludźmi nie może, który rzeczywiste życie zna już tylko z obcowania z samym sobą"[31]. Jeśli zatem u Heideggera człowiek jest w świecie nie tylko przy rzeczach, o które się troszczy poprzez ich użytkowanie, lecz także sytuuje się wobec innych jestestw, czyli bytów, które jak on troszczą się o swoje bytowanie, to czy źródłowy dostęp do tego „ludzkiego" świata prowadzi przez użytkowe „rozumienie się" na nim, czy może raczej przez nieredukowalny do żadnej wiedzy wymiar osoby jako uczestnika dialogu?

[28] Polemikę tę znajdziemy m. in. w tekstach: *Problem człowieka* (1943 r. wyd. hebr.) i *Zaćmienie Boga* (1952 r. wyd. ang.). Książka Binswangera po raz pierwszy ukazała się w 1942 r.

[29] M. Buber: *Problem człowieka* [dalej: *P.* C.], przeł. J. Doktór. Warszawa 1993, s. 50.

[30] M. Buber: *Zaćmienie Boga,* przeł. P. Lisicki. Warszawa 1994, s. 20.

[31] M. Buber: *Problem człowieka,* wyd. cyt, s. 55.

Nie wszystkie zgłaszane przez Bubera krytyczne uwagi dają się utrzymać, jak choćby imputowanie Heideggerowi rozdzielenia człowieka jako jestestwa, które rozumie się na swym byciu w perspektywie śmierci, od człowieka, który przecież już w momencie narodzin wpisuje się w proces umierania. Taka wykładnia ontologii fundamentalnej wydaje się nieporozumieniem. Inne zarzuty Bubera są celniejsze, zwłaszcza, że wskazują na niewspółmierność „ontologicznego" i „dialogicznego" dyskursu o człowieku - ich intencją jest pytanie o to, który z dyskursów jest bardziej adekwatny dla rozważanej problematyki. A zatem Heidegger „z rzeczywistości ludzkiego życia wydobywa kategorie[32], których geneza i zakres obowiązywania wywodzi się ze stosunku pojedynczego człowieka do tego, czym sam nie jest, i odnosi je do «jestestwa» w węższym sensie, czyli do stosunku człowieka do własnego bycia". Mowa tu o „niedialogicznych" egzystencjałach służących Heideggerowi do wyrażenia charakterów jestestwa; Buber uważa, iż takie próby uchwycenia sensów bycia jestestwa pomijają to, co dla człowieka swoiste: co konstytuuje zapośredniczenie międzyosobowe, co wreszcie każe zerwać z utrwaloną w myśli nowożytnej (również u Heideggera) „ipsologią" oraz upatrywaniem w ludzkim, "ja" korelatu tego, co przedmiotowe i jako takie nie-ludzkie.

Powyższa krytyka filozoficznej koncepcji człowieka, wyłaniającej się z ontologii fundamentalnej i znamiennej dla „wczesnego" Heideggera, ale zachowującej swą aktualność również po „zwrocie", wydaje się interesująca przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, prowokuje refleksję o możliwość dyskusji między dwiema tak różnymi filozofiami (ontologia fundamentalna *versus* dialogika); po drugie, daje wyraz dwóm filozoficznym etosom podejmowania kluczowej dla filozofii problematyki, wciąż powracającej i wciąż nie dość rozpoznanej[33]. „Gdzie" zatem szukać człowieka Heideggerowskiej ontologii?

U Heideggera „w" zawierające się w podstawowym egzystencjale *ciu-w-świecie*[34] nie wskazuje na usytuowanie jestestwa w przestrzeni, lecz na jego trwanie „przy", „u", „wobec" elementów konstytuujących bycie bytów będących wewnątrzświatowo. U Heideggera „być", to: „być przy...",

[32] Słowo „kategoria" jest tu użyte przez Bubera w znaczeniu potocznym, gdyż u Heideggera do bytu o charakterze jestestwa odnoszą się nie „kategorie", lecz „egzystencjały".

[33] Współczesna antropologia filozoficzna, kojarzona zwłaszcza z „klasycznymi" pracami M. Schelera, H. Plessnera i A. Gehlena poszukiwała nowej metody dla podjęcia ponadczasowego „problemu człowieka". W stwierdzeniu Gehlena, że człowiek to „istota ułomna" zdają się pobrzmiewać echa wypowiedzi J. G. Herdera (o człowieku, jako „inwalidzie swoich wyższych sił") i Nietzschego (o człowieku, jako „chorym zwierzęciu"), zaś Plessner, twierdząc w autobiograficznym szkicu z 1982 r., że pytanie: „Kim jest człowiek?" w sposób trwały towarzyszy jego życiu i jego filozoficznemu myśleniu, ma świadomość podjęcia wyzwania Karnowskiego, choć nie koniecznie w Kantowskiej perspektywie.

[34] *Bycie-w-świecie* jest w ontologii fundamentalnej Jstotowym ukonstytuowaniem bycia jestestwa" (M. Heidegger *Bycie i czas* [54/77]).

„przebywać u...", „zamieszkiwać obok...", „być obeznanym z...". Już te wyrażenia niosą z sobą komponent użytkowego obchodzenia się jestestwa z ontologicznymi kontekstami sensu, jakie zastaje i jakie (współ)konstytuuje.

Jestestwo , jest w" ze względu na strukturę związku odniesień [*Verweisungszusammenhang*] wiążącą je w sposób utylitarny, „poręczny" z napotykanym „w świecie" bytem. Rozumienie się na/w takim świecie *jestestwo* zawdzięcza „nastrojeniom" pozwalającym rozpoznać w świecie „rzeczy funkcjonalne". Dzieje się to zgodnie z dialektyką pytań-orzeczeń - „po co?", „do czego?" [*wozu?*], „po to", „do tego, by" [*um zu*] - ujawniających jestestwu bycie wszelkiego bytu. Jestestwo będąc „już od razu" w świecie wykłada swoje istnienie jako „bycie z", jednak różnica między ontologicznym ujęciem Heideggera a dialogiczną propozycją Bubera polega na rozumieniu owego „z" [„*mit*"], a mianowicie: czy wskazuje ono na relację z rzeczą, czy z osobą? A skoro pytamy tu o to, która z relacji (które „bycie z") jest dla *jestestwa* podstawowa - pierwotna, fundamentalna, „źródłowa" - to warto rozpoznać ich zakres. Możliwe są bowiem, i zapewne zgodne z intencjami Heideggera, interpretacje przyznające „byciu-z" jestestwa wymiar uniwersalny, łączący kontekst rzeczowy i osobowy, albo traktujące ten ostatni jako swoistą enklawę wewnątrz pierwszego[35]. Ontologia fundamentalna, dokonująca przeglądu „powszedniego bycia jestestwa" w całym spektrum ontologicznej ważności, nie pomija sfery międzyludzkiej, „bycia-z" dokonującego się pomiędzy osobami. Pojawia się tu jednak problem zasadności dokonanej przez Heideggera subsumcji owego obszaru, włączenia go do ontologii fundamentalnej, która poszczególne modi „bycia-z" traktuje w sposób formalnie homogeniczny.

Bycie „zagadniętym". Wydaje się, że główna rozbieżność w diagnozowaniu przez Bubera i Heideggera genezy wszelkich form bycia w relacji z inną osobą wynika z sięgania do dialogicznie rozumianego międzyosobowego horyzontu (Buber) lub poza niego (Heidegger). U Heideggera wszelkie rozumienie wymaga zapośredniczenia rozumieniem przez bycie innych *jestestw* - zarówno w modi bycia niewłaściwego, jak i bycia właściwego przebiegającego pod znakiem „zdecydowania na bycie sobą". Nie znaczy to jednak, by Heidegger zakładał, iż rzeczywiste Ty drugiego człowieka stanowi warunek własnego (właściwego) Ja jestestwa; warunkiem tym jest raczej bycie *przy* drugim: przy tym, o którego jestestwo troszczy się w sposób formalnie analogiczny do tego, w jaki troszczy się o wszystkie inne obiekty, przy których jest. Miernikiem autentyczności tego *bycia-przy* nie jest Ty

[35] Próbując odeprzeć zarzuty Levinasa, skierowane pod adresem Heideggera, T. de Boer utrzymuje, że „Heideggerowskie rozumienie bycia można zinterpretować tak szeroko, że będzie w nim zawarte także wezwanie" (T. de Boer: *Judaism and Hellenism in the Philosophy of Levinas and Heidegger*. „Archivio diFilosofia" 1985, s. 205; cyt. za: T. Gadacz: *Bycie i Dobro. Levinas-Heidegger,* w: *Levinas i inni,* red. T. Gadacz i J. Migasiński. Warszawa 2002, s. 87).

drugiej osoby, lecz *zdecydowanie* jestestwa. *Zdecydowanie* [*Entschlossenheit*] jestestwa można uznać za szczególny modus *otwartości* [*Erschlossenheit*], taki mianowicie, w którym jestestwo wybiera bycie sobą[36]. „Zdecydowanie właśnie - Buber cytuje Heideggera - doprowadza siebie do bycia każdorazowo doglądającego tego, co jest pod ręką, i wtrąca siebie w troszczące się współbycie z innymi" [P. *C.* 56][37]. Kierunek tego procesu nie budzi wątpliwości: współbycie z innymi jest konsekwencją zdecydowania i bycia przy tym, co poręczne. Już ta myśl musiała wywołać sprzeciw Bubera, dla którego „troszczenie się" o rzeczy - a zwłaszcza o drugiego człowieka - jest, po pierwsze, konsekwencją dialogicznego „zagadnięcia", jakie wydarza się istocie ludzkiej, i które czyni tę istotę gotową do rozumienia rzeczywistości osób oraz świata rzeczy, po drugie, przebiega ono w warunkach wzajemnego zwracania się do siebie, a więc nie może tu być mowy o żadnej „intencjonalności", nawet tak rudymentarnej, jak to ma miejsce u Heideggera. Buber wątpi też, by troska jako taka mogła być dla jestestwa relacją istotową, bowiem „nie ustanawia bezpośrednio związku między istotą jednego człowieka a istotą drugiego [...]" [P. *C.* 56][38]. Fenomen troski nie jest, jak zakłada Buber konsekwencją podjęcia przez jestestwo współtroski o byty poręczne, wynika natomiast, czego Heidegger nie dostrzega, „z istotnych, bezpośrednich, całościowych stosunków między człowiekiem a człowiekiem" [tamże]. Troszczenie się (zabieganie o coś), o którym mówi Heidegger, jest wedle Bubera czymś ubocznym w stosunku do istotowej relacji, w której ludzkie osoby stają wobec siebie jako Ja i Ty. W tym orzeczeniu Buber abstrahuje od zakresu pytania o bycie jestestwa, o to mianowicie, czy pytamy o jego genezę, czy o funkcjonowanie, o „bycie-w-świecie", którym interesuje się analityka jestestwa. Dla Bubera ważne jest zarówno to, że człowiek może być istotą „zdecydowaną" pod warunkiem, że wcześniej zaistniał jako istota „zagadnięta" (bynajmniej nie własną troską bądź zdecydowaniem), jak i to, że troszczenie się o drugiego, czy „zadawanie się" z nim nie musi przynosić otwarcia się Ja na Ty. „W *samej tylko* trosce [...] nie otwiera on przed drugim siebie, lecz udziela mu swojej pomocy; nie oczekuje on też żadnej rzeczywistej wzajemności, a nawet pewnie jej sobie nie życzy" [P. *C.* 57]. Takiej sytuacji Buber przeciwstawia uobecnianie drugiego człowieka. Uczestnicy

[36] Por. M. Heidegger: *Bycie i czas*, przypis tłumacza na s. 379.

[37] W tłumaczeniu B. Barana to zdanie brzmi: ,/decydowanie sprowadza Siebie właśnie w aktualne zatroskane bycie przy tym, co poręczne, i popycha je w troskliwe współbycie z innymi" *(Bycie i czas, s.* 418).

[38] Interpretacja troski bywa u Bubera zawężona do wykładni antropologicznej, podczas gdy Heidegger porusza się w przestrzeni ontologii fundamentalnej, co często deklaratywnie nagłaśnia. Jednak ten zarzut nie dyskwalifikuje krytyki Bubera, a jedynie sytuuje ją w węższej perspektywie. Można uznać jej racje uwzględniając założenie Bubera, iż o egzystencję człowieka powinno się pytać w optyce relacji międzyosobowej.

spotkania są nie tyle „będącymi", stojącymi naprzeciw siebie tak, jak w koncepcjach poznania idealizmu przedmiot (*Gegenstand*) stoi „naprzeciw" podmiotu, lecz uobecniają się sobie nawzajem, trwają jako osoba wobec osoby; ich wzajemne uobecnianie się jest procesem aktualnym, należącym nie do przeszłości, lecz do *teraźniejszości* i dlatego ich bycie przypomina raczej „oczekujące trwanie" bądź *obecność* [*Gegenwart*], aniżeli przedmiotowe istnienie. Takie otwarcie się osoby na drugą osobę, dostrzeżenie w niej nie tyle doświadczanego fenomenu[39], ile spotykanej „noumenalnej" istoty, jakkolwiek nie jest trwałe[40], oznacza jednak rzeczywistą dialogiczną partycypację, leżącą u źródeł bycia osobą oraz uzasadniającą swoistą jakość tego bycia.

Według Bubera, kategorie mające służyć wydobyciu charakterów bycia jestestwa, jako „pozbawione siły i życia" zdolne są otworzyć jedynie sztucznie wypreparowany wycinek ludzkiego życia. Heidegger odsłania tylko poszczególne konteksty ludzkiego *bycia-w-świecie,* ale z tych fragmentów nie sposób złożyć „całości" człowieka, która - co Buber podkreśla z mocą, na równi z innymi dialogistami - ani nie jest sprowadzalna do zbioru elementów, ani nie pozwala na autoeksplikację podjętą przez samo tylko jestestwo, które: „nie przez stosunek do własnej jaźni, lecz przez stosunek do jaźni innego człowieka może stać się całością" [P. *C.* 54]. Niezbędnym i faktycznie spełniającym się warunkiem zaistnienia ludzkiej jaźni jest wedle Bubera dialog - wchodzenie w relacje nie z sobą, lecz z drugim, który jest nie do pomylenia z Ja nie z powodu swoich „właściwości"[41].

Buber zarzuca Heideggerowi, że bycie *zdecydowane* jestestwa, egzystowanie, nie realizuje się istotowo, ponieważ przebiega ze względu na podstawę odnajdywaną w każdorazowym, pojedynczym[42] tu-i-teraz jestestwa; takiemu

[39] „Człowieka, do którego mówię Ty, nie doświadczam. Ale jestem w relacji z nim [...]" (M. Buber *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych,* przeł. J. Doktór. Warszawa 1992, s. 43).

[40] „Każdemu Ty na świecie, zgodnie z jego istotą, jest przeznaczone stawać się rzeczą lub wciąż od nowa zanurzać się w przedmiotowość"; .Pojedyncze Ty, gdy skończy się proces relacji, musi stać się Ono" (M. Buber *Ja i Ty,* s. 48-49,60).

[41] Dyskusja między Buberem a Levinasem wykazała, że ten ostatni błędnie suponował jakoby Ja było u Bubera zapośredniczone relacją quasi intencjonalną. (Por. W. Glinkowski: *Levinas a Buber, czyli problem symetryczności relacji Ja-Ty.* „Edukacja Filozoficzna" 37 (2004), s. 283-295). Levinas wtóruje jednak Buberowi w jego krytyce monologicznego charakteru jestestwa: „Wszystkie analizy *Sein und Zeit* odnoszą się bądź do bezosobowości życia codziennego, bądź do osamotnionego *Dasein"* (E. Levinas: *Czas i to, co inne,* przeł. J. Migasiński. Warszawa 1999, s. 21). Z drugiej strony, Levinas dostrzega, że u Heideggera „inny pojawia się w istotnej sytuacji *Miteinandersein* - współbycia jednego z drugim... Relację opisuje tutaj przedrostek *mit* (z). Tym samym jest to rodzaj łączenia się ramię w ramię wokół jakiejś sprawy [...]". Dodaje, że „nie jest to relacja twarzą w twarz" (Loc. cit.). Trudno orzec, na ile uważnie Levinas czytał Heideggera, ale owo dialogiczne *Miteinandersein* pojawia się w *Sein und Zeit* raczej marginalnie, w przeciwieństwie do niedialogicznych: *Mitsein* i *Mitdasein.*

[42] Nie jest to .Pojedynczy" Kierkegaarda, gdyż tamten, jakkolwiek nie był otwarty na innych, był otwarty na Boga; ten zaś staje się pojedynczy nie dlatego, by wejść w kontakt z Bogiem, lecz po to, by „otworzyć się na siebie" [P. C. 59],

byciu nieznana jest wiara w to, „że w tym byciu ze światem można przełamać bariery siebie [...]" ponieważ Jestestwo [u Heideggera] spełnia się w byciu sobą"[43]. Dla Bubera istota człowieka rodzi się w relacji z inną osobą, zaś jej afirmacja i trwanie w relacji są ściśle ze sobą powiązane. Relacja wymaga rzeczywistej obecności względem innej osoby, u Heideggera tymczasem - jak czyta go Buber - jestestwo stoi wobec samego siebie, co jest równoważne trwaniu wobec nicości, oznacza bowiem sprzeniewierzenie się własnej dialogicznej naturze[44].

Bycie-My. Próbując zrewidować myśl Heideggera wydobywającą podstawowe egzystencjały ludzkiego *bycia-w-świecie* Buber stwierdza: „Człowiek, który jest dla mnie tylko przedmiotem troski, nie jest Ty, jest On lub Ona" [P. *C.* 62]. Skoro jednak ma on szansę stać się Ty, możliwe staje się również My: „Przez My rozumiem połączenie wielu samodzielnych, dorosłych do bycia sobą i odpowiedzialnych za siebie osób, które właśnie owo bycie sobą i odpowiedzialność umożliwia i stanowi jego podstawę. Szczególny charakter My przejawia się w tym, że między jego członkami istnieje lub na jakiś czas powstaje związek istotny, to znaczy że My rządzi ontyczna bezpośredniość, która jest decydującą przesłanką stosunku Ja - Ty. My potencjalnie zawiera w sobie Ty. «My» mogą mówić wyłącznie ci ludzie, którzy zdolni są naprawdę mówić do siebie nawzajem «Ty»" [P. *C.* 62]. Buber podkreśla, że w relację istotową łączącą Ja z Ty lub tworzącą My, zdolny jest wejść tylko ten, kto „stał się sobą" [P. *C.* 63]. Ów stan przywodzi na myśl opisywane przez Heideggera „bycie autentyczne"[45], będące wyrazem zdecydowania się jestestwa na własne bycie, z tą tylko zasadniczą różnicą, że u Bubera egzystencja jest dopiero wówczas „własna" (w znaczeniu „istotna"), gdy określa się ze względu na dialogiczną relację, będącą czymś transcendentnym, autonomicznym i autotelicznym, a nie jedynie stanowiącą sposób *bycia-w-świecie* - jeden z wielu i porównywalny do innych. U Heideggera bycie sobą przebiega stosownie do własnej podstawy sensu bycia; u Bubera jest ono zakorzenione w relacji, która dopiero przez swą realność czyni realnym bycie-Ja oraz bycie-My. Heidegger mówiąc, o *byciu-w-świecie*

[43] "filozofia Heideggera całkowicie pominęła uwagę Feuerbacha, że pojedynczy człowiek nie posiada w sobie istoty człowieka, że istota człowieka zawarta jest w jedności człowieka z człowiekiem" [P. *C.* 58].

[44] „W świecie Heideggera [...] nie ma prawdziwego Ty mówionego przez istotę istocie, Ty mówionego całą swą istotą. Takiego Ty nie mówi się przecież człowiekowi, który wyłącznie przejawia troskę" [P. *C.* 60].

[45] Przypomnijmy ostrzeżenie przed błędną, utrzymaną w optyce Kierkegaardowsko-Jaspersowskiej, wykładnią „bycia autentycznego", o którym Heidegger pisze używając pojęć: „winy", „autentyczności", „wybiegania ku śmierci", i które prowokowały do przypisania im, wbrew intencji Heideggera, wydźwięku moralnego (H.-G. Gadamer: *Filozoficzne podstawy dwudziestego wieku,* przeł. M. Łukasiewicz, w: tegoż: *Rozum, słowo, dzieje.* Warszawa 2000, s. 82).

jestestwa ma zapewne na myśli - podobnie jak Buber - świat rzeczywisty, choć będący „całością" jedynie w tym sensie, w jakim „całością" może być środowisko [*Umwelt*]. Ów świat skłania jestestwo do tego, by przez wkraczanie weń i dystansowanie się od niego odnajdywało w nim sens; jednak Buber, zakładając niezbędność spełniania się relacji we wszystkich obszarach świata (w sferze rzeczy, ludzi, Transcendencji)[46], akcentuje dwojakość i jakościową odrębność postawy, jaką człowiek może wobec świata zajmować stosownie do fundamentalnego słowa, które ku światu wypowiada (słowo *Ja-Ty* lub *Ja-To*). Wizerunek świata, jego sens odczytywany przez człowieka, będzie uzależniony od charakteru słowa, którym człowiek, zagadując świat, wkracza weń - będzie to zatem albo świat intencjonalno-przedmiotowych doświadczeń, albo międzyosobowych relacji.

Buber odwołuje się do Heideggerowskiego „upadania w Się": „owo bezimienne ludzkie wszystko-i-nic, w którym się pogrążyliśmy jest w rzeczywistości jakby negatywnym łonem matki, które musimy opuścić, aby przyjść na świat jako ktoś, kto jest sobą" [P. *C.* 65]. Zarzuca jednak perspektywie Heideggera jednostronność; zakłada, że dla stania się sobą jestestwo winno wiążąc się mocą relacji dialogicznej z Drugim (por. Kierkegaardowski postulat stawiany *Pojedynczemu:* „odtłumić tłum") ustanowić „przeciwieństwo Się, więź, która łączy jednostki i nadaje kształt materii życia społecznego" [P. *C.* 65].

Dostrzegając u Heideggera inspiracje Hölderlinem Buber[47] twierdzi, że tajemnica transcendencji potraktowana została w sposób monologiczny: jestestwo nie wchodzi w relację z nią, a jedynie rozpoznaje Ją we własnym odniesieniu do samego siebie. Nie jest to zatem relacja z osobą, która uobecniając się wobec człowieka wzywa go do odpowiedzi (nie tym jest Heideggerowski „zew sumienia") [*S .Z.*, 267-301/376-423], czy wręcz do tego, „byśmy przełamali bariery bycia sobą i wyruszyli na spotkanie z istotową innością" [P. *C.* 66].

Sam Buber wyraźnie różnicuje relacje podejmowane przez człowieka. Zawsze przebiegają one stosownie do jednego z dwóch możliwych otwarć: dialogicznego Ja-Ty lub intencjonalno-uprzedmiotawiającego Ja-To), a podejmowane są: z ludźmi, rzeczami lub z Transcendencją; Buber nie pomija też stosunku człowieka do samego siebie. Wyróżnia on ponadto trzy właściwe poszczególnym sferom dziedziny ich wyrażania się, są nimi: sztuka (dla sfery rzeczy), miłość (dla sfery ludzi) i religijne objawienie (dla sfery Transcendencji)[48]. Jednak Buber nie sądzi, by odnoszenie się człowieka do

[46] M. Buber: *[P.C.* 64]; tegoż: *Ja i Ty*, s. 41, 103-104.

[47] Ma tu zapewne na myśli późne dzieła Heideggera.

[48] Ta trójaspektowość rzeczywistości ludzkich relacji przypomina koncepcję F. Rosenzweiga mówiącego o potrójnych relacjach między Bogiem, światem i człowiekiem, przebiegających w wymiarze objawienia, stworzenia i zbawienia (por. F. Rosenzweig: *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz. Kraków 1998, szczególnie: T. Gadacz: *Wstęp*, s. 32-36).

samego siebie owocowało jakąś realną niszą sensu. Odniesienie *jestestwa* do własnego *bycia-w-świecie* oznacza bowiem jego zamknięcie się w sobie i odrzeczywistnienie. Związek człowieka z jego byciem powinien mieć natomiast - zakłada Buber - charakter otwarty, uwzględniający pełnię jego odniesień zachodzących w trojakich obszarach ludzkiego zwracania się poza siebie: „Nie można odpowiedzieć na pytanie, czym jest człowiek, rozpatrując jestestwo lub bycie sobą jako takie, lecz tylko rozpatrując istotowy związek osoby ludzkiej z wszelkim byciem i w relacji do wszelkiego bycia" [P. *C.* 67]. Dlatego Buber twierdzi, że Heideggerowskie jestestwo nie reprezentuje rzeczywistego człowieka, lecz tylko pewną warstwę jego duchowości.

Jestestwo wobec innego. Wróćmy jednak do Heideggera. Zwróćmy zwłaszcza uwagę na ontologiczny sens „innych", z którymi, i *wobec* których jestestwo określa swoje bycie. Jestestwo, będąc zawsze „w" świecie, nie jest nigdy ja-wyizolowanym, odseparowanym od innych. Termin „inni" nie określa tych, od których jestestwo się dystansuje, lecz pierwotnie są nimi ci, do których ono samo przynależy i od których się nie odróżnia. Bycie „wespół" i „także" [*„Mit"* und *„Auch"*] [118/169] względem innych oznacza dla jestestwa, że jest takie jak oni, a świat jest zawsze z nimi dzielony: „Świat jestestwa jest współświatem (*Mitwelt*). *Bycie-w* jest *współbyciem* z innymi. Ich wewnątrzświatowe *bycie-przy-sobie-jest-współbytowaniem"* [118].

Można by w pierwszej chwili ulec złudzeniu, że Heidegger mówi coś podobnego do Bubera, gdy stwierdza, że inni nie są spotykani jako „korelaty" naszego ja. Innych spotykamy jako już zastanych w zastanym świecie - jedynym dostępnym jestestwu. A zatem, jak stwierdza Heidegger, nie spotykamy innych wskutek odróżnienia ich od siebie, lecz dzieje się to w sposób przedrefleksyjny, przedaktowy, konscjentywny. Heidegger ma tu jednak na względzie coś całkiem innego: nie to, że „wcześniejsze" od Ja jest Ty, lecz to, że wcześniejszy jest „współświat": „Jestestwo znajduje «samo siebie» najpierw w tym, czym się zajmuje, czego używa, czego oczekuje, czemu zapobiega - najpierw w tym, co dostępne w środowiskowym *wytroszczeniu"* [S. Z. 119/170], A zatem zarówno siebie, jak innych jestestwo nie spotyka „poza kontekstem" (jak chciałby np. Levinas), lecz zawsze „przy pracy", wewnątrz horyzontu utensyliów. Heideggerowski inny „spotyka w swym współbytowaniu [*Mitdasein*] *w* świecie", i nawet wtedy, gdy rozpoznajemy w nim stojącego obok nas, owo „«stanie obok» jest egzystencjalnym sposobem bycia" [120].

Również współbycie, wyjaśnia Heidegger, będąc egzystencjalnym określnikiem *bycia-w-świecie* jestestwa, jest aktualne także wówczas, gdy Inny faktycznie nie występuje i nie jest percypowany, i nawet bycie samotnym jestestwa jest jego współbyciem, stanowi nawet dowód współbycia [120/172],

Bycie samotnym jestestwa daje Heideggerowi okazję, by ukazać różnicę między byciem jestestwa „wśród rzeczy" a byciem „wśród ludzi": „[...] faktycznego bycia samotnym nie znosi to, że pojawi się «obok» mnie drugi egzemplarz człowieka, czy choćby dziesięć takowych". I wnioskuje: „współbycie i faktyczność bycia-z-sobą nie opiera się na współwystępowaniu pewnej liczby «podmiotów»" [S. Z. 121/172].

Nie znaczy to, by Heidegger opowiadał się za uprzedniością bycia wspólnotowego jestestwa względem jego bycia jednostką, przeciwnie: „Właściwa «wspólnota» wyrasta dopiero z właściwego bycia zdecydowania Sobą [...]" gdyż dopiero zdecydowanie - przypomnijmy - „sprowadza Siebie właśnie w aktualne zatroskane bycie przy tym, co poręczne, i popycha je w troskliwe współbycie z innymi" [298/418]. Okazuje się więc, że bycie Innych jest o tyle umożliwione przez jestestwo, o ile to zdobędzie się na bycie zdecydowane na siebie. Trudno o większy kontrast w stosunku do myśli dialogicznej: u Bubera i większości dialogistów bycie Ja - zarówno w swej genezie, jak i w swym znaczeniu - zapośredniczone jest byciem Ty, byciem tego, który po raz pierwszy, w sposób źródłowy i bezprecedensowo prezentujący wypowiedział „Ty", zagadnął słowem-kluczem, które jako jedyne otwiera sens słowa „Ja"; u Heideggera natomiast wymiar wspólnoty uwarunkowany jest „autentycznością" jestestwa, które „samo" słyszy zew sumienia i „samo" może nań odpowiedzieć w sposób właściwy, umożliwiając wspólnotową relację[49].

Heideggerowi, który jakkolwiek programowo unika wszelkich „psychologizujących" wykładni swojego ontologicznego projektu, czasem przydarza się zatrącenie o sferę empiryczno-psychologiczną, i paradoksalnie, właśnie wtedy, wydaje się on bardziej zrozumiały dla czytelnika: O ile *troszczenie się* [*Besorgen*] opisuje sposób, w jaki jestestwo zwraca się ku temu, co dostępne [*Zuhandene*], o tyle w *troskliwości* (*pieczy*) [*Fürsorge*] jestestwo zwraca się ku byciu jestestw innych *[S.Z.* 123/175]. Jednak Heideggerowscy inni, którzy „są tym, czym się zajmują" *[S.Z.* 125/179], nie są *określonymi* innymi - może ich zastąpić każdy, kto jest *tu i teraz*[50].

Podsumowując, o ile można trafnie odczytać myśl Heideggera, jestestwu pozostają dwie możliwości „samookreślania" swego *bycia-w-świecie.* Żadna z nich nie przypomina egzystencji osoby konstytuującej się w i poprzez spotkanie - na czym koncentruje się myśl dialogiczna. A zatem byciem

[49] Rację ma Levinas odczytujący konsekwencje Heideggerowskiego projektu ontologii fundamentalnej: „Orzekając prymat bycia nad bytem, wypowiadamy się już na temat istoty filozofii, przyporządkowując relację z *kimś,* kto jest bytem (relacja etyczna), relacji z *byciem bytu,* które, ponieważ jest bezosobowe, pozwala uchwycić i opanować byt (relacja wiedzy), to znaczy podporządkowuje sprawiedliwość wolności" (E. Levinas: *Całość i nieskończoność,* przeł. M. Kowalska. Warszawa 1998, s. 34; por.: T. Gadacz: *Bycie i Dobro,* op. cit, s. 85).

[50] Podobnie u Bubera, inny zagadnięty słowem *Ja-To* jawi się jako *On* [Es], jest w czasie i przestrzeni, jak „jeden obok drugiego".

jestestwa jest albo *współbytowanie* (gdy spotyka wewnątrzświatowo, czyli tym, co spotyka nie są jestestwa), albo *bycie-z-sobą* (wtedy jednak jego bycie ma charakter upadania, a nie bycia właściwego/własnego). Innymi słowy, perspektywa wyłaniająca się przed jestestwem, ze względu na egzystencjał *współbycia*, to: z jednej strony, *współbytowanie* (przysługujące jestestwu przez swą powszechność i mówiące jedynie o tym, co lub kogo jestestwo *napotyka*, a nie o tym, czym ono lub inny *jest*), a z drugiej, *bycie-z-sobą* (które jednak u Heideggera oznacza nieuchronność bycia niewłaściwego, popadania w sferę *Się*)[51].

Ks. J. Tischner, jeden z pierwszych na gruncie polskim egzegetów i propagatorów myśli Heideggera, tak ją komentował: „«Egzystencjałem» podstawowym jest «troska»; w trosce «człowiekowi» (*Dasein*) chodzi każdorazowo o «własne bycie». Heidegger nie wyodrębnia jako szczególnego «egzystencjału» wychodzenia «człowieka» (*Dasein*) w stronę Boga. Czyni to za niego Rahner. Zarazem modyfikuje on myśl Heideggera: gdy u Heideggera wszystkie «egzystencjały» przynależą *Dasein* niejako na mocy jego istoty, to u Rahnera «egzystencjał nadprzyrodzony» jest darem Chrystusa - darem, który został darowany, ale nie przynależy «naturze» *Dasein.* Także u jego podstaw można uchwycić obecność «troski»: dzięki «nadprzyrodzonemu egzystencjałowi» człowiekowi «w jego byciu» chodzi o «zbawienie wieczne»”[52]. Tischner nie miał tu z pewnością na uwadze próby wyparcia filozoficzno-ontologicznego myślenia o człowieku myśleniem religijno-relacyjnym, chciał jedynie zwrócić uwagę na niewydolność Heideggerowskiej perspektywy, która „spłaszcza” rzeczywistość wchodzenia w relację czyniąc ją jednym ze sposobów *bycia-w-świecie.*

Powtórzmy pytanie zawarte w tytule. Czy ludzka egzystencja nie traci na wiarygodności i nie ulega redukcji do *bycia-w-świecie* - niezależnie od wszechstronności i głębi opisujących je egzystencjałów - gdy sprowadzona zostaje do ontologicznej analityki jestestwa?; czy Heideggerowskie „z” jest w stanie unieść rzeczywistość międzyludzkiego „wespół”, wydarzającego się między osobami i TYLKO W ICH ŚWIECIE? Można przypuszczać, że tak nie jest. Można bowiem wątpić w to, by język ontologii fundamentalnej zdołał wniknąć w głębię ludzkiej *współ-rzeczywistości*, gdyż pytanie o jej „kto?” - mające ujawnić jeden ze sposobów bycia jestestwa [S. Z., 113--114/162] poręczniej daje się formułować w języku dialogistów[53] niż w „ontologicznym” języku *Bycia i czasu.*

[51] To ostatnie, *bycie-z-sobą:* „całkowicie rozmywa własne jestestwo w sposób bycia «innych», i to tak, że odmienność i wyrazistość innych zanika jeszcze bardziej” [S. Z. 126/180].

[52] J. Tischner: *Ksiądz na manowcach.* Kraków 1999, s. 269.

[53] Niewątpliwie też bliższą od Heideggerowskiej będzie dialogistom propozycja „odpowiedzialności” H. Jonasa bądź „nadziei” E. Blocha.

Streszczenie

W tekście podejmuję pytanie o możliwość „dialogicznej" interpretacji takich podstawowych dla ontologii fundamentalnej Heideggera „egzystencjałów" *bycia-w-świecie,* jak *Mitsein, Mitdasein* i *Miteinandersein.* Z uwagi na niezwykłą pojemność tej problematyki skoncentrowałem się jedynie na zasygnalizowaniu momentów dyskusyjnych. Te ostatnie są szczególnie prowokowane propozycjami myśli dialogicznej: krytyką jakiej koncepcję Heideggera poddał M. Buber oraz próbą „dialogicznego" rozwinięcia „kategorii" *bycia-z-sobą* - zaproponowaną przez L. Binswangera. W dyskusji, do jakiej tekst niniejszy jedynie zachęca - gdyż gruntowne prześledzenie myśli Heideggera wymaga (zwłaszcza z uwagi na niejasności terminologiczne) szerokiego opracowania - chodziłoby o wyjaśnienie kwestii: czy zaproponowana przez Heideggera w ramach ontologii fundamentalnej analityka jestestwa *[Dasein]* potrafi wyeksplikować istotną różnicę między *spotykaniem* przez jestestwo innych jestestw, a *„spotykaniem"* (czy może raczej „napotykaniem") bytu bytującego wewnątrzświatowo. Autor sugeruje, że o spotykaniu można mówić jedynie w perspektywie dialogicznej, podczas gdy perspektywa Heideggerowska nie jest zdolna do „jakościowego" odróżnienia sytuacji „troszczenia się o rzeczy wewnątrzświatowe" od sytuacji „troskliwości" okazywanej jestestwom. A zatem, ani miłujące bycie-z-sobą [*liebende Miteinandersein*] (u Binswangera), ani „całościowe" bycie w relacji (u Bubera) nie dadzą się zapewne wypowiedzieć w języku „ontologii fundamentalnej". Jestestwo jest bowiem u Heideggera jedynie *byciem-w-świecie,* i jako takie nie jest ani „zagadnięte" przez Innego (bliźniego), ani zdolne do transcendencji (przyjmowania i ofiarowania) obecnej w miłującym (przyjaznym) byciu-z-sobą. Jest to jeden z powodów, dla którego między Heideggerowskim jestestwem a „człowiekiem" nie da się postawić znaku równości.

Zusammenfassung

Der Text stellt die Frage nach der Möglichkeit der „dialogischen" Interpretationen von solchen für die fundamentale Ontologie Heideggers grundsätzlichen „Existentiale" des *In-der-Welt-seins* wie *Mitsein, Mitdasein* und *Miteinandersein.* Da die Problematik unheimlich gehaltsvoll ist, habe ich mich ausschliesslich darauf konzentriert, die fraglichen Momente anzudeuten. Die letzten werden besonders durch die Vorschläge des dialogischen Denkens hervorgerufen: durch die Kritik, die M. Buber an der Konzeption Heideggers übt und die von L. Binswanger vorgeschlagene Probe, die „Kategorie" *Miteinandersein* „dialogisch" zu entfalten. In der Diskussion, zu welcher der vorliegende Text nur veranlasst - denn eine gründliche Verfol-

gung des Gedanken von Heidegger fordert (besonders wegen der terminologischen Unklarheiten) eine umfangreiche Behandlung - würde es sich die Klärung folgender Frage handeln: ob die von Heidegger im Rahmen der fundamentalen Ontologie vorgeschlagene Analytik des *Daseins* den wesenhaften Unterschied zwischen dem Begegnen von *Dasein* anderen *Dasein* und dem „Begegnen" (oder eher *Antreffen*) innerweltlich seiendem Sein erläutern kann. Der Text weist daraufhin, dass vom *Begegnen* nur in der dialogischen Hinsicht gesprochen werden kann, während die Perspektive Heideggers nicht dazu fähig ist, die Situation, wo die innerweltlichem Sachen besorgt werden, von der Situation, wo die Fürsorge den *Dasein* gegenüber geleistet wird, „qualitativ" zu unterscheiden. Daher lässt sich wohl weder das *liebende Miteinandersein* (bei Binswanger) noch das „ganzheitliche" *ln-der-Beziehung-stehen* (bei Buber) in der Sprache der „fundamentalen Ontologie" ausdrücken. Dasein ist nähmlich bei Heidegger bloss *in-der-Welt-sein* und wird weder vom *Anderen* (*Nächsten*) „angesprochen", noch ist es fähig zur Transzendenz (Annehmung und Hingebung), die in dem *liebenden (freundlichen*) *Miteinandersein* anwesen ist. Es ist einer der Gründe, warum man zwischen dem Heideggerschen *Dasein* und dem „Menschen" kein Gleichheitszeichen setzen kann.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 38 2004

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

MIROSŁAWA BŁASZCZAK-WACŁAWIK
Uniwersytet Śląski

AKTUALNOŚĆ SZESTOWA

Wstęp. W artykule tym pragnę rozważyć, czy myśli Lwa Szestowa są - a jeżeli tak, to w jakim sensie - żywe? Czy warto dzisiaj sięgać po jego pisma? Swoistym paradoksem naszych czasów jest to, iż diagnozom kryzysu rozumu towarzyszy wzrastająca racjonalizacja życia. W dodatku racjonalizacja okrojona, zubożona w stosunku do tej z przeszłości, często określana jako racjonalność technologiczna. Krytyka racjonalnych podstaw nauki przeprowadzana jest jak gdyby niezależnie, trochę obok wzrastającej ekspansji nauk. Nowe odkrycia i wdrożenia naukowe przebiegają dziś szybciej niż podejmowane próby społecznego dyskursu nad etycznymi podstawami nauki. A z poczucia głębokiego kryzysu tożsamości człowieka rodzą się kolejne fale irracjonalizmów.

Jaką wartość ma zatem dziś filozofia Szestowa? Rosyjski myśliciel zapisał się trwale w europejskiej kulturze, mimo iż jego miejsce w filozofii nie jest jednoznacznie określone. Był samoukiem w dziedzinie filozofii[1] - uważał zresztą, że brak systematycznych studiów filozoficznych pozwolił mu na samodzielne myślenie i obcowanie z filozofią bez z góry narzuconych schematów[2] - ale dzięki intensywnej pracy został znakomitym znawcą historii filozofii oraz myśli religijnej i literatury pięknej. Studiował w oryginale *Biblię* i średniowiecznych mistyków, a pod koniec życia zajął się filozofią hinduską. Wiele publikował, również w prestiżowych pismach filozoficznych (m.in.w 'Revue Philosophique" i "Logos"). I chociaż był typem samotnika, to utrzymywał kontakty osobiste z najbardziej wpływowymi filozofami pierwszych dziesięcioleci XX wieku: Edmundem Husserlem, Maxem Schelerem, Martinem Buberem. Znał, choć nie cenił nadmiernie, Martina Heideggera i przyjaźnił się z Lucien Levy-Brühlem. Wykładał filozofię w Institut d' Etudes Slaves i na Sorbonie. Jego praca intelektualna to również aktywne uczestnictwo w życiu filozoficznym. Pisał artykuły i recenzje po ukazaniu się

[1] Szestow studiował początkowo matematykę na Uniwersytecie Moskiewskim, a potem prawo w Moskwie, Berlinie, Kijowie. Doktoryzował się w dziedzinie prawa, *a na* druk jego rozprawy na temat ustaw w prawie pracy nie zezwoliła cenzura.

[2] „Tylko dlatego, że nie studiowałem filozofii na uniwersytecie, zachowałem swobodę ducha. Zawsze mi zarzucają, że cytuję teksty, których nikt nie cytuje, że wynajduję teksty zapomniane. Możliwe, że gdybym był słuchał kursu filozofii, cytowałbym tylko teksty dozwolone" (B- Fondane: *Recontres avec Leon Chestov*. Paris 1982, s. 37-38. Cyt. za: *Kalendarium życia i twórczości*, w: L. Szestow: *Apoteoza nieoczywistości. Próba myślenia adogmatycznego*, przeł. N. Korsov i Sz. Szechter. Londyn 1983, s. 199).

ważnych prac Edmunda Husserla[3], Karla Jaspersa[4], Etienne Gilsona[5], Mikołaja Bierdiajewa[6], Martina Bubera[7]. Również - co dobitnie świadczy o wyraźnej obecności Szestowa w tej naukowej przestrzeni - jego prace spotykały się z odzewem w środowisku filozoficznym[8]. A mimo to Szestow nie przez wszystkich uważany był za filozofa. Dlatego także dziś nie odnajdziemy jego nazwiska w wielu najnowszych podręcznikach filozofii[9], a w niektórych odnotowany jest tylko jako myśliciel religijny[10]. Zresztą, stało się tak nie bez udziału samego Szestowa, który świadomie sytuował się poza głównym nurtem tradycji filozofii europejskiej. Nie miał też kontynuatorów[11]; do jego dorobku wprawdzie nawiązywali liczni myśliciele i twórcy literatury, jak Albert Camus i Gabriel Marcel, ale dzieło Szestowa jako całość pozostaje wyspą na oceanie filozofii.

Szestow był filozofem w tym znaczeniu, iż podstawowe wątki jego twórczości organizowały się wokół treści wynikających z samego myślenia filozoficznego. Jednocześnie nie sposób nie dostrzec i tego, że jego przekaz różnił się od tradycyjnego dyskursu filozoficznego. Ale czy był to tylko problem Szestowa? Wszakże ze sposobem wyrazu treści filozoficznych zmagali się wszyscy twórcy, którzy usiłowali przekraczać obszary racjonalności i chcieli, jak ujął to Bergson, *dire 1' impossibilite.* To „odwieczna niezdolność człowieka do znalezienia słów, które w wyczerpujący i adekwatny sposób wyrażą to, co on «wie»[12]". Chodzi o „wiedzę" subiektywną, jednostkową, niepowtarzalną, która przełożona na język ogólności i niezmienności zostaje

[3] Szestow i Husserl spotykali się kilkakrotnie i korespondowali przez wiele lat. Poznali się w 1928 r. w Amsterdamie na spotkaniu Towarzystwa Filozoficznego i to Husserl prosił Szestowa o rozmowę.

[4] Por. L. Szestow: *Sine effusione sanguinis. O filozoficznej uczciwości,* w: L. Szestow: *Eseje filozoficzne. Wraz z dodatkiem listów Lwa Szestowa, Martina Bubera, Edmunda Husserla i Mikołaja Bierdiajewa,* przeł. C. Wodziński, t.VII. Warszawa 1990, s. 17-37.

[5] Por. L. Szestow: *O filozofii średniowiecznej. Concupiscentia irresistibilis,* w: L. Szestow: *Ateny i Jerozolima,* przeł. C. Wodziński. Kraków 1993, s. 293-405 (...).

[6] Por. L. Szestow: *Mikołaj Bierdiajew: Gnoza a filozofia egzystencjalna,* w: L. Szestow: *Eseje filozoficzne,* przeł C. Wodziński. Warszawa 1990, s. 51-73.

[7] Por. L. Szestow: *Martin Buber,* w: L. Szestow: *Eseje filozoficzne,* op. cit, s. 39-46. Szestow na prośbę Bubera recenzował też w 1932 roku jego książkę *Zwiesprache* dla :Blatter fur Deutsche Philosophie",

[8] O tekście Szestowa *Noc w Gethesmani,* który ukazał się w "Les Cahiers Verts" w 1923 roku (przekład polski w: L. Szestow: *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki,* przeł. J. Chmielewski. Warszawa 2003, s. 317-373) pozytywnie wypowiadali się m. in. H. Bergson, M. Buber, E. Gilson, M. Heidegger, E. Husserl E. Levinas, J. Maritain.

[9] Por. A. Anzenbacher: *Wprowadzenie do filozofii,* przeł. J. Zychowicz. Kraków 1992; E. Martens i H. Schnadelbach (red.): *Filozofia. Podstawowe pytania,* przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 1995.

[10] Zob. np. A. Stępień: *Wstęp do filozofii.* Lublin 1989, s. 250.

[11] Bliskim przyjacielem Szestowa był poeta i eseista rumuńskiego pochodzenia Beniamin Fondane. Poznał Szestowa w 1924 roku, już po lekturze książki *Objawienie śmierci (* przekład polski w: L. Szestow: *Na szalach Hioba,* op. cit., s. 29-115), która nim wstrząsnęła.

[12] L. Szestow: *Sole fide, Tylko przez wiarę,* przeł. C. Wodziński. Warszawa 1995, s. 73.

zniekształcona zatracając tajemnicę i prawdę. Dlatego rosyjski myśliciel wypowiadał się w formie eseistycznej, sięgał po przenośnie i metafory, posługiwał się ironią i paradoksem[13].

Bez wątpienia Szestow nie był filozofem współczesnym w tym znaczeniu, iżby podejmował problemy swego czasu. Przeciwnie, w jego sposobie filozofowania przejawiał się wręcz swoisty ahistoryzm. Filozofię pojmował bowiem jako aktywność ludzkiego ducha o wymiarze ponadczasowym. I to zarówno wtedy, gdy poddawał krytyce całą tradycję racjonalistyczną, jak i wówczas, gdy przedstawiał swoje rozumienie filozofii jako zbliżania się do spraw ostatecznych. Współczesność Szestowa jawi się w innym znaczeniu. W tym, że wpisywał się w wielką dyskusję filozoficzną, która trwała, z różnym nasileniem, przez cały XX wiek. Dyskusji, w której wskazać można trzy zasadnicze problemy - kryzys rozumu, kryzys tożsamości i kryzys wiary.

Programowy racjonalizm. Kultura europejska wsparta jest na poznawczym stosunku do świata - na *ratio.* Siła rozumu od początku tkwiła w tym, że rozjaśniała całe obszary bytu i otwierała poznawczy dostęp człowieka do świata. Moc rozumu leżała jednak również w redukcji; poza nim, jako nie-rozumne, pozostawały całe obszary ludzkiego życia. I te zagadnienia racjonalnych fundamentów naszej kultury i poszukiwania dostępu do tego, co tradycja skryła, przesłoniła, zniszczyła jako nie-rozumne - należały do podstawowego obszaru badawczego w filozofii Szestowa. W pierwszym okresie twórczości zajmował się głównie odkrywanym w doświadczeniu tragedii „podziemiem", „peryferiami bytu" - tym, co indywidualne, subiektywne, nagłe, niepowtarzalne, twórcze. W drugim okresie odsłaniał doświadczenie wiary.

Lew Szestow to programowy antyracjonalista i irracjonalista. Taki sens miała przeprowadzona przez niego krytyka rozumu. Był najbardziej radykalnym w XX wieku krytykiem idei rozumu. Dociekając istoty racjonalności chciał obnażyć nie-racjonalne podstawy samej racjonalności i przedstawić zgubne dla człowieka skutki racjonalnej filozofii, moralności i religii. Z krytyki rozumu zrodził się projekt filozofii nie-racjonalnej, która podejmować miała sprawy dla człowieka ostateczne - duszy, zbawienia, Boga. Poszukując odpowiedzi na najważniejsze pytania zwracał się ku zapoznanym korzeniom kultury europejskiej - do wiary Jerozolimy - i tworzył projekt filozofii religijnej. Zatem - jako anty-racjonalista i irracjonalista - swoje stanowisko formułował w sporze z „paradygmatem Aten", czyli z całą racjonalistyczną tradycją filozofii europejskiej; w polemice z najwybitniejszymi jej reprezentantami Sokratesem, Arystotelesem, Kartezjuszem, Spinozą, Kantem, Heg-

[13] „Trzeba przeorać ubity i udeptany grunt współczesnej myśli. Dlatego we wszystkim, na każdym kroku, przy okazji i bez żadnej okazji, słusznie i niesłusznie, trzeba wyśmiewać najbardziej uznane opinie i wygłaszać paradoksy" (L Szestow: *Apoteoza nieoczywistości*, przeł. N. Korsov i Sz. Szechter. Londyn 1983, s.28).

lem i Husserlem. Dlatego u progu XXI wieku, wobec wzmagającej się krytyki rozumu i zalewającej europejską kulturę fali irracjonallzmów - „nowych religii", płytkich zainteresowań wierzeniami i praktykami religijnymi Wschodu, powstających ruchów gnostycznych - cenna może być lektura pism Szestowa, który nieprzejrzyste już dziś źródła naszej kultury odkrywał w wierze Jerozolimy i ukazywał, jak ten strumień płynął poza głównym nurtem kultury europejskiej.

Na uwagę zasługuje swoisty radykalizm Szestowa w płaszczyźnie stawianych pytań. Rosyjski myśliciel problematyzował oczywistości, pytał o źródła stawianych w filozofii zagadnień odsłaniając ich najgłębsze i najczęściej skrywane założenia i implikacje. Tam, gdzie w tradycji racjonalistycznej pojawia się nieoczywistość, poza-rozumność, punkt, w którym Arystoteles powiadał *ananke stenai* (trzeba się zatrzymać), tam autor *Sole fide* zaczynał problematyzować i pytać.

Szestow należał do filozofów burzących fundamenty myślenia i utarte szlaki poznania. Destrukcja była żywiołem jego filozofii, lecz cel określony był pozytywnie: odsłonić obszar nie-racjonalny, nie-oczywisty, a-logiczny. Dotrzeć do tego, co skrywane, często skazane na nie-istnienie, bo nie-rozumne, lecz dla człowieka najważniejsze, bo związane ze sprawami ostatecznymi - wolnością, duszą, zbawieniem Przedstawiał, jak byt przejawiał swoje prawdziwe nie-racjonalne oblicze tylko w głębokich doświadczeniach; „podziemie"[14] odsłania się w przeżyciu tragedii, a prawda ujawnia się również w rzadkich chwilach ekstazy, iluminacji, natchnień. Treść tych doświadczeń spychana jest jednak najczęściej w sferę nie-bytu, a dzieje się tak dlatego, bo człowiek boi się tego, co nieznane, nowe, nagłe, chwilowe, zatem po przeżyciach powraca do zwyczajnego, rozumnego świata, w którym wartość oceniana jest według tego, co znane, potrzebne i użyteczne. Szestow opisywał przyczyny i mechanizmy eliminowania z życia człowieka tego, co najbardziej intymne, wewnętrzne, wolne. Indywidualne, niepowtarzalne przeżycia albo wtłoczone zostają w ramy tego, co powszechne i tym samym treści te zostają unicestwione, albo uznane zostają jako jednorazowe, niepotrzebne, przypadkowe, a więc iluzoryczne, ostatecznie zaś nie-istniejące. Filozof ukazywał strach człowieka przed tym, co irracjonalne, lęk, który przejawiał się w wielu płaszczyznach życia i z tym wiązał siłę rozumu i zabiegów racjonalizacji. Podkreślał też niekomunikowalność tych najgłębszych doświadczeń.

[14] „Podziemie" to termin zaczerpnięty z *Notatek z podziemia* Dostojewskiego. „Podziemny człowiek" *to ten*, który w doświadczeniu tragedii zbuntował się przeciw rozumności i etyczności świata i rozpoczął walkę o wolność z ograniczeniami rozumu. Szestow nawiązał do rozpowszechnionego kanonu interpretacyjnego twórczości Dostojewskiego, zgodnie z którym *Notatki z podziemia* miały znaczenie przełomowe i bohaterem we wszystkich prawie późniejszych powieściach rosyjskiego pisarza był „człowiek podziemny".

W drugim okresie twórczości Szestow odsłaniał irracjonalny wymiar wiary poddając krytyce filozofię judeochrześcijańską, w której ramach usiłowano łączyć wiarę i rozum. Uważał, że w tej tradycji również zwyciężył strach przed tym, co irracjonalne[15].

Współczesne wyzwania irracjonalizmu. Podejmowane przez Szestowa wątki pozostają ważne i znaczące. Filozofia współczesna bowiem znowu staje wobec wyzwań irracjonalizmu. Pierwsze związane było z rozwojem irracjonalizmu metafizycznego. Jego twórcą był Artur Schopenhauer, który rozumowi przeciwstawiał irracjonalną „wolę życia", a dzieło kontynuował Fryderyk Nietzsche, rozwijając idee „woli mocy". I na tych podstawach budowane były irracjonalizmy metafizyczne w XX wieku, zwłaszcza w tak zwanych filozofiach życia.

W tym czasie irracjonalistyczne implikacje wypływały też z innych źródeł i filozofia rozumu musiała stawiać bariery na wielu frontach. Narastająca atmosfera sceptycyzmu wobec rozumu doprowadziła wręcz do sytuacji, w której coraz częściej mówiło się o kryzysie racjonalności. Gdy załamał się model racjonalności metafizycznej, to zachwiała się również wiara w obiektywny rozum. Wtedy rozum naukowy - bo w tej formie rozwijała się głównie pozytywistyczna idea racjonalności - stał się wzorcem wszelkiej racjonalności. A gdy i ten był stopniowo podważany, zaczęła umacniać się instrumentalna racjonalność rozumu technologicznego.

Od początku XX wieku zaczyna upadać przeświadczenie, że wiedza naukowa jest wzorem wszelkiej wiedzy, a nauka jest najwyższą formą wiedzy i jedyną wartością, do której należy dążyć. Załamuje się również wiara w to, iż nauka wyeliminuje wszelkie inne formy wiedzy wsparte na nie-naukowych podstawach, takie jak religia, wierzenia, przesądy, przekonania wywodzone z tradycji czy obyczajów. Krytyka ujawniała stopniowo ograniczenia racjonalizmu na gruncie metafizyki, teorii poznania, filozofii człowieka i etyki, a ideał człowieka pojmowanego jako *animal rationale* stawał się nieaktualny[16] .

Współczesna filozoficzna krytyka rozumu przeprowadzana jest na wielu obszarach. Na gruncie epistemologii podnosi się fundamentalny problem braku możliwości uzasadnienia wiedzy i kwestionuje roszczenia nauki do pewności i prawdy. To najbogatszy, wielopoziomowy obszar krytyki rozumu, na którym mieszczą się wyniki refleksji nad podstawami nauki i wnioski płynące z logiki rozwoju naukowego i z historii wiedzy. W tym duchu, zakwestionowania prawdziwościowych roszczeń nauki, wypowiadają się - na

[15] Szestow wskazywał na katolicyzm, który głosił: „Wiara wie więcej niż rozum, jest ponadracjonalna, ale nie irracjonalna. Jest to dogmat nie tylko katolicki, ale niemal ogólnoludzki" (L. Szestow: *Sole fide*, s. 125).

[16] Por. W. Stróżewski: *Racjonalizm i metaracjonalizm*, w: Tegoż: *Istnienie i sens*. Kraków 1994, s. 416-417.

różnych poziomach refleksji - zarówno przedstawiciele młodszej krytyki nauki, jak Thomas Kuhn i Paul Feyerabend, i również filozofowie związani z postmodernizmem, jak Jean-Francois Lyotard. W prowokacyjnej wątpliwości Feyerabenda „czym nauka jest lepsza od mitologii Azande" zawarte są pytania o same fundamenty racjonalności i o wartość wiedzy - pytania, na jakiej podstawie istniejący dziś model nauki przyjmuje się jako najlepszy i czy należy uznać go jako obowiązujący? Krytyka rozumu przeprowadzana jest również od strony odsłaniania założeń ontologicznych o istnieniu „obiektywnej rzeczywistości", która jest przedmiotem poznania racjonalnego. Taką próbę podważania rozumu, wiedzy, prawdy odnajdziemy między innymi w pismach Richarda Rorty'ego. Racjonalizm poddawany jest też krytyce na gruncie szeroko pojmowanej filozofii człowieka, filozofii kultury i filozofii dziejów. Bankructwo idei człowieka jako istoty racjonalnej i złudzenia związane z wiarą w rozumny przebieg dziejów odsłoniła filozofia i przedstawiła sztuka, lecz przede wszystkim ujawniły dramatyczne wydarzenia XX wieku. W pracach Hannach Arendt, Isaiaha Berlina, Karla Poppera, Erica Voegelina zawarta jest głęboka krytyka racjonalistycznej wizji człowieka i historii. Konsekwencje moralne kultury wspartej na rozumie, która rodzi totalitaryzm, opisuje dziś szeroko Zygmunt Bauman.

Nastawienie anty-racjonalistyczne i antyfundamentalistyczne mocno akcentowane jest zwłaszcza we współczesnej debacie postmodernistycznej, co znajduje wyraz w krytyce roszczeń nauki do pewności, prawdy do wieczności, rozumu do totalności. W ramach tych rozważań podważa się w podstawowe pojęcia i kategorie europejskiej kultury dokonując ich „dekonstrukcji" - pojęcia prawdy, wartości, człowieka i Boga oraz kategorie jedności i tożsamości. Ponadto rozwój wiedzy na temat społecznych uwarunkowań samej wiedzy, badania nad historią i nad językiem stawiają rozum w podejrzeniu przygodności. Ważność nauki i jej obiektywność ugruntowywała filozofia w odniesieniu do przedmiotu, historia i logika poznania naukowego dowodzą zaś, że wiedza ma odniesienie do-podmiotowe, a ważność, znaczenie i wartość wiedzy związane są z tym, iż stanowią instrument skutecznego działania jak również samopotwierdzania człowieka.

Krytyka rozumu przedstawia nieraz trudne do odparcia argumenty jawiąc się również jako szczególnie groźna implikacja filozoficznej refleksji nad nauką. Podważana zostaje racjonalność nauki i sama idea racjonalnego rozwoju nauki. Filozofia nauki usiłuje również obnażać niezdolność uprawomocnienia myślenia naukowego czy szerzej racjonalnego poznania. W naukach szczegółowych refleksja nad własnymi podstawami prowadzi często do ograniczania prawdziwościowych roszczeń nauki do własnego paradygmatu.

Filozoficzna krytyka rozumu. Krytyka rozumu należy do głównych obszarów aktywności filozoficznej. Filozofia, jako nauka na rozumie wsparta, sporo wysiłku kieruje, w ramach samorefleksji i samowiedzy, na roztrząsanie fundamentów swojego istnienia Stąd rozum, racjonalność, rozumność to w filozofii od zarania problemy fundamentalne i filozofia wytworzyła różne poziomy krytyki rozumu. W filozofii nowożytnej dominuje tradycja transcendentafizmu - to linia Immanuela Kanta i neokantyzmu, Johanna Fichtego, Husserla i współczesnej hermeneutyki. Kant rozpoczął krytykę rozumu w imię obrony rozumu; bezpośrednią przesłanką jego prac były sceptyczne wyniki filozofii Davida Hume'a. Husserl budował program fenomenologii jako próbę przywrócenia czystej idei rozumu.

Obok tej linii jest w filozofii nowożytnej krytyka rozumu, która uderza w samą istotę transcendentafizmu. Z tej pozycji występował Henri Bergson, który krytykował roszczenia rozumu do objęcia całości doświadczenia. Krytyk idei racjonalności metafizycznej i scjentystycznej odsłaniał obszary nieracjonalne, do których dociera się drogą intuicji, poprzez bezpośrednie poznanie. Według francuskiego filozofa nie było sprzeczności między rozumem a intuicją; rozum był ukształtowanym w odniesieniu do potrzeb działalności człowieka sposobem poznawania, intuicja była bezinteresownym poznaniem prawdy. Różnica sprowadzała się do poziomu sensów, a krytyka wyznaczać miała granice rozumu i rozjaśniać najważniejsze dla życia ludzkiego obszary wolności i twórczości, które nie poddawały się racjonalizacji.

Szestow podążał własną drogą radykalnej krytyki rozumu z naczelna ideą głoszącą, że rozum przesłania człowiekowi życie, prawdę, wolność i wiarę. To, co najważniejsze jest nie-rozumne w tym znaczeniu, że nie jest do pogodzenia z rozumem. Szestow mieścił się na szczycie drogi myślenia, która odsłaniała obszary nie-racjonalności, a sam świadomie sytuował się w tradycji tej filozofii, w której otwarcie bądź skrycie docierano do poza-rozumowych, poza-logicznych sfer bytu i dotykano spraw ostatecznych duszy, zbawienia, Boga - zbliżając się do tajemnicy życia. W tej tradycji Szestow umieszczał częściowo Platona i Plotyna, wskazywał na Tertuliana i Piotra Damiani, Dunsa Szkota i Wilhelma Ockhama, a w filozofii nowożytnej na Blaise Pascala, Sprena Kierkegaarda, Fryderyka Nietzschego. Treści filozoficzne związane z poszukiwaniem najważniejszych pytań dostrzegał również w literaturze pięknej; w dramatach Williama Szekspira i Henryka Ibsena, w twórczości Nikołaja Gogola, Antoniego Czechowa, Lwa Tołstoja, a przede wszystkim w dziełach Fiodora Dostojewskiego. W późniejszym okresie sięgnął również do pism religijnych, zwłaszcza do Lutra, i dokonał filozoficznej interpretacji tekstów biblijnych.

Dziś, gdy rozważamy problemy rozumu, to wiąże się z tym konieczność jasnego sprecyzowania tego, o jakim rozumie mówimy. Rozum bowiem, ja-

ko wzorzec racjonalności jest pojęciem historycznym. Można zatem wskazać na kilka rozwijanych w historii idei racjonalności - metafizyczną, pozytywistyczną, technologiczną[17]. Opracowano też w filozofii wiele perspektyw opisu rozumu; można go rozważać w różnych wzajemnych relacjach i odniesieniach przedmiotowych oraz w wewnętrznym zróżnicowaniu[18]. Filozofia dokonuje zróżnicowania wewnętrznego idei rozumu na rozum obiektywny, subiektywny, praktyczny, teoretyczny, rozsądek, intelekt. Dziś filozofia pyta, jak zachować racjonalność, która nie poddaje się panującym rygorom racjonalności naukowej.

Krytyka rozumu w filozofii Szestowa miała inny charakter. Usiłował on odsłonić jedną, tkwiącą u podstaw całej racjonalistycznej tradycji ideę rozumu, a następnie przedstawiał jej podstawowe kategorie. W takim ujęciu idea racjonalizmu w filozofii Arystotelesa w istocie nie różniła się od racjonalizmu Kanta i Szestow mógł stwierdzić: „Jego *Krytyki* nie zachwiały podstawami, na których opierała się badawcza myśl europejskiej ludzkości"[19].

Była to radykalna krytyka, której celem nie było odsłonięcie czystej racjonalności ani wskazanie granic rozumu. Szestow uderzył w samą ideę rozumu, na której wspiera się filozofia, sposób myślenia i cała kultura europejska. Droga rozumu - wykazywał - była wynikiem określonego wyboru i wykluczała wszelkie inne możliwe kierunki rozwoju. Nasz europejski sposób myślenia wsparty został na poznawczym stosunku do rzeczywistości i taka relacja człowieka ze światem była decydująca dla tworzenia się paradygmatu kultury zachodniej.

Szestow stworzył zatem pewną całościową wizję filozofii odsłaniając jej jedyny fundament - rozum. I takie spojrzenie na filozofię budziło największy sprzeciw. Zarzucano mu uproszczenia, ahistoryzm i dogmatyzm. Szestow bowiem, patrząc na filozofię jako na całość, w której przejawia się jedna podstawowa idea, prezentował i krytykował poszczególne filozofie wybierając tylko te elementy, które ją potwierdzały.

Należy jednak zaznaczyć, że tworzenie całościowego projektu filozofii racjonalistycznej nie jest czymś odosobnionym. Podobną wizję filozofii budował Husserl w *Medytacjach kartezjańskich* i w pracy *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*[20]. T\m, co nadaje filozofii i całej kulturze sens była, według Husserla, idea rozumu stanowiąca funda-

[17] Por. B. Skarga: *Trzy idee racjonalności,* w: Tejże: *Przeszłość i interpretacje.* Warszawa 1987, s. 87-117.

[18] Por. H. M. Baumgartner: *Rozum skończony. Ku rozumieniu filozofii przez siebie samą,* przeł. A. Kaniowski. Warszawa 1996, s. 190-223; H. Schnadelbach: *Rozum,* w: E. Martens, H. Schnadelbach (red.): *Filozofia. Podstawowe pytania.* Warszawa 1995, s. 98-137.

[19] L. Szestow: *Przedmowa do Aten i Jerozolimy,* op.cit.,s.71.

[20] Por. C. Wodziński: *Wiedza i zbawienie. Studium myśli Szestowa.* Warszawa 1991, s. 89-149.

ment, zasadę, *arche*. Niemiecki filozof sam określał siebie jako spadkobiercę racjonalistycznej tradycji i poszukując źródeł kryzysu filozofii, człowieczeństwa i całej kultury odsłaniał „załamanie się wiary w rozum" i pisał o „zbłąkanym racjonalizmie".

Szestow, tworząc podobnie jak Husserl, całościową wizję filozofii i kultury w sposób zgoła odmienny opisywał i oceniał tę tradycję. Odsłaniając ideę rozumu i analizując główne jej kategorie, traktował ją jako niezmienną postać racjonalizmu, rozwijaną w całej tradycji. Znajdujemy zatem na kartach pism Szestowa okrojoną wizję filozofii. Kant prezentowany był jako filozof, który nie dokonał żadnego przełomu, bo obiecana w tytułach jego głównych prac krytyka rozumu nigdy nie została przez niego przeprowadzona, a rozum, o którym pisał Kant, był tym samym rozumem, którego idee zapoczątkował Sokrates i rozwinął Arystoteles, a w nowożytności opisywał Spinoza. Z punktu widzenia głównej idei rozumu Szestow nie widział tu żadnego przełomu. Podobnie traktował filozofię Husserla. Doceniając wielkość jego myśli oraz siłę motywacji i racji, uważał fenomenologię za najwyższy wyraz tej samej, jednej idei rozumu.

Myśliciel rosyjski bronił się przed zarzutami upraszczania tradycji. Nie występował nigdy jako historyk filozofii, dlatego nie zajmował się szczegółowymi rozwiązaniami czy oryginalnymi ideami. Był filozofem i w historii filozofii, jej drogach, rozwoju i kształcie poszukiwał odpowiedzi na filozoficzne zgoła pytania. Pytał o sens życia i spoglądał na filozofię pod kątem, jak to pytanie było zadawane i jak formułowano odpowiedzi. Pytał o sens wolności i twórczości człowieka, o prawdę i zbawienie. A ponieważ racjonalistyczna filozofia odpowiadała na te pytania podobnie, zatem jej istotę widział we wspólnych założeniach, wobec których poszczególne rozwiązania wewnątrz systemów były wtórne i z punktu widzenia naczelnej idei, nieistotne. Najważniejszym zadaniem, jakie postawił, było odsłonięcie sensu *ratio* oraz podstawowych kategorii tworzących ów sens, a następnie poddanie ich krytyce poprzez wskazanie na filozoficzne i pozafilozoficzne uwarunkowania i konsekwencje.

Samowiedza filozoficzna Szestowa. Jeżeli poszukujemy fundamentalnej idei w filozofii Szestowa, to można ją wskazać odwołując się do słów Mikołaja Bierdiajewa, który w szkicu napisanym po śmierci przyjaciela pisał o nim: „Był on człowiekiem jednej myśli. Uderza jego niezależność od współczesnych tendencji. Szukał Boga, szukał sposobów wyzwolenia się z władzy konieczności. I był to jego osobisty problem"[21].

Szestow bardzo wnikliwie opisywał poczucie utraty tożsamości i zagubienia człowieka. Co i dlaczego - pytał - odebrało człowiekowi wolność oraz

[21] M. Bierdiajew: *Fundamentalna idea filozofii Lwa Szestowa*, w: Tegoż: *Eseje*, op. cii., s. 117.

poczucie mocy, kreacji i Boga? I odpowiadał, że to rozum jest źródłem zniewalających prawd, które tworzą wiedzę, narzucają moralności i niszczą religię. Kultura rozumu ujarzmiła człowieka ograniczając go koniecznościami i oczywistościami; jest to zatem kultura przemocy. Narzuciła człowiekowi jedyne, wieczne i powszechne prawdy; jest to kultura totalitarna. Zabiła Boga i zniszczyła prawdę; to kultura ateistyczna.

Jako jeden z pierwszych krytyków rozumu, zwracał uwagę na zagrożenia płynące z kultury racjonalnej, która, oparta na jednym fundamencie, rodzi nietolerancję i skłonności totalitarne. Rozum zawiera odniesienie do tego, co konieczne i stałe, zatem wsparte na nim życie prowadzi do kultu siły, przemocy, posłuszeństwa. Prawdy rozumu mają być wieczne i niezmienne, co niszczy wolność i twórczość. Dlatego za tak ważny w filozofii uważał „problem mocy duchowej dowodów, problem źródeł zniewolenia przez oczywiste prawdy”[22].

W filozofii Lwa Szestowa wyodrębnić można, dla potrzeb systematyki, część krytyczną i pozytywną. Punktem wyjścia była krytyka rozumu - myśli racjonalnej, pojęciowej i logicznej. Filozof przedstawiał, jak myśl tworzy obszary racjonalności jako tego, co obiektywne, uniwersalne, powszechne i konieczne. Nawiązywał do tradycji krytyków rozumu, którzy na różnych poziomach filozoficznej refleksji i w odniesieniu do wielu obszarów przedmiotowych obnażali słabości rozumu, nieuzasadnione roszczenia czy wręcz jego bezsilność. Krytyce towarzyszyło odsłanianie horyzontów tego, co subiektywne, indywidualne, jednostkowe, niepowtarzalne, wyjątkowe. W tym punkcie Szestow szedł drogą, znacznie ją radykalizując, blisko tych nurtów filozofii współczesnej, które, wykraczając poza sztywne podziały, stopniowo odsłaniały również sensy poza sferą racjonalności. W tym horyzoncie myśl nie jest tożsama z myślą logiczną, poznanie nie wyczerpuje się w pojmowaniu i rozumieniu, a wiedza nie sprowadza się do wiedzy racjonalnej.

Droga do krytyki rozumu prowadziła, według Szestowa, poprzez najgłębsze doświadczenie człowieka - doświadczenie tragedii, rozpaczy, „biespoczwiennosti”[23]. Z tego doświadczenia Szestow wyprowadził filozofię adogmatyczną, filozofię tragedii, filozofię egzystencjalną i stworzył oryginalną filozofię religijną.

Zatem - czym jest filozofia Szestowa i czy jego myśli przysługuje jeszcze nazwa filozofii? Bez wątpienia tworzył projekt filozofowania poza rozumem i wbrew rozumowi; poza tradycją racjonalistyczną, lecz nie wbrew wszelkiej

[22] L. Szestow: *O filozofii średniowiecznej*, op. cit., s. 356.

[23] Termin „biespoczwiennost” jest trudny do przetłumaczenia na język polski. Pochodzi od słowa „poczwa”, które oznacza „grunt”, „ziemię”, „glebę”. C. Wodziński oddaje termin polskimi słowami „niezakorzenienie”, „bezglebie”. N. Korsov i Sz. Szechter, tłumacze książki Szestowa *Apofieoz biespoczwiennosti* użyli terminu ‚jrieoczywistość”.

tradycji. Filozofia jest „przygotowaniem do śmierci", „umieraniem" - pisał odwołując się do Platona; jest tym, co dla „człowieka najważniejsze i najcenniejsze", „ostateczną walką", „porwaniem się na wszystko" - cytował Plotyna. Filozofia to drugi wymiar myślenia, duchowy sposób życia i bycia, realizacja w wolności i twórczości człowieczeństwa. To dziedzina ludzkiej aktywności, przez którą to, co niemożliwe w świetle rozumu, staje się możliwe w wolnym i twórczym czynie. Tak pojmowana filozofia ma również swoją tradycję w myśli europejskiej. To najgłębsze dążenia Platona, okrojone w Arystotelesowskiej recepcji, to niedosiężna wspinaczka Plotyna, rzucenia się w absurd Tertuliana, *sole fide* Lutra, „droga serca" Pascala, absurdalna wiara Kierkegaarda, „woła mocy" Nietzschego. To nurt, w którego ramach usiłuje się poszerzyć pole filozofii, wzbogacić je o drugi wymiar myślenia i pozarozumowy obszar poznawczy. Dla tej tradycji, stale obecnej w filozofii europejskiej to, co dla człowieka najważniejsze mieściło się obszarach nieracjonalności. Filozofia walczyła zatem o uznanie w jej ramach wiary, absurdu, racji serca, woli życia, woli mocy, intuicji. O drugim wymiarze myślenia pisał Platon, o prawdzie, która błąka się nie rozpoznana mówił Tertulian, a po wiekach powtarzał Pascal wołając: „ukorz się bezsilny rozumie", bo w rozumie widział źródło otępienia człowieka przekonanego, że oczywistości stanowią gwarancje prawdy.

Myślenie Lwa Szestowa mieści się zatem w radykalnym nurcie samowiedzy filozoficznej. Filozofia, patrząc historycznie, sporo swojej aktywności poświęcała na roztrząsanie problemów wynikających z samego faktu jej istnienia. Bez końca rozważała zagadnienia swojego statusu, metod i celów. To była droga wzbogacania obszarów filozoficznego myślenia, ożywiania myśli, kwestionowania utartych schematów. I niewątpliwie Szestow mieści się w tym nurcie radykalnej krytyki filozoficznej.

Kategorie rozumu. Pytania o rozum, formułowane na różnych poziomach, wyznaczały podstawowy obszar poszukiwań Szestowa. Filozof pytał: Czym jest rozum? Kto, czy co nadało mu taką moc? Czym jest wiedza racjonalna? W co wierzymy wierząc w rozum? W przedmowie do pracy Ateny *i Jerozolima* Szestow pisał: „Zadaniem niniejszej książki jest zbadanie roszczeń ludzkiego rozumu lub spekulatywnej filozofii do prawdy. Wiedzy nie można przyjmować jako ostatecznego celu, wiedza nie sankcjonuje bytu, sama powinna od bytu otrzymywać swoje uzasadnienie"[24]. Filozof zadawał fundamentalne pytania o źródła pewności, podstawy roszczeń do obiektywności i uniwersalnej prawomocności wiedzy

Lew Szestow analizował podstawowe kategorie tworzące ideę rozumu. W tym celu sięgał do filozofii greckiej odsłaniając fundamenty rodzącej się

[24] L. Szestow: *Ateny i Jerozolima,* op. cit., s. 82.

racjonalności. Wskazywał i omawiał kategorie: wieczności, konieczności, jedności, całości i logiki. Kluczową kategorię widział w wiecznej prawdzie. To ona łączyła i nadawała jedność całej racjonalistycznej tradycji; to ona była i jest głównym celem wysiłku filozofii. Szestow analizował strukturę „wiecznej prawdy" i wykazywał, że nie o „prawdziwość" prawdy chodzi, skoro potrzebuje jeszcze dodatkowego określenia - wieczność. Wieczna prawda i prawda rozumu odsyłają zawsze do idei konieczności, zatem to wieczność, a nie prawdziwość utożsamiana jest z racjonalnością. Już starożytni rozgraniczali *doxa* - prawdy zmienne, przemijające i *episteme* - prawdę wieczną. W jaki sposób - pytał Szestow - starożytni odkrywali świat wiecznych prawd rozumu? I ukazywał, że za pomocą analogii, która jest najbardziej zawodną metodą, filozofia przechodziła od zmiennych, empirycznych prawd do prawd wiecznych. Powoływał się na przykład Sokratesa, który dowodził w sposób uprawniony, że człowiek, poznawszy warunki życia, powinien się do nich dostosować. Lecz gdy ogłaszał, że warunki i zasady życia są przejawem prawdy w sobie i dlatego podporządkowanie sie im jest dobrem samym w sobie, to dokonywał nieuprawnionego przeskoku[25].

Obok wieczności, Szestow wskazywał na następną kategorię rozumu, jaką była jedność prawdy. Prawda jawi się jako jedna, stała, nie dopuszczająca sprzeczności. Dlatego sporom o prawdę towarzyszy, zarówno w filozofii jak i w nauce i w życiu, przekonanie o jej jedności. Kto posiadł prawdę, ten kierując się różnymi motywami - miłością, oświeceniem - chce przekazać ją innym i wymaga jej uznania często odwołując się również do moralnych i fizycznych środków przymusu. Przymus uznania jawił się Szestowowi jako najistotniejsza własność prawdy, a „prawdziwość" zdawała się być własnością akcydentalną, wtórną. Prawda wieczna i jedna jest apodyktyczna, obligatoryjna, dlatego filozofia nie tylko poszukiwała prawdy, ale wymuszała wobec niej pokorę.

Twórcą nauki i filozofii pozytywnej był Arystoteles, którego Szestow nazywał „arcykapłanem widzialnego i niewidzialnego kościoła ludzi myślących", „papieżem wszystkich żyjących na świecie naukowo myślących ludzi". Już Stagiryta głosił, że prawda ma władzę zmuszania i zniewalania, że konieczności nie da się podważyć, że trzeba się przed nią ukorzyć.

Szestow podkreślał ważność jeszcze jednej kategorii rozumu - kategorii całości. Ukazywał jej kształtowanie w filozofii greckiej, która od początku, nawiązując zresztą do mitologii, tworzyła ideę jedności przyrody oraz przyjmowała założenie jedności czasu i przestrzeni. Założenia były konieczne, bo pozwalały przezwyciężyć różnorodność i zmienność zjawisk, ostatecznie zaś doprowadziły do uznania niezmiennego i wiecznego porządku i przyję-

[25] Por. L. Szestow: *O filozofii średniowiecznej*, w: *Ateny i Jerozolima*, op. cit. s. 374-375.

cia idei wszechjedności i całości. Stworzono taką perspektywę poznania, w której z jedności wywodziła się wielość, z całości to, co indywidualne i jednostkowe. Zatem całość stawała się nadrzędna i wieczna, a to, co indywidualne jawiło się jako względne i zmienne, a swój sens uzyskiwało przez odwołanie się do całości. Indywidualizacja - Szestow wskazywał na tę idę już w filozofii Anaksymandra - była pojmowana jako źródło zła, bo to, co powstaje, kiedyś ginie"[26]. Całość była wieczna, a to, co jednostkowe przejawiało się jako czasowe i przejściowe, zatem grzeszne i złe. Szestow w starożytnej filozofii dostrzegał tworzenie się relacji między całością a jednością na zasadzie *parere* (podporządkować się). Był to fundament kształtowania się projektu wiedzy, na którego gruncie prawdziwe poznanie, *episteme*, wiązało się z tym, co ogólne, powszechne, konieczne, zaś przedmiotem mniemania, doxa, stawało się to, co indywidualne, jednostkowe, wyjątkowe, niepowtarzalne. Zrozumieć coś, wyjaśnić, czy pojąć oznaczało sprowadzić to, co jednostkowe do kontekstu całości. Ostatecznie, ten wątek treściowy filozofii Szestowa ukazywał jak rozum, posługując się kategorią całości, niszczy to, co indywidualne i jednostkowe.

Idąc dalej drogą rekonstrukcji pojmowania przez Szestowa racjonalności wskazać można na następną kategorię tworzącą ideę rozumu, jaką jest logika. „Nauka ta, wyprzedzając wszelką inną naukę, wyprzedzając samą rzeczywistość, jest podstawową nauką filozoficzną”[27]. W tradycji racjonalistycznej logika była filozofią pierwszą i nauka o tym, co możliwe wyprzedzała naukę o tym, co rzeczywiste. W tej strukturze myślenia logika ogranicza myśl stając na granicy tego, co możliwe i niemożliwe i tam ogłaszając *veritates aeternae*, czyli prawdy wieczne. Logika wyznacza myśli obszar poznania swoimi podstawowymi zasadami - zasadą sprzeczności i wynikającą zeń zasadą, że „byłe nie może stać się niebyłym” oraz zasadą tożsamości. O tym, co człowiek może, a czego nie może, decyduje ostatecznie logika. Arystoteles o próbach Heraklita uczynienia ze sprzeczności prawa bytu powiadał, że „coś takiego można powiedzieć, ale nie sposób tego pomyśleć”[28], zaś Duns Szkot o kimś, kto to proponuje orzekł, że „nie należy z nim dyskutować, lecz trzeba powiedzieć, że jest tępy”[29].

Szestow pilnie tropił w dziejach filozofii wszelkie próby podważenia logiki, a zwłaszcza zasady sprzeczności. Na niej bowiem wsparte jest poznanie, zatem przy jej negacji, wszelkie poznanie traci sens. Próby takie Szestow

[26] „Anaksymander uważał indywidualne istnienie po prostu za bezprawne, występne i w unicestwieniu indywidualnego widział sprawiedliwą karę, odkupienie występnego istnienia” (L Szestow: *Sole fide*, op. cit., s. 157).

[27] L. Szestow: *O źródłach prawd metafizycznych...*, op. cit, s. 144.

[28] L. Szestow: *O filozofii średniowiecznej*, op. cit., s. 360.

[29] Tamże, s. 360.

dostrzegał u Tertuliana i Piotra Damiani, lecz jak trudne to było zadanie, na to wskazywały przykłady Dunsa Szkota i Ockhama, którzy przeprowadzali odważną krytykę rozumu na rzecz obrony prawdy objawionej, zatrzymywali się jednak przed tą zasadą, twierdząc, że to, co zawiera w sobie sprzeczność, nie podpada pod wszechmoc Boga. Jednak „poza granice wyznaczone przez «zasadę» sprzeczności - pisał Szestow - wykroczyć śmiertelnikowi nie można. A zatem nie ma i nie może być ocalenia przed koszmarem rzeczywistości”[30].

Krytyka racjonalizmu. Szestow był przekonany, że w ramach tradycji racjonalistycznej nie jest możliwa krytyka rozumu, bowiem prawdziwa krytyka musi sproblematyzywać sam rozum. Uważał, „że gdyby «krytyka rozumu» została zrealizowana, podważyłaby najgłębsze fundamenty, na których opiera się myśl ludzka’”[31]. Dlatego powtarzał, że problem wiedzy - wiedza jako problem - właściwie nigdy nie został w filozofii rzetelnie postawiony. Żeby to uczynić trzeba sformułować zasadnicze pytania - o źródła absolutnej władzy rozumu i koniecznych prawd oraz o wartość wiedzy racjonalnej. A takich pytań, zdaniem Szestowa, nikt w filozofii nie postawił, nawet Kant, który z góry zaakceptował wartość wiedzy i zapytał tylko o warunki możliwości sądów syntetycznych *a priori.*

Szestow formułował kilka zasadniczych pytań związanych z kategorią konieczności i wokół nich organizował wątki krytyki rozumu. Po pierwsze pytał, dlaczego Arystoteles i jego następcy umacniali władzę konieczności nad człowiekiem i co sprawiło, że konieczność jako podstawowa kategoria tak mocno weszła w obszar myślenia filozoficznego, iż stopniowo ukształtowało się przekonanie, że filozofia zaczyna się wraz z koniecznością?[32]. Następne pytania dotyczyły uzasadnienia konieczności i podstawy samej racjonalności.

Odpowiedź na pierwsze pytanie odnajdziemy w kontekście krytyki idei filozofii racjonalistycznej i określania możliwych postaw człowieka wobec świata i samego siebie. Początkiem wszelkiej wiedzy - głosił Szestow - jest strach. A filozofia grecka nie zrodziła się, jak powszechnie jest przyjmowane, ze zdziwienia, ale z lęku. Grecy rozpoczęli, kontynuowaną przez filozofię do dziś, wędrówkę w świat racjonalnych prawd, bo szukali ucieczki przed koszmarem życia. Człowiek nie potrafił zapanować nad zmiennym, zróżnicowanym, pełnym sprzeczności życiem, zatem nadzieje związał z harmonią. Jeżeli rozum miał zapewnić człowiekowi spokój, to mógł to zrobić tylko

[30] L Szestow: W *byku Falarisa,* op. cit s. 204.

[31] Tamże, s. 183.

[32] „Do jakiego obszaru myślenia filozoficznego byśmy trafili - wszędzie napotykamy na tę ślepą, głuchą i niemą *ananke.* I przekonani jesteśmy, że filozofia zaczyna się dopiero tam, gdzie otwiera się królestwo «ścisłej konieczności»” (L. Szestow: *O źródłach prawd metafizycznych,* op. cit., s. 105).

wtedy, gdy zlał się z koniecznością. Dlatego myśl zaczęła odnosić się do tego, co stałe, niezmienne, konieczne i powszechne oraz stwarzała postawę wobec świata opartą na *parere.* Szestow był myślicielem, który ukazywał strach i rozpacz człowieka wobec chaosu świata i poczucia własnej przypadkowości. I przedstawiał jak idea rozumu rodziła się z prób nadania światu porządku i szukania dla własnej przygodności koniecznego istnienia. Lecz usiłował odsłonić jednocześnie, że droga rozumu wsparta była na iluzji. Pokładane bowiem nadzieje w idei konieczności i w wspartej na niej filozofii, nie spełniły się, bo wieczne prawdy greckiej filozofii były „zastygłe, skamieniałe, obumarłe i wyniszczające”[33]. Rozum nie dał człowiekowi schronienia przed okrucieństwem życia. Przeciwnie, z jednej strony obnażył swoją redukcjonistyczną moc ograniczając bądź wręcz niszcząc ważne dla człowieka obszary życia. Z drugiej zaś strony zło, przed którym człowiek szukał schronienia, w świetle rozumu zyskało status nieuchronności i „filozofia zmuszona była (...) nie tylko godzić się ze złem, ale i usprawiedliwić je”[34].

Redukcjonizm Szestow wiązał z dążeniem do obiektywności wiedzy. Filozofia grecka była teorią, to znaczy widzeniem (gr. *theoria* - widzenie). Jej punktem wyjścia był przedmiot, dlatego cała sfera subiektywna była eliminowana z obiektywnego widzenia. Przedmiotem było to, co jest i to przedmiotowe odniesienie gwarantować miało, obiektywność prawdy. Szestow mocno podkreślał ten element poznania. Poznanie racjonalne eliminuje bowiem to, co subiektywne i niszczy to, co dla jednostki najważniejsze - treści indywidualne, jednorazowe, niepowtarzalne. Myślenie racjonalne sprowadza to, co nowe, do tego, co znane; to, co jednorazowe do tego, co powtarzalne; to, co indywidualne do tego, co ogólne. W świetle rozumu nie ma wolności, kreacji, oryginalności, bo jest konieczność, powszechność, niezmienność. Życie zatem zostaje zredukowane i okrojone. „Aby osiągnąć «zrozumienie» - pisał Szestow - wyrzec się trzeba wszystkiego, z czym związane są nasze radości i troski, nasze marzenia, nadzieje, rozpacze itd. Trzeba wyrzec się świata i tego, co w świecie jest”[35]. Człowiek, według Szestowa, zapłacił zatem wysoką cenę za błędny wybór drogi rozumu jako szukania sposobów odnalezienia się w nieznanym, zmiennym, wrogim świecie. Zło nie zostało wyeliminowane, wręcz przeciwnie, otrzymało status konieczności, nieuchronności i oczywistości. Walka z nim wydaje się szaleństwem. Człowiek może rozpaczać, przeklinać, lecz rozum poucza go, że nie może przezwyciężyć tego, co jest konieczne. Zło i okrucieństwo życia trzeba zaakceptować, dlatego rozum, gdy człowieka dotyka tragedia, nie

[33] L.Szestow: *O filozofii średniowiecznej,* w: *Ateny i Jerozolima,* op. cit., s. 375.

[34] Tamże, s. 361.

[35] L. Szestow: *Przedmowa* do *Aten i Jerozolimy,* op. cit., s. 82.

pomaga, lecz zawsze dobija. Szestow był przekonany, że istnieje immanentna więź między poznaniem a złem w świecie. Pisał: „dopóki prawda związana jest z poznaniem, dopóty zła nie da się wykorzenić, dopóty zło będzie atrybutem bytu jako takiego”[36].

Następny ważny obszar problematyzacji idei rozumu w filozofii Szestowa związany był z pytaniami o uzasadnienie konieczności. Skąd pochodzi kategoria konieczności i co jest jej źródłem? - pytał Szestow. To ważne pytanie dotyczące fundamentów samej racjonalności. Dlatego rosyjski myśliciel w swojej dyskusji z tradycją filozoficzną domagał się odpowiedzi, dlaczego filozofia takich pytań nie stawiała. „Ani Kant, ani Kartezjusz, nie zatrzymywali się jednak nad pytaniem: skąd wzięła się władza rozumu i jego wiecznych prawd? A jeszcze mniej myśleli o tym, co ta władza daje ludziom. Nawet dla formalnej pełni badań, nie uznali za stosowne zadać pytania, czy metafizyka rzeczywiście powinna być wiedzą lub nauką i czy prawdziwe zadanie metafizyki i wszelkich do niej prolegomenów nie polega właśnie na tym, aby poddać weryfikacji roszczenia wiecznych prawd do panowania nad człowiekiem i nad całym bytem”[37].

Szestow, analizując kategorię konieczności i jej znaczenie w filozofii, wskazywał na niejawne oczywistości. Konieczności nie można odnaleźć w doświadczeniu, bo ono daje nam prawdy względne, zatem wiedza wydobywa ją z innego źródła. Jest odwrotnie - to wiedza nie może obyć się bez konieczności, która jest jej warunkiem. Nauka nie może być tylko empiryczna, bo empirysta nie znajdzie trwałego uzasadnienia poznania naukowego. Dlatego nauka, szukając niepodważalnego uzasadnienia, odwołuje się do kategorii konieczności, a ją samą obdarza takimi atrybutami jak: pierwotna, nadrzędna, niestworzona, niezniszczalna. Zatem to konieczność jest kategorią podstawową i jako taka jest milczącym założeniem racjonalności.

W końcu Szestow problematyzował podstawowe przeświadczenie wszelkiego racjonalizmu, że wiedza jest dla człowieka najcenniejsza, najważniejsza i jest jedynym źródłem prawd koniecznych i powszechnych[38]. Przekonanie o niepodważalnej wartości ludzkiej wiedzy było tak oczywiste, że nigdy nie domagano się dowodu. Dlaczego - pytał Szestow - „rozum

[36] L. Szestow: *O filozofii średniowiecznej*, op. cit., s. 361.

[37] Tamże, s. 394-395.

[38] „Tak więc chyba nie będzie przesadą powiedzenie, że problem wiedzy, a ściślej wiedza jako problem, nie tylko nie przykuwała uwagi najwybitniejszych przedstawicieli myśli filozoficznej, ale wręcz odpychała ich od siebie. Wszyscy byli święcie przekonani, że wiedza jest dla człowieka czymś najcenniejszym w świecie, że wiedza jest jedynym źródłem prawdy i - co najważniejsze, co podkreślam i przy czym obstaję - że wiedza dochodzi do powszechnych i koniecznych prawd, które ogarniają cały byt, przed którym nie ma dla człowieka ucieczki, a zatem uciekać nie ma w ogóle potrzeby” (L. Szestow: *Przedmowa* do *Aten i Jerozolimy*, op. cit., s. 67).

pozostaje poza wszelkimi podejrzeniami?”[39]. I odwoływał się do hołdów składanych rozumowi w historii. Platon powiadał, że „największym nieszczęściem dla człowieka jest stać się wrogiem rozumu”, według Spinozy człowiek jest tym, *qui sola ratione ducitur*, Kantowski rozum „pożądliwie” szukał powszechnych i koniecznych sądów. Szestow zaś ukazywał, że skutki zaufania rozumowi były dla człowieka zgubne. Oznaczały bowiem ostatecznie, że w rozumie człowiek odnajdował swoją najlepszą część, zaś w prawdach koniecznych i powszechnych widział dobro i przekonany był, że życie cnotliwe uwieńczone zostanie nagrodą. Filozofia racjonalistyczna w ten sposób stawała się pouczeniem nakazując człowiekowi żyć rozumnie. „Filozof zmuszony jest zaakceptować rzeczywistość, tak jak akceptują ją wszyscy (...) To znaczy: zadaniem filozofii nie jest poszukiwanie prawdy, lecz pouczanie (.,.)”[40].

Szestow kierował pod adresem filozofii racjonalistycznej zarzut, iż nigdy nie stawiała również zasadniczego pytania o prawomocność wiedzy naukowej. W co wierzymy, wierząc w rozum, skąd wzięła się władza rozumu i jego wiecznych prawd, na czym opiera się wiedza? Na te pytania, twierdził, filozofia nie odpowiada, bo wie, że gdy chcemy zachować wiarę w prawomocność naszych metodologicznych sposobów poszukiwania prawdy, to musimy znieść samo pytanie o źródła tej wiary. Już Arystoteles, opracowując teorię dowodów twierdził, że jest „niemożliwe, aby istniał dowód dla wszystkich”, zatem „początkiem dowodu nie jest dowód”. I mówił, że błądzą ci, którzy „ szukają mianowicie dowodu na to, co nie ma dowodu, bo zasada dowodu nie jest dowodem”[41]. Arystoteles jako pierwszy stanął przed problemem uzasadnienia wiedzy i był przekonany, że dotarł do granicy, gdzie dowody są zbędne, a wątpliwości niestosowne, a tymczasem nie dał, bo nie mógł dać uzasadnienia poza tym, „że wie, to co wie, i każdy, kto twierdzi inaczej jest albo głupcem, albo kłamcą”[42]. Zatem już w starożytności było jasne, że „ostatecznej zasady, zasady wszystkich zasad, żaden filozof nie był w stanie przedstawić w postaci wolnej od sprzeczności”[43].

Istota krytyki rozumu przez Szestowa w tym punkcie sprowadzała się do ukazania, że u podstaw wiedzy leży ludzki, dowolny, nieuzasadniony teoretycznie wybór. „Wynika z tego - dowodził - że poznanie naukowe opiera się ostatecznie na zaufaniu do niego samego, a w gestii człowieka pozostaje samodzielna decyzja, samodzielny wybór: czy wiedza zasługuje na zaufanie, czy też nie zasługuje”[44]. I to jest problem o zasadniczym znaczeniu dla

[39] L. Szestow: W[7] *byku Falarisa*, op. cit., s. 187.

[40] Tamże, s. 204.

[41] Cyt. za: L. Szestow: *Sole fide*, op. cit. s. 70.

[42] Tamże, s. 86.

[43] Tamże, s. 131.

[44] L. Szestow: W[7] *byku Falarisa*, s. 183.

filozofii. Dopóki filozofia nie zadawała pytania o to, czy w samych metodach poszukiwania prawdy nie kryje się błąd, który uniemożliwia rozpoznanie prawdy, dopóty mogła podnosić wartość wiedzy. Lecz kiedy sformułowano pytanie o podstawy wiedzy to „nagle okazało się, że wiedza sama na sobie opierać się nie może, iż wymaga jeszcze zaufania do siebie (...)”[45].

Szestow podejmował problemy o podstawowym znaczeniu - poszukiwania źródeł pewności, sposobów uprawomocnienia wiedzy, roszczeń do obiektywności. Ujawniał to, co oczywiste i skryte w tradycji racjonalistycznej, że ostatecznie zasadą filozofii stał się rozum wsparty na sobie, czerpiący sam z siebie i arbitralnie wymagający wiary w wartość poznania i zaufania do metod poszukiwania prawdy. Istotę tej tradycji widział w głębokim przekonaniu, że rozumu nie trzeba uzasadniać, że, przeciwnie, wszystko powinno być uzasadnione za pomocą rozumu. Dlatego ironizował, że Kant nie obudził się z „dogmatycznej drzemki”, bo sam tkwił w uznaniu dogmatu o suwerenności rozumu. Myśl o nieufności wobec rozumu pojawiła się u Hegla, lecz ten szybko odrzucił ją argumentem „nieufności do tej nieufności”. Filozofia wie, że nie można szukać dalej i że musi się zatrzymać, bo pragnienie uzasadnienie wiary może unicestwić samą wiarę. Szestow był przekonany, że gdy podważy się dogmat suwerenności rozumu, to runie również głębokie przekonanie o tym, że poznanie racjonalne jest jedynym źródłem prawdy. Zachwieje się pewność, która od Sokratesa stała się „dziedzictwem wszystkich ludzi myślących”, a która odcinała ludzi od innych źródeł poznania. „A przecież prawdopodobnie istnieją i zawsze istniały nienaukowe sposoby odnajdowania prawdy - pisał Szestow - które prowadziły, jeżeli nie do samego poznania, to do przedsionka poznania, ale myśmy je tak zepsuli współczesnymi metodologiami”[46].

Dla Szestowa spór z racjonalizmem był właściwie niemożliwy. Rosyjski myśliciel pytał o podstawy racjonalności - o to, na czym wspiera się „oczywistość” prawdy. A w tym punkcie zawsze zatrzymywała się krytyka czystego rozumu. Dlatego, według Szestowa, właściwą krytykę rozumu przeprowadził tylko Dostojewski, który ukazywał, jak w doświadczeniach „podziemia” walą się zasady rozumu, kiedy nie widzi się w nich czegoś definitywnego i ostatecznego[47] .

Zakończenie. Szestow nie żył problemami swojej epoki. Na temat współczesności napisał dwa odrębne teksty[48]. Wielkie kataklizmy dziejowe

[45] Tamże, s. 184.

[46] L. Szestow: *Apoteoza nieoczywistości*, op. cit., s. 142.

[47] „Dla Dostojewskiego «ściana», tj. odsłaniane przez rozum «niemożliwości» nie jest (...) argumentem” (L. Szestow: *Mikołaj Bierdiajew. Gnoza a filozofia egzystencjalna*, op. cit., s. 70).

[48] W 1934 roku napisał tekst *Groźby współczesnego barbarzyństwa* (przekł. polski w: „Aletheia” 1988, nr 2-3, s. 16-20).

swoich czasów - Rewolucję w Rosji i I wojnę światową - postrzegał jako przejaw kultury wiedzy i rozumu[49]. Wskazywał, że idea jedności prawdy i konieczność jej uznania legły u podstaw kultury, która przymus zamieniała w przemoc[50], a konieczność jej uznania zapewniała w dziejach często środkami fizycznymi[51]. Od początku do końca bronił swojej głównej tezy, że rozum jest źródłem zniewolenia i człowiek błądzi szukając wyjścia z kryzysu poprzez odwołanie się do wiedzy i nauki.

Filozofia Szestowa sytuuje się w tradycji myślenia demistyfikującego. Krytyka kultury europejskiej sprzęgnięta jest ściśle z krytyką filozofii; krytycyzm kulturowy związany jest z autokrytycyzmem w filozofii. Filozofia rosyjskiego myśliciela jest wyzwaniem rzuconym tradycji europejskiej kultury i jest jednocześnie wezwaniem kierowanym do filozofii, żeby wyjść poza to, co uznawane było w niej za „trwały fundament", a więc za to, co oczywiste, stałe i niezmienne. Jest nakazem, żeby kulturę tę przemyśleć na nowo. Wiele idei Szestowa powraca dziś we współczesnej krytyce racjonalności i nauki, w diagnozach kryzysowego stanu kultury, w próbach obrony *sacrum,* tajemnicy i wiary. Powracają pytania, których zadania domagał się od filozofii - pytania o prawomocność i wartość wiedzy. Milczące założenie całej tradycji racjonalistycznej, że wiedza rozumowa jest wartością najwyższą, uważał za nieprawomocne. Dziś echa tych pytań słychać coraz głośniej.

W historii filozofii, podzielonej na trzy okresy, dostrzegał, że dwa minione kończyły się wyzwaniem rzuconym rozumowi. Filozofię starożytną kończył Plotyn, który odrzucał kategorię konieczność i twardy grunt myśli greckiej usiłując się wznieść ponad rozum. Duns Szkot i Ockham u schyłku średniowiecza zaatakowali rozum przeciwstawiając mu Boga jako jedyne źródło prawdy. W takiej perspektywie Szestow pisał:, „Jaki będzie koniec filozofii nowożytnej - trudno przewidzieć. Lecz jeśli również ona, jak uczył Hegel, nadal będzie widzieć w owocach z drzewa poznania jedyne źródło

[49] W 1934 roku w Paryżu Szestow rozmawiał z Buberem na temat aktualnych wydarzeń i biblijnego węża. „Zrozpaczona ludzkość popełnia największe głupstwo - mówił Buber - Powstaje wrażenie, że właśnie teraz zamierza zabić biblijnego węża." - „ Właśnie należałoby to zrobić. - odpowiada Szestow - Ja już od wielu lat, dzień i noc walczę z wężem. Co tam Hitler w porównaniu z wężem!" (B. Fondane: *Rencontres avezLeon Chestov,* op. cit., s. 18-19. Cyt. za: *Kalendarium,* op. cit., s. 221).

[50] „Można mniemać, że wizja prawdy jako czegoś, co nie dopuszcza sprzeczności, wypływa z namiętności do walki (...) A prawda wcale nie jest «jedna» i wcale nie żąda, aby ludzie o nią walczyli" (L. Szestow: *O drugim wymiarze myślenia,* op. cit, s. 446).

[51] „Oczywistości tylko obłudnie *sine effusione sanguinis* (bez przelewu krwi) zasłaniają sobą stosy i tortury. W tym właśnie kryje się wyjaśnienie paradoksalnego fenomenu, jakim była inkwizycja, zrodzona na gruncie chrześcijańskiego średniowiecza. Jeśli prawdę objawioną można i powinno się rzeczywiście uzasadniać za pomocą takich samych metod, jakimi sankcjonuje się prawdy naturalnego rozumu, to tortury są nieuniknione; ponieważ w ostatecznym rozrachunku oczywiste prawdy również opierają się na przymusie" (Szestow: *O filozofii średniowiecznej,* op.cit., s. 358).

prawdy (...) to wolno sądzić, że i ona nie uniknie losu starożytnej i średniowiecznej filozofii”[52].

Streszczenie

Artykuł zawiera przedstawienie wybranych wątków filozofii Lwa Szestowa na tle dwudziestowiecznej debaty na temat kryzysu rozumu. Rosyjski myśliciel odsłonił jedną, tkwiącą u podstaw całej racjonalistycznej tradycji ideę rozumu i poddał krytyce jej podstawowe kategorie - wieczność, konieczność, jedność, całość i logikę.

Jako jeden z pierwszych krytyków rozumu ujawniał zagrożenie płynące z kultury racjonalnej wskazując na nietolerancję, przemoc i skłonności totalitarne. Problematyzował wiedzę i podejmował w oryginalny sposób zagadnienia ważne i znaczące dla oceny racjonalizmu filozoficznego i kultury europejskiej - poszukiwanie źródeł pewności, sposoby uprawomocnienia wiedzy, roszczenia do obiektywności. Podważał przeświadczenie o rozumie jako najbardziej wartościowej władzy człowieka. Filozofia Szestowa stanowi wyzwanie rzucone kulturze europejskiej, żeby to, co przyjęte jako jej trwałe fundamenty, przemyśleć na nowo i zwrócić się ku zapoznanym i skrytym korzeniom, ku temu, co tradycja przesłoniła i zniszczyła uznając jako nierozumne.

Summary

The article includes presentation of chosen threads of Leo Shestow’s philosophy on the background of the 20th century debate on crisis of reason. The Russian thinker revealed one idea fundamental for rational tradition of reason and submitted its essential categories - eternity, necessity, unity, integrity and logic - to criticism.

As one of the first critics of reason he exposed threats coming from rattional culture and pointed at intolerance, violence and totalitarian tendency. He problematized knowledge and in an original way entered upon crucial and important for philosophical rationalism and European culture issues - searching for sources of conviction, ways of implementing knowledge, claims to objectivity. He impaired the conviction about reason as the most valuable power of man. The philosophy of Shestov is a challenge for the European culture in order to reconsider what has been accepted as its stable foundation and pay attention to unappreciated and secretive roots, to what tradition concealed and destroyed regarding it as unreasonable.

[52] L. Szestow: *O filozofii średniowiecznej*, op. cit., s. 323.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 38 2004

KS. KRZYSZTOF ŚNIEŻYŃSKI
UAM w Poznaniu

„KRYTYKA CZYSTEGO ROZUMU" JAKO METAFIZYKA-ZARYS HISTORII INTERPRETACJI

Wstęp. Wielość różnych interpretacji *Krytyki czystego rozumu*, mających za sobą poważne argumenty, sprawia, że arbitralne przyporządkowanie tego podstawowego dzieła Immanuela Kanta do określonego działu filozofii: teorii poznania, bądź metafizyki, czy też metodologii, jest niezwykle trudne, jeśli nie niemożliwe. Nasze zadanie w niniejszym artykule nie będzie jednak polegało na próbie rozstrzygania o przynależności *Krytyki czystego rozumu* (dalej jako *Krytyka*) do określonej dziedziny refleksji filozoficznej. Chodzi nam jedynie o prezentację założeń jednego nurtu interpretacyjnego w jego historycznym ujęciu. Interesować nas będzie historia i określone założenia tych interpretacji, które odczytują *Krytykę* jako metafizykę.

Zarys historii interpretacji *Krytyki* jako metafizyki przedstawimy w trzech etapach: wczesnej (1), współczesnej (2), i najnowszej recepcji kantyzmu (3).

1. Początki recepcji kantyzmu: *Krytyka* jako radykalna anty-metafizyka. W porządku historycznym przedstawiciele pierwszej grupy interpretatorów zabrali głos wkrótce po ukazaniu się *Krytyki.* Na ogół był to głos dezaprobaty wobec „filozofii krytycznej"[1]. Wśród liczących się filozofów należy wymienić M. Mendelssohna (1729-1786), który zinterpretował filozofię Kanta jako unicestwienie metafizyki, a *Krytykę* nazwał „szarpiącym nerwy dziełem" (*„nervensaftverzehrende Werk?'*)[2]. Z kolei J. G. Herder (1744-1803) krytyce filozofii Kanta poświęcił obszerną pracę pt. *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (1799). Już na samym wstępie swej książki sceptycznie odnosi się do samego tytułu dzieła Kanta *Krytyka czystego rozumu.* Zdaniem Herdera, nie można mówić o krytyce dyspozycji ludzkiej natury, lecz o jej badaniu, określaniu, czy też ograniczaniu. Można natomiast krytykować same wytwory ludzkiego umysłu[3].

Dzieło Kanta było postrzegane jedynie jako postać pewnej teorii poznania, z pozycji której została przeprowadzona krytyka dotychczasowej metafizyki. Krytyka ta była rozumiana jako ostateczne wykazanie niemożliwości

[1] Na temat zwolenników i przeciwników Kanta, por. N. Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus.* Berlin/New York 1974, s. 8-39.

[2] Por. M. Mendelssohn: *Gesammelte Schriften. Jubiläumausgabe. Begonnen von I. Elbogen u. A. Fortgesetzt von A. Altmann, E. J. Engel. In Gemeinschaft mit F. Bamberger u. A.* Bd. 24; *Friedrich Fromman Verlag/GüntherHolzboog.* Stuttgart/Bad Cannstatt 1997, s. 235.

[3] Por. J. G. Herder: *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft,* F. Bassenge, Hrsg., *Philosophische Bücherei,* Bd. 4. Berlin 1955, s. 26.

każdej w ogóle metafizyki jako nauki. Ponadto filozofia Kanta uchodziła za symbol wszelkiej destrukcji, nawet w wymiarze społecznym, czego przykładem jest opinia pewnego profesora z Würzburga, który wykazał, że rewolucja francuska i jej niszczycielskie oddziaływanie były następstwem filozofii Kanta[4].

W późniejszym okresie ten typ interpretacji został wzmocniony przez Fichtego, a dalej przez neokantystów[5]. Wśród marburskich neokantystów można wskazać na interpretacje H. Cohena[6], P. Natorpa[7], B. Baucha[8], A. Riehla[9]. W ocenie M. J. Siemka, marburscy neokantyści (może za wyjątkiem Cohena) jako pierwsi popełnili „pozytywistyczny błąd", polegający na „redukcji całego projektu 'krytyki rozumu' wyłącznie do pewnych zabiegów o charakterze 'metodologicznym' czy wręcz ' metanaukowym' we współczesnym sensie tych terminów; zabiegów, których głównym celem jest wytyczenie ostrych i definitywnych granic, oddzielających 'pozytywną naukę' od 'metafizycznych urojeń'. W takim rozumieniu krytyka byłaby przede wszystkim anty-metafizyką, a Kant protoplastą pozytywizmu"[10]. Do współczesnych polskich filozofów stojących na stanowisku, że dzieło Kanta zmierzało do wykazania niemożliwości metafizyki w ogóle, należą m.in.: A. Bronk[11] i M. A. Krąpiec[12].

2. Współczesna recepcja kantyzmu: *Krytyka* jako ugruntowanie dawnej metafizyki. W znacznie późniejszym (w stosunku do wyżej przedstawionego) typie interpretacji utrzymuje się, że krytyka metafizyki była koniecznym, ale nie ostatecznym krokiem Kanta w tej dziedzinie, bowiem posłużyła mu do zbudowania innego rodzaju metafizyki. Początki doszukiwania się w *Krytyce* tematów metafizycznych znajdujemy u takich autorów,

[4] Por. R. Friedenthal: *Goethe. Jego życie i czasy,* tłum. M. Rotter.Warszawa 1969, s. 464.

[5] Por. J. Rolewski: *Kant a metafizyka.* Warszawa 1991, s. 22. Na temat Fichteańskiej recepcji filozofii Kanta, por. szczególnie M. J. Siemek: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy.* Warszawa 1977.

[6] Por. szczególnie H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung.* Berlin 1918.

[7] Por. P. Natoip: *Kant und die marburger Schule.* Berlin 1912.

[8] Por. B. Bauch: *Immanuel Kant.* Berlin 1923.

[9] Według A. Riehla, „teoria doświadczenia jest zarazem teorią rzeczywistości"; Kant to „burzyciel metafizyki transcendentnej, budowniczy rzeczywistości empirycznej", cyt. za: J. Suchoizewska: *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów.* „Przegląd Filozoficzny" 39 (1936), s. 385. Interpretacja Riehla, który upatrując w Kancie „teoretyka doświadczenia", za punkt ciężkości jego systemu uważa świadomość czucia i ducha scjentyzmu, wydaje się być wyraźnie obarczona „pozytywistycznym błędem" w rozumieniu Siemka (odnośnie do błędu pozytywistycznego czyt. dalej).

[10] M. J. Siemek, dz. cyt., s. 52.

[11] Por. A. Bronk, S. Majdański: *Klasyczność filozofii* (*W rozumieniu szkoły lubelskiej*). „Ethos" 9 (1996) nr 3-4, s. 130.

[12] Por. M. A. Krąpiec: *Realizm ludzkiego poznania.* Poznań 1959, s. 42.

jak M. Wundt[13], H. Heimsoeth[14], F. Paulsen[15]. W ich opinii wątki metafizyczne miały być przez Kanta podejmowane jedynie przy okazji omawiania zagadnień epistemologicznych. Dopiero jednak Martin Heidegger zinterpretował *Krytykę* jako dzieło w całości poświęcone metafizyce, będące próbą „ugruntowania metafizyki", a nie teorii poznania[16].

A. Interpretacja M. Heideggera: ugruntowanie dawnej metafizyki jako ontologii. Stanowisko interpretacyjne Heideggera skoncentrowane jest na idei Kantowskiej próby „uzasadnienia metafizyki" *{„Grundlegung der Metaphysik").* Teza ta *implicite* zawiera się już w pierwszym zdaniu książki Heideggera pt. *Kant a problem metafizyki',* „celem poniższych analiz jest zinterpretowanie Kantowskiej krytyki czystego rozumu jako ugruntowania (Grundlegung) metafizyki, aby w ten sposób 'problem metafizyki' ukazać jako problem ontologii fundamentalnej"[17]. Wobec tego nasuwa się pytanie: ugruntowaniu jakiej metafizyki miałaby, według Heideggera, służyć „filozofia krytyczna"?

Interpretacja Heideggera zmierza do wykazania, że *Krytyka* jest próbą uzasadnienia tradycyjnej metafizyki klasycznej w obu jej działach: „metaphysica generalis" i „metaphysica specialis". Heidegger, interpretując *Krytykę* usiłuje wykazać, że w filozofii Kanta zachodzi możliwość poznania ontologicznego, tzn. absolutnie pozazmysłowego poznania Bytu; poznania, które ma być możliwe całkowicie *a priori.* Zapytajmy teraz, co miałoby znaczyć to stwierdzenie?

Według Heideggera, zamiarem Kanta w stosunku do zastanej przez niego metafizyki miało być jej uzasadnienie. Polega ono na wykazaniu przez Kanta możliwości poznania pozazmysłowego bytu, najpierw jako takiego („metaphysica generalis"), a następnie w jego szczegółowych przypadkach („metaphysica specialis"). W pracy *Kant a problem metafizyki,* w podrozdziale zatytułowanym *Przesłanki ugruntowania w przypadku metafizyki tradycyjnej* (§ 2), Heidegger następująco interpretuje zamiar Kanta względem dawnej metafizyki: „Ugruntowanie metafizyki w sensie wydobycia jej wewnętrznej możliwości musi więc orientować się przede wszystkim na ostate-

[13] Por. M. Wundt: *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert.* Stuttgart 1924.

[14] Por. H. Heimsoeth: *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus.* „Kantstudien" 29 (1924), s. 121-159.

[15] Por. F. Paulsen: *Kants Verhältnis zur Metaphysik.* Berlin 1900; tenże, *Immanuel Kant ijego nauka,* z 3. wyd. niem. tłum. J. W. Dawid. Warszawa 1902.

[16] Por. M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki,* tłum. B. Baran. Warszawa 1989; tenże: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft.* Frankfurt a. M., 1977. W odniesieniu do Heideggerowskiej interpretacji Kanta por. E. Cassirer *Bemerkungen zu Martin HeideggersKant-Interpretation.* „Kantstudien" 36 (1931) Heft 1-2, s. 1-26 (rec.).

[17] M. Heidegger *Kant a problem...,* dz. cyt., s. 7.

czny cel metafizyki, tzn. na istotowe określenie ’metaphysica specialis’. Ta bowiem stanowi w pewnym szczególnym sensie poznanie bytu pozazmysłowego. Pytanie o wewnętrzną możliwość takiego poznania uprzytamnia, że trzeba się cofnąć do bardziej ogólnego pytania o wewnętrzną możliwość tego, czy byt jako taki może w ogóle zostać udostępniony. Ugruntowanie okazuje się teraz rozjaśnieniem istoty takiego odniesienia do bytu, w którym ten ostatni ukazuje się sam w sobie, tak iż wszelkie wypowiedzi o nim dają się na tej podstawie uzasadniać”[18].

Heidegger przyjmuje, że w filozofii Kanta zachodzi możliwość czystego, tzn. wyłącznie intelektualnego, całkowicie bez udziału empirii i apriorycznego, tzn. dokonującego się przed wszelkim doświadczeniem, poznania Bytu tego, co bytujące. Takie poznanie ma się dokonywać w ontologicznej syntezie transcendentalnej wyobraźni. Przedmiotem tej syntezy jest czysta, tzn. całkowicie niezależna od doświadczenia, różnorodność, której może dostarczyć jedynie nieempiryczna naoczność. Jest nią czysty ogląd, którym jest czas. Czas jednak, w przekonaniu Heideggera, nie jest tylko oglądaniem, ale i samą treścią oglądu wytworzoną przez transcendentalną wyobraźnię, która jest pierwotnym czasem. Dla Heideggera czas jest także strukturą Bytu „Dasein”, dzięki czemu może ono jeszcze przed zjawieniem się w doświadczeniu tego, co bytujące, ująć i poznać to, co bytujące. W przekonaniu Heideggera, poznanie czasu zawiera się w *Krytyce*, a samo dzieło Kanta to uzasadnienie tradycyjnej metafizyki.

Chcąc krótko ustosunkować się do tej interpretacji, należałoby powiedzieć, że wprawdzie nie brakuje jej oryginalności, ale oryginalność ta jest raczej sprzężona z założeniami własnej myśli interpretatora, a nie z samą filozofią Kanta. Gdyby bowiem przyjąć tezę Heideggera, że *Krytyka* to próba ugruntowania metafizyki w jej roszczeniu do apriorycznego oglądu rzeczy, to w istocie filozofia Kanta niczym by się nie różniła od tej postaci dogmatycznego aprioryzmu w metafizyce, którą Kant zastał i *de facto* usiłował przezwyciężyć. Niemniej, wykładnia *Krytyki* dokonana przez Heideggera wywarła znaczący wpływ na rozumienie tego dzieła w kręgach filozoficznych XX wieku. Wśród autorów podzielających Heideggerowską interpretację filozofii Kanta zauważa się jednak co najmniej dwojaką tendencję.

W kręgu iednej z nich, której reprezentantami są m.in. G. Martin[19], Ch. Sentroul[20], *Krytykę* postrzega się jako zbiór istotnych zagadnień euro-

[18] Tamże, s. 17.

[19] Por. G. Martin: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenshaftstheorie.* Berlin 1969; tenże: *Die Metaphysischen Probleme der Kritik der reinen Vernunft.* „Zeitschrift für Philosophische Forschung”, G. Schischkoff (Hrsg.), Bd. 2, Heft 2-3, Reutlingen 1948, s. 315-342.

[20] Por. Ch. Sentroul: *Kant und Aristoteles* (ins Deutsche übertragen von L. Heinrichs). Kempten/München 1911, zwł. rozdział pL *Wirkliche Gleichstellung der Kritik mit der Metaphysik* (§ 4).

pejskiej metafizyki. W innym kręgu interpretatorów, do którego należą m.in. O. Blaha[21], T. Steinbüchel[22], H. Vaihinger[23], pojmuje się *Krytykę* jako pewną ontologię, ale funkcjonującą w teoriopoznawczym aparacie pojęciowym. Stąd też droga do odkrycia metafizycznej treści *Krytyki* wiedzie przez teren epistemologii, co, jak stwierdza O. Blaha[24], wiąże się z dodatkowymi trudnościami.

Do grupy polskich filozofów nawiązujących do linii interpretacyjnej nakreślonej przez Heideggera - przynajmniej w tym sensie, że odnajduią w *Krytyce* próbę ugruntowania metafizyki - należą m.in: R. Ingarden[25], M. J. Siemek[26], J. Rolewski, L. Wciórka[27], R. Rożdżeński[28]. Wśród nich szczególnie miejsce zajmuje interpretacja J. Rolewskiego, która z jednej strony nawiązuje do wykładni Heideggera *{Krytyka* jako metafizyka), z drugiej zaś jest jej przeciwna (*Krytyka* to nie ugruntowanie starej ontologii, lecz budowanie zupełnie nowej metafizyki).

B) Kantyzm jako idealizm obiektywny. Istnieją interpretacje, w których istotę Kantowskiej metafizyki upatruje się w jej całkowitym oderwaniu od doświadczenia i możliwości poznania tego, co nadzmysłowe - głównie Boga. Wyrazicielami tego stanowiska interpretacyjnego są np. F. Paulsen, M. Wundt, G. Krüger[29].

F. Paulsen stoi na stanowisku, że w kwestii metafizyki Kant prezentuje się jako „prawdziwy platonik" i nie zrozumie się Kanta jako krytyka, gdy nie weźmie się tego pod uwagę. Kant może uchodzić za patrona metafizyki idealistycznej[30]. Pogląd Paulsen a na „rzeczywistą rzeczywistość" w ujęciu Kanta rzutuje jednocześnie na interpretację Kantowskiej metafizyki, która, jako przeciwieństwo czysto „fizykalnego światopoglądu" („physikalische Weltanschauung"), ma być „obiektywnym idealizmem"[31]. Z perspektywy tak pojętej metafizyki idealistycznej (wykraczającej poza to, co zmysłowo ujmowalne) Paulsen interpretuje zadania Kantowskiej metafizyki, które mają się

[21] Por. O. Blaha: *Die Ontologie Kants.* Salzburg/München 1967.

[22] Por. T. Steinbüchel: *Immanuel Kant. Einführung in seine Welt und den Sinn seiner Philosophie.* Düsseldorf 1931, s. 69-70.

[23] Por. H. Vaihinger: *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, (zum hundertjährigen Jubiläum derselben),* Bd. 1. Stuttgart 1881, Bd 2. Stuttgart/Berlin/Leipzig 1892, s. 8.

[24] Por. O. Blaha, dz. cyt, s. 17-18.

[25] Por. R. Ingarden: *Od tłumacza,* w: I. Kant: *Krytyka czystego rozumu.* Warszawa 1986, t. 1, s. XV.

[26] Por. M. J. Siemek, dz. cyt., s. 46-47.

[27] Por. L. Wciórka: *Metafizyczne założenia* w *genezie „Krytyki czystego rozumu" Immanuela Kanta,* w: *Poznańskie Studia Teologiczne,* L 2. Poznań 1978, s. 359-395.

[28] Por. R. Rożdżeński: *Kant i Heidegger a problem metafizyki.* Kraków 1991, s. 121.

[29] Por. G. Kriiger: *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik.* Tübingen 1931.

[30] Por. F. Paulsen: *Immanuel Kant...,* dz. cyt., s. 3-4.

[31] Tenże: *Kants Verhältnis...,* dz. cyt., s. 3.

sprowadzać do „pewnego ogólnego oglądu rzeczywistości”[32]. Zdaniem Paulsena, metafizyka według Kanta „polega na rozumowym rozważaniu rzeczywistości („denkender Betrahtung der Wirklichkeit”) - innymi słowy, metafizyka jest - „pewną całością koniecznych, oczywiście niemożliwych do przedstawienia w oglądzie, myśli o rzeczywistości samej w sobie («Gedanken über die Wirklichkeit an sich selbst»)”[33].

Podobnie interpretuje system Kanta M. Wundt. Jego zdaniem, platonizm to *spiritus movens* całej Kantowskej metafizyki: „Świat intelligibilny należy traktować jako nośną podstawę («tragede Grund») świata zjawiskowego. W tym sensie rzeczywistość przedstawia się jako wielkie królestwo («Reich») wzajemnie przyporządkowanych celów, ukierunkowanych na cel najwyższy: najwyższe dobro. Właściwe metafizyczne rozważanie pozwala dojrzeć w świecie ten system celów. Przyroda i Duch są w nim ściśle zjednoczone, bowiem Duch jest w nim uznany za prawdziwy cel przyrody. Postępujące urzeczywistnianie się życia duchowego siłą woli moralnej jest celem przyrody i prawdziwym sensem i treścią rzeczywistości. Stara platońska wiara w urzeczywistnienie Dobra w świecie jest ożywczym tchnieniem («beseelende Atem») Kantowskiej metafizyki”[34]. Zadanie, jakie Kant miał wyznaczyć metafizyce, polega na tym, by ludzki rozum, w drodze głębokiego namysłu nad rzeczywistością, odkrył najwyższy cel, dla którego została ona stworzona. Celem metafizyki jest przybliżyć prawdę o objawieniu Boga w świecie[35].

W ocenie tego typu interpretacji należy najpierw zauważyć, że zdaje się on wyraźnie sugerować, iż cały wysiłek i nowatorstwo filozoficznego myślenia Kanta zawartego w *Krytyce*, zwłaszcza w wykazaniu niemożliwości absolutnie apriorycznego poznania przedmiotów (głównie przedmiotów tradycyjnej metafizyki), było jedynie chybionym przedsięwzięciem, od którego Kant miał w końcu odstąpić. To, co jeszcze w *Krytyce* było niemożliwe, mianowicie poznanie Boga, duszy, wolności..., w późniejszym okresie twórczości Kanta miało stać się dla niego właściwym przedmiotem metafizyki. W konsekwencji, podstawowa teza Kanta z *Krytyki*, że jedyną formą poznania, jaką właściwie dysponujemy, jest tylko i wyłącznie ogląd zmysłowy[36], w późniejszym okresie jego twórczości miałaby zostać zastąpiona poglądem

[32] Tamże, s. 26.

[33] Tamże, s. 26,21.

[34] M. Wundt, dz. cyt., s. 433.

[35] Por. tamże, s. 427.

[36] Kant tak opisuje zamiary przedstawiciela klasycznej metafizyki: „Podejmuje się on bowiem rozszerzyć poznanie ludzkie poza wszelkie granice możliwego doświadczenia, co do czego ja pokornie wyznają, że przekracza to zupełnie moją możność” (I. Kant: *Krytyka czystego rozumu.* Warszawa 1986, t. l,s. 12).

o możliwości poznania metafizycznego zdolnego dosięgnąć tego, co ponadzmysłowe (zwłaszcza stwórczego zamiaru Boga).

Wprawdzie w tzw. „okresie po-krytycznym" spotykamy wypowiedzi Kanta mogące świadczyć o jego powrocie do dawnej metafizyki dogmatycznej, uzurpującej sobie prawo do poznania bytów ponadzmysłowych. Sądzę jednak, że przedstawianie tego etapu filozofii Kanta, jako istoty i całokształtu kantyzmu, byłoby nadużyciem interpretacyjnym. Nadużycie to polega głównie na tym, że interpretacja idealistyczna zdaje się ujmować kantyzm przede wszystkim w kategoriach chronologicznych, zgodnie z zasadą: to, co w filozofii Kanta późniejsze, jest tym samym bardziej dojrzałe i właściwe jego myśli, niż to, co wcześniejsze i przez to nie do końca przemyślane. Taki chronologiczny sposób podejścia do filozofii Kanta jako całości nie dostarcza jednak odpowiednich narzędzi do efektywnego badania właściwej historyczności tej filozofii, a tym samym do wyodrębnienia jej głównego przesłania. Filozoficzna myśl Kanta „istoczy" się bowiem w swojej własnej wewnętrznej czasowości. Wyobraźnia chronologiczna pozwala nam wprawdzie myśleć i funkcjonować w historyczności zjawiskowej, ale nie zapewnia nam właściwej orientacji w sferze historyczności sensów. 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". Filozofia Kanta jest egzemplifikacją teoretycznej „rzeczywistości", której właściwe historyczne rozumienie nie zawsze pokrywa się z rozumieniem historyczności pojętej w kategoriach zwyczajnego następstwa zdarzeń[37].

Ponadto należy zauważyć, że interpretacja idealistyczna nie uwzględnia zamiaru Kanta, jakim było wykazanie błędnej koncepcji racjonalności zakorzenionej zarówno w klasycznej metafizyce, jak i w sceptycyzmie. Zdaniem P. Łukowa, Kantowska krytyka metafizyki tradycyjnej była prowadzona w imię obrony autorytetu ludzkiego rozumu przed błędną koncepcją racjonalności. Błąd wszelkich prób podejmowanych pizez klasyczną metafizykę i przez sceptycyzm polegał na niewłaściwej koncepcji ludzkiej racjonalności opartej na realizmie transcendentalnym. Takie ujęcie racjonalności zakłada możliwość uzyskania przez ludzki rozum pełnej i adekwatnej wiedzy poprzez dążenie do doskonałej boskiej racjonalności[38]. Łuków zwraca uwagę, że dwie podstawowe koncepcje racjonalności, z jakimi Kant się spotkał,

[37] Szerzej temat ten podejmuję w artykule *Okres przedkryczny i krytyczny* w *filozofii Immanula Kanta: zwrot czy kontynuacja?* „Edukacja Filozoficzna" 37 (2004), s. 97-113.

[38] Por. P. Łuków: *Wolność i autorytet rozumu. Racjonalność* w *filozofii moralnej Kanta.* Warszawa 1997, s. 18.

opierały się na realizmie transcendentalnym i sceptycyzmie. Pierwsza stawia właściwie na jednej płaszczyźnie ludzki rozum i rozum doskonały, a poznanie pojmuje jako postrzeganie i analizowanie bezpośrednio obecnych faktów. Również koncepcja racjonalności w sceptycyzmie była dla Kanta nie do przyjęcia. Sceptycyzm, pomimo ograniczenia możliwości poznawczych ludzkiego rozumu, dzielił z realizmem transcendentalnym przekonanie o możliwości dotarcia do faktów i ich badania, przy milczącym założeniu prawomocności stosowanych zasad rozumowania. Istotnym zarzutem Kanta dotyczącym obydwu koncepcji racjonalności jest ich bezkrytyczność wobec stosowanych przez nie zasad rozumowania[39].

Warto przytoczyć również inne interpretacje (W. Bröckera, P. F. Strawsona, N. Knoepfflera, J. Rolewskiego), w których odstępuje się od rozumienia Karnowskiej metafizyki jako z zasady i całkowicie oderwanej od doświadczenia. W. Brocker, w odniesieniu do podjętych przez Kanta „krytycznych" poszukiwań prawdy metafizycznej w obrębie obu części metafizyki („metaphysica generalis" i „metaphysica specialis"), stwierdza, że metafizyka jest dla Kanta możliwa jedynie w jej ogólnej części i to tylko w granicach doświadczenia. Natomiast „metaphysica specialis" jest z góry skazana na niepowodzenie, bowiem to, czego się w niej wymaga, jest niemożliwe do osiągnięcia[40]. Z jednej strony, Kant zaprzecza sceptykom, którzy odmawiają metafizyce jakiejkolwiek prawdy, z drugiej strony, Kant sprawia zawód metafizykom, bowiem twierdzi, że prawdziwa metafizyka nigdy nie wykracza ponad doświadczenie[41].

W anglojęzycznym kręgu współczesnych interpretatorów *Krytyki* podobne stanowisko zajmuje Peter F. Strawson. W swojej pracy pod znamiennym tytułem (w niemieckim przekładzie): *Die Grenzen des Sinns,* 1981[42], Strawson akcentuje, że w filozofii Kanta nie ma mowy o żadnym wewnętrznym oglądzie, którego przedmiotem byłby sam podmiot - przedmiot dany jest wyłącznie w zmysłowej naoczności[43].

Natomiast N. Knoepffler stoi na stanowisku, że poznanie transcendentalne jako idea filozofii transcendentalnej zajmuje się możliwością naszego apriorycznego sposobu poznania odnoszącego się do przedmiotów. „Przez to - stwierdza Knoepffler - że nasz aprioryczny sposób poznania, a więc zasady zmysłowości i intelektu, są warunkami możliwości doświadczenia w ogóle, są jednocześnie warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia. Tym

[39] Por. tamże, s. 33.

[40] W. Brocker: *Kant über metaphysik und Erfahrung.* Frankfurt a. M., 1970, s. 9.

[41] Por. tamże, s. 78-79.

[42] Por. P. F. Strawson: *Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Aus dem Englischen von E.M. Lange.* Hain 1981, s. 146.

[43] Por. tamże, s. 90-91.

samym Kant na swój sposób uprawiał 'filozofię pierwszą', a więc metafizykę w pierwotnym znaczeniu"[44].

Podobnie interpretuje J. Rolewski: „nowa Kantowska metafizyka pozwala właśnie doświadczeniu być doświadczeniem, umożliwia je i dostarcza mu apriorycznych, pozadoświadczalnych fundamentów, sama natomiast staje się w takiej relacji do empirii sensowna i uzyskuje pewną 'przedmiotową ważność'. Metafizyka jako to, co 'a priori' ('ponad', 'meta'), swe znaczenie uzyskuje od tego, co 'a posteriori'; to, co 'a posteriori' natomiast okazuje się niemożliwe bez swego 'a priori' (...). Doświadczenie i metafizyka mogą istnieć tylko w takim wzajemnym związku istotowym, osobno zaś stają się absolutnie niemożliwe"[45]. Zdaniem Rolewskiego[46] nietrafne są te interpretacje, w których za temat metafizyki wypracowanej w *Krytykach* uważa się oprócz „transcendentalnej idealności zjawisk" także „przedmiotowa realność intelligibilnego Bytu" (taki typ interpretacji reprezentuje np. G. Martin[47]). Chodzi o to, że nowa metafizyka Kanta nie pretenduje do oglądu Boga i nadzmysłowych bytów, lecz wykazuje niemożliwość ich poznania. Pozytywnie zaś wskazuje na określenie empirycznego bytu.

W sprawie interpretacji celu, jaki przyświecał Kantowi w jego krytyce metafizyki klasycznej, można jeszcze spotkać stanowiska bardziej neutralne. Są to raczej stanowiska asekuracyjne, powstrzymujące się od przyznawania słuszności danemu nurtowi interpretacyjnemu. Wyrazicielem tego typu opinii jest np. O. Höffe, który stwierdza, że żaden ze skrajnych poglądów na temat intencji, jakie miały przyświecać Kantowi w jego negatywnej ocenie metafizyki, nie jest uprawniony. Pytanie Kanta o metafizykę jako naukę - dzięki nowemu sposobowi myślenia, jakim była transcendentalna krytyka rozumu badająca możliwości i ograniczenia naukowego filozofowania - wniosło ze sobą niespotykany dotąd radykalizm. Radykalizm ten sprawia, że „równie jednostronne rozumienie Kanta wykazuje zarówno ten, kto upatruje w nim jedynie początków nowej metafizyki, jak i ten, kto w ślad za Mendelssohnem postrzega go jedynie jako totalnego destruktora metafizyki"[48].

3. Najnowsza recepcja kantyzmu: *Krytyka* jako nowa metafizyka doświadczenia. Jedną z najnowszych interpretacji Krytyki przedstawimy w dwóch etapach: negatywnym, jako przełamanie ontologicznej interpretacji Heideggera, oraz pozytywnym, jako budowanie nowej metafizyki. Oba etapy dotyczą interpretacji dokonanej przez J. Rolewskiego.

[44] N. Knoepffler: *Der Begriff „transzendental" bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft.* Innsbruck/Wien 1993, s. 152.

[45] J. Rolewski, dz. cyt., s. 272-273.

[46] Por. tamże, s. 271.

[47] Por. G. Martin: *ImmanuelKant...*, dz. cyt., s. 156-157.

[48] O. Höffe: *Kant*, tłum. A. M. Kaniowski,.Warszawa 1994, s. 16.

A) Przełamanie ontologicznej interpretacji Heideggera. J. Rolewski w swojej wykładni tzw. „filozofii teoretycznej" Kanta zawartej w *Krytyce* przejmuje „metafizykalną" tendencję interpretacyjną Heideggera, ale nadaje jej zupełnie inną postać: „Idea Heideggerowska zostaje zatem podjęta - zaznacza Rolewski we wstępie swojej książki pt. *Kant a metafizyka* - (próbuję tu wykazać, że 'Krytyka' jest pewną metafizyką) i równocześnie przeistoczona: ta Kantowska metafizyka nie jest bowiem żadną metafizyką czasu jako struktury podmiotu ani po heideggerowsku rozumianego Bytu, lecz metafizyką podmiotowego bytu empirycznego i pojmowania jego całości"[49]. Rolewski przyznaje nowej metafizyce Kanta zupełnie odrębny charakter, wyrażający się w autonomii metafizyki Kanta w stosunku do metafizyki tradycyjnej, którą Kant całkowicie znosi, a nie (jak uważa Heidegger) próbuje „z góry" uzasadnić. Stąd Rolewski określa swoją pozycję w stosunku do interpretacji Heideggera, jako - „biegunowo różną" [50].

Zwięzła prezentacja interpretacji Rolewskiego będzie miała za swój trwały punkt odniesienia „biegun" Heideggera. Właśnie ze względu na ten punkt odniesienia Rolewski dzieli swoje główne tezy interpretacyjne na dwie zasadnicze grupy: w pierwszej (tu: tezy 1-4) Rolewski wykazuje u Kanta całkowitą niemożliwość poznania „absolutnie czystego i apriorycznego", natomiast w drugiej (tezy 5-6), kwestionuje „ontologiczność" poznania u Kanta. Stanowisko Rolewskiego[51] można przedstawić następująco: 1) w filozofii Kanta jest zupełnie niemożliwe czyste i aprioiyczne poznanie w sensie Heideggerowskim, tzn. poznanie oderwane nie tylko od konkretnego doświadczenia, ale od doświadczenia jako całości; 2) konsekwentnie: dla Kanta poznanie aprioryczne i czyste - o ile ma być ono w ogóle możliwe i „ważne przedmiotowo" - jest uzależnione zarówno od poszczególnych zjawisk, jak i od doświadczenia jako całości; 3) kategorie matematyczne (reguły określania czasowo-przestrzennej formy przedmiotów) i dynamiczne (prawa syntetyzowania empirycznej treści zjawisk), same w sobie nie są poznaniem, a istnienie jako takie zdolne są uchwycić jedynie na podstawie danego w doświadczeniu empirycznego przedmiotu; 4) u Kanta nawet poznanie matematyczne, które zdawałoby się odpowiadać poznaniu całkowicie czystemu i apriorycznemu, jeśli ma być sensownym i prawdziwym poznaniem, nie może obejść się bez odniesienia do doświadczenia jako całości; 5) schematy transcendentalne są „czasowymi określeniami" („Zeitbestimmungen") tego, co w czasie (treści zjawiskowej) a nie tylko „określeniami czasu", gdzie poprzez schematy byłby poznawany wyłącznie sam czas jako Byt (czyli,

[49] J. Rolewski, dz. cyt., s. 7-8.

[50] Tamże, s. 39.

[51] Por. tamże.

istnienie jako takie) z pominięciem zmysłowości, co, według Heideggera, stanowi fundament ontologii; 6) transcendentalna synteza wyobraźni łączy ze sobą wyłącznie wyobraźnię i jedność apercepcji, i stanowi jedynie samą zdolność jednoczenia (nabytą w relacji wyobraźni do jedności apercepcji), która jednak sama z siebie niczego nie łączy, nie jednoczy i nie poznaje - nie jest zaś (transcendentalna synteza wyobraźni), jak utrzymuje Heidegger, poznaniem ontologicznym (nie poznaje Bytu tego, co bytujące) i nie łączy ze sobą czasu i jedności apercepcji.

Zdaniem Rolewskiego, analizy przeprowadzone w *Krytyce* nie tylko nie służą „ugruntowaniu ontologii fundamentalnej", jak chciał Heidegger, ale wręcz wykazują jej niemożliwość i bezprzedmiotowość. Rolewski w swojej interpretacji wykazuje, że absolutnie czyste, aprioryczne poznanie, nie mające żadnego związku z doświadczeniem, a zwłaszcza poznanie istnienia jako takiego, w filozofii Kanta jest całkowicie niemożliwe. Interpretacja Heideggera która przypisuje Kantowi metafizyczne poznanie w klasycznym znaczeniu, tzn. poznanie istnienia tego, co bytujące bez odwołania się do empirii, wyłącznie racjonalnie - *de facto* proponuje powrót do starej metafizyki, którą Kant krytykował. Poza tym, według Rolewskiego, Heidegger nie zwraca uwagi na cały szereg różnic, jakie dzielą jego „ontologię fundamentalną" od „filozofii krytycznej"[52]. To negatywne orzeczenie w stosunku do „ontologicznej" wykładni systemu Kanta prowadzi Rolewskiego do wyciągnięcia pozytywnych wniosków.

B) *Krytyka* jako nowa metafizyka doświadczenia. J. Rolewski, przywołując, jak się wydaje, kluczowy dla swojej interpretacji fragment Krytyki[53], stwierdza: „'Krytyka' nie tylko, że nie wykazuje możliwości ontologii (w heideggerowskim znaczeniu) i nie stanowi uzasadnienia metafizyki, lecz przeciwnie udowadnia i pokazuje właśnie, że taka ontologia jest niemożliwa, a metafizyka uzasadnić i uprawomocnić się nie daje. A skoro tak, to 'Krytyka' właściwie obala tradycyjną metafizykę ('ontologię' w nieheideggerowskim sensie) i wykazuje, że metafizyką jedynie możliwą jest metafizyka doświadczenia, metafizyka umożliwiająca i 'antycypująca' doświadczenie oraz dostarczająca jego podstaw prawnych. Natomiast 'ontologia' roszcząca sobie prawo do 'syntetycznych poznań *a priori* rzeczy w ogóle', czyli do

[52] Tamże, s. 107-108.

[53] „Analityka transcendentalna zawiera więc ten ważny wynik, że intelekt nie może 'a priori' nigdy więcej osiągnąć niż to, że antycypuje formę możliwego doświadczenia w ogóle, i że nie może nigdy przekroczyć granic zmysłowości, w obrębie których jedynie dane są nam przedmioty, to bowiem, co nie jest zjawiskiem, nie może być przedmiotem doświadczenia. Zasady jego są tylko naczelnymi zasadami przedkładania [umysłowi] zjawisk, a dumna nazwa ontologii, roszcząca sobie prawo do dostarczania syntetycznych poznań 'a priori' rzeczy w ogóle pod postacią systematycznej doktryny (...), musi ustąpić miejsca skromnemu mianu samej tylko analityki czystego intelektu" (I. Kant: *Krytyka czystego rozumu,* dz. cyt., s. 432).

poznań metafizycznych, musi ustąpić miejsca ’krytyce’, tj. ’analityce intelektu”’[54].

Orzeczenie destrukcyjnego ukierunkowania Kantowskiej krytyki względem dawnej, klasycznej metafizyki, prowadzi do pytania o pozytywne ukierunkowanie krytyki, tj. o budowę nowej metafizyki: „Nowa metafizyka Kanta nie jest wcale czymś ponad metafizyką tradycyjną, lecz czymś zamiast niej: nie ma jej ’z góry’ uzasadniać i tłumaczyć jej ’poczynań’, lecz całkowicie zburzyć, usunąć i zastąpić. Ma przejąć jej zadania i funkcje, a nie ugruntowywać metafizykę dotychczasową w przeświadczeniu, że ona właściwie i dobrze spełnia wyznaczone jej cele, tyle tylko, że nieświadomie i bez znajomości tego, czym jest Byt tego, co bytujące, że zatem po wypełnieniu tej luki przez teorię Kanta klasyczna metafizyka stanie się uzasadnioną i prawomocną wiedzą o ’tym, co bytujące jako takie’ (jak odczytuje zadanie Kantowskiej metafizyki Heidegger)”[55]. Istota Kantowskiego przewrotu w metafizyce polega na tym, że „Kant najpierw niszczy i unicestwia całą tradycyjną metafizykę europejską, wykazuje jej bezsensowność i bezprzedmiotowość, a następnie - po takim ’zburzeniu’ - dokonuje swoistej rekonstrukcji metafizyki; tworzy nową, własną metafizykę, ale tworzy ją z tych ’materiałów’, które pozostały po zburzeniu starej. A zatem pojęcia, zasady, a nawet struktura wewnętrzna i podział klasycznej Wolffowsko-Leibnizjańskiej metafizyki pozostają tu prawie nie zmienione. Przemianie ulega natomiast znaczenie pojęć metafizycznych, zastosowanie i przedmiot całej metafizyki, co powoduje, iż sama metafizyka staje się czymś zupełnie innym, niż w całej dotychczasowej tradycji filozoficznej”[56].

Punktem centralnym wykładni filozofii Kanta jest problem relacji między metafizyką a doświadczeniem. W opinii Rolewskiego, to właśnie specyfika relacji doświadczenie - metafizyka przemawia za oryginalnością Kantowskiej „krytycznej metafizyki”, której nie spotyka się wcześniej w dziejach filozofii. Wzajemny stosunek doświadczenia i metafizyki bywa w filozofii rozpatrywany przynajmniej dwojako. W jednym sposobie myślenia o metafizyce i doświadczeniu, rozpowszechnionym zwłaszcza w nurcie neopozytywizmu, przeciwstawia się sobie nawzajem doświadczenie i metafizykę, wykluczając ścisły związek między nimi. Z kolei w drugim sposobie podejścia do metafizyki i doświadczenia, reprezentowanym np. przez J. Rolewskiego czy M. J. Siemka, dostrzega się ścisłą więź między nimi i ujmuje się ją w kategoriach obustronnych relacji. Tę ścisłą więź miedzy doświadczeniem i metafizyką odkrywa się także w filozofii Kanta.

[54] J. Rolewski, dz. cyt., s. 104.

[55] Tamże, s. 25.

[56] Tamże, s.25-26.

Według Rolewskiego, u Kanta klasyczna metafizyka przeszła głęboką metamorfozę, polegającą na porzuceniu apriorycznych spekulacji i ścisłym związaniu metafizyki z doświadczeniem. Rolewskiemu, który ma na uwadze Kantowską krytykę oderwanej od doświadczenia, racjonalistycznej i apriorystycznej metafizyki klasycznej, chodzi o wydobycie na jaw tego tematu filozofii Kanta, w którym zachodzi uzależnienie metafizyki od doświadczenia i równocześnie „umetafizycznienie" empirii. Zdaniem Rolewskiego, tak ścisłe i wzajemne powiązanie metafizyki i doświadczenia sprawia, że „Kant jest metafizykiem, jednak takim, jakiego do tej pory jeszcze w dziejach filozofii nie było"[57]. Proklamacja i uzasadnienie współ-zależności doświadczenia i metafizyki decydująco wpływa na rozumienie samej metafizyki (jak i doświadczenia): „Kantowska nowa, 'krytyczna' i rewolucyjna metafizyka (...) wykazuje niemożliwość określania Bytu Boga i wszelkiego w ogóle intelligibilnego Bytu, a jej wyłącznym jedynym tematem może być empiryczna realność bytu przedmiotowego"[58].

Podsumowanie. Zadaniem niniejszego artykułu było prześledzenie najważniejszych etapów w historii interpretacji *Krytyki czystego rozumu* jako pracy z zakresu metafizyki. Na podstawie historycznego przeglądu nurtów interpretacyjnych dopatrujących się w tym podstawowym dla filozofii Kanta dziele swoistej metafizyki, można wyodrębnić pięć zasadniczych, następujących po sobie typów interpretacji. Krytyka postrzegana jest jako: 1) peryferyjne podejmowanie wątków metafizycznych przy okazji rozwijania zagadnień epistemologicznych (M. Wundt, H. Heimsoeth, F. Paulsen), 2) ugruntowanie dawnej racjonalistycznej metafizyki, jako ontologii (M. Heidegger), 3) budowanie metafizyki o cechach idealizmu obiektywnego (F. Paulsen, M. Wundt, G. Klüger), 4) próba budowy nowej metafizyki związanej ściśle z doświadczeniem (J. Rolewski, M. J. Siemek, M. Brocker, N. Knoepffler), 5) stanowisko pośrednie (neutralne), zgodnie z którym szukanie w *Krytyce* jedynie początków nowej metafizyki jest równie jednostronne, co traktowanie tego dzieła, jako całkowitego zniesienia metafizyki (O. Höffe).

Pomimo różnic zachodzących między wymienionymi typami interpretacji *Krytyki* jako metafizyki, łączy je jedno fundamentalne przeświadczenie: *Krytyka* nie wyczerpuje się całkowicie w perspektywie intelektualnej destrukcji (w sensie sporu Kanta „z" metafizyką, jako wykazywanie jej braków i usterek), ale jest egzemplifikacją sporu filozoficznego rozumianego jako spór o to, co najistotniejsze - o nową, naukową metafizykę.

[57] Tamże, s. 270.

[58] Tamże, s. 271.

Na koniec naszych rozważań należałoby jeszcze zwrócić uwagę na to, że w kręgu interpretatorów zgodnie przyjmujących, iż Kantowska krytyka metafizyki stanowi próbę budowy nowej naukowej metafizyki, nie ma całkowitej zgodności co do tego, jaką wersję metafizyki Kant uważał za naukową. Jest to już jednak osobny problem.

Streszczenie

W obrębie głównego nurtu interpretacyjnego ujmującego *Krytykę czystego rozumu* jako metafizykę można wyróżnić co najmniej pięć różnych typów interpretacji. *Krytyka* postrzegana jest jako: 1) peryferyjne podejmowanie wątków metafizycznych przy okazji rozwijania zagadnień epistemologicznych (M. Wundt, H. Heimsoeth, F. Paulsen); 2) ugruntowanie dawnej racjonalistycznej metafizyki, jako ontologii (M. Heidegger); 3) budowanie metafizyki o cechach idealizmu obiektywnego (F. Paulsen, M. Wundt, G. Krüger); 4) próba budowy nowej metafizyki związanej ściśle z doświadczeniem (J. Rolewski, M. J. Siemek, M. Brocker, N. Knoepffler); 5) stanowisko pośrednie (neutralne), zgodnie z którym dopatrywanie się w *Krytyce* jedynie początków nowej metafizyki jest równie jednostronne, co traktowanie tego dzieła, tylko jako całkowitego zniesienia metafizyki.

Zusammenfassung

Innerhalb der Grundinterpretation der *Kritik der reinen Vernunft*, die sie als Metaphysik begreift, kann man mindestens fünf verschiedene Interpretationswege aufweisen. Die *Kritik* wird also gedeutet als: 1) Randbemerkungen zu metaphysischen Motiven anlässlich der Entwicklung der erkenntnistheoretischen Ideen (M. Wundt, H. Heimsoeth, F. Paulsen), 2) Begründung der alten rationalistischen Metaphysik, als Ontologie (M. Heidegger), 3) Aufbauen von Metaphysik des idealistischen Objektivismus (F. Paulsen, M. Wundt, G. Krüger), 4) Entfaltung einer Metaphysik, die mit der sinnlichen Erfahrung eng verbunden ist (J. Rolewski, M. J. Siemek, M. Brocker, N. Knoepffler), 5) Ablehnung der beiden extremen Betrachtungsweisen der *Kritik* (neutrale Position), dh. *Kritik* als lediglich Ansätze einer neuen Metaphysik und *Kritik* als radikaler Aufruf zur Aufhebung der Metaphysik.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 38 2004

WOJCIECH HERMAN

VII POLSKI ZJAZD FILOZOFICZNY

W dniach od 14 do 18 września 2004 odbył się w Szczecinie VII Polski Zjazd Filozoficzny zorganizowany przez Uniwersytet Szczeciński, Komitet Nauk Filozoficznych PAN i Polskie Towarzystwo Filozoficzne.

Po oficjalnym otwarciu Zjazdu przez prof. Mirosława Rutkowskiego, prorektora Uniwersytetu Szczecińskiego, i przedstawicieli władz miasta i województwa, wykład inauguracyjny wygłosił prof. Leszek Kołakowski. Następnie odbył się koncert muzyki kameralnej (w programie Mozart, Vivaldi i Saint-Saens).

W dniach 15-17 września w godzinach od 9 do 13 uczestnicy obradowali w następujących dwudziestu sekcjach i dwóch podsekcjach: dydaktyki filozofii, estetyki, etyki (podsekcja etyki życia gospodarczego), filozofii człowieka, filozofii feministycznej, filozofii języka, filozofii kultury, filozofii nauki, filozofii politycznej i społecznej, filozofii prawa, filozofii przyrody, filozofii religii, filozofii umysłu, historii filozofii nowożytnej i współczesnej (podsekcja kantowska), historii filozofii polskiej, historii filozofii starożytnej i średniowiecznej, logiki, ontologii, teorii poznania.

W godzinach popołudniowych i wieczornych odbyły się następujące panele dyskusyjne (w nawiasach podaję nazwiska prowadzących): *Nowoczesny racjonalizm i jego adwersarze* (prof. Witold Marciszewski), *Filozofia wobec zjawiska „powrotu religii”* (prof. Andrzej Bronk), *Problemy bioetyki* (prof. Zbigniew Szawarski), *Czym jest, czym nie jest i czym być może logika?* (prof. Adam Nowaczyk w zastępstwie prof. Ryszarda Wójcickiego), *Współczesne problemy moralne - jak o nich rozmawiać?* (prof. Jacek Hołówka), *Filozofia wobec wielości kultur* (prof. Andrzej Szahaj), *Czym jest umysł?* (prof. Robert Piłat).

W czasie Zjazdu odbyła się też sesja zorganizowana z okazji 100 rocznicy powstania PTF, której tematem był: *Sposób działania towarzystw naukowych w dobie intemetu.* Organizatorem ze strony PTF był prof. Jan Hartman, zaś zagajenia wygłosili prof. Władysław Stróżewski i prof. Robert Piłat. Wśród wystąpień w trakcie sesji szczególnie wart rozważenia wydaje się głos prof. Tadeusza Gadacza, który zwrócił uwagę na niski stopień integracji środowiska, skutkiem czego w ostatnich wyborach do KBN, do Zespołu Nauk Humanistycznych (H-l) nie został wybrany ani jeden filozof i o naszych badaniach będą decydować teologowie czy bibliotekoznawcy.

Wieczorem w przeddzień zakończenia Zjazdu w salach Muzeum Narodowego w Szczecinie miał miejsce uroczysty bankiet, w trakcie którego

uczestnicy mogli zapoznać się ze zbiorami placówki. Największym zainteresowaniem cieszyły się wykonane w brązie kopie rzeźb antycznych. Niektórzy z koleżanek i kolegów skorzystali z dość rzadkiej okazji sfotografowania się w towarzystwie Dzeusa, Ateny czy Sokratesa. Pewne kontrowersje w trakcie bankietu wzbudził dobór win (półwytrawne, podczas gdy niektórzy woleli wytrawne). Nie bardzo jednak wiadomo, która sekcja miałaby rozstrzygnąć tę kwestię: estetyki, etyki (można by powołać podsekcję hedonistów), filozofii człowieka, filozofii kultury czy teorii poznania (*in vino veritas*).

Ostatniego dnia prof. Władysław Stróżewski wygłosił wykład plenarny pt. *Byt i sens*. W trakcie sesji zamykającej Zjazd uczestnicy wyrazili poparcie dla starań Zarządu Głównego PTF i Komitetu Nauk Filozoficznych PAN mających na celu doprowadzenie do umieszczenia filozofii na liście przedmiotów maturalnych.

Największą frekwencją cieszyły się: wykład prof. Kołakowskiego, panele *Filozofia wobec zjawiska „powrotu religii"* i *Czym jest umysł?* oraz bankiet.

Równolegle ze Zjazdem w dniach od 13 do 16 września obradował w Szczecinie Ogólnopolski Zjazd Kół Naukowych Filozofii.

Należy podkreślić dobrą organizację i odpowiednią oprawę Zjazdu. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego wydało niezwykle starannie zbiór abstraktów referatów wygłoszonych w sekcjach. Zbiór ten daje dobry przegląd badań prowadzonych w różnych ośrodkach. Piszący te słowa miał okazję wysłuchać wielu interesujących i kompetentnych wystąpień kolegów często mniej znanych i niejednokrotnie bardzo młodych, co pozwala patrzeć z optymizmem na przyszłość polskiej filozofii.

Pewnym mankamentem Zjazdu było duże rozdrobnienie obrad. Podział na dwadzieścia sekcji spowodował, że w wielu przypadkach podobna problematyka była poruszana w kilku miejscach jednocześnie. Warto się zastanowić, czy na kolejnym Zjeździe nie należałoby radykalnie zredukować ilości sekcji jednocześnie wydłużając czas ich obrad w godzinach popołudniowych. Rozwiązanie takie oznaczałoby co prawda ograniczenie liczby paneli i zmniejszenie ilości posiedzeń plenarnych do jednego dziennie, lecz umożliwiłoby uczestnikom zapoznanie się z większą ilością interesujących ich referatów. Można też skrócić przerwy na posiłki: Polacy nie Francuzi, tzn. potrafimy zjeść obiad w czasie poniżej dwóch i pół godziny.

Polskie Zjazdy Filozoficzne są z pewnością potrzebne i miejmy nadzieję, że w przyszłości środowisko filozoficzne zdoła organizować je częściej (od poprzedniego Zjazdu, który odbył się w Toruniu, minęło dziewięć lat). Optymalny wydaje się cykl pięcioletni.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 38 2004

KS. KRZYSZTOF ŚNIEŻYŃSKI

KANTO WSKI JUBILEUSZ NA WYDZIALE TEOLOGICZNYM UAM

W dniu 12 lutego 2004 roku minęło 200 lat od śmierci Immanuela Kanta. W opinii niektórych historyków filozofii uchodzi on za kamień milowy europejskiej filozofii, która podzieliła się na filozofię przed Kantem i po Kancie. Niezależnie od uznania tego stwierdzenia za prawdziwe nie ulega wątpliwości, że okoliczność Kantowskiego „jubileuszu filozoficznego" stwarza okazję do głębokiego namysłu nad obecnym („po-kantowskim") kształtem europejskiej filozofii i kultury.

Podstawowym problemem z jakim powinniśmy się zmierzyć w kontekście „Kantowskiego jubileuszu" nie powinna być jedynie sama kwestia teoriotwórcza, która sprowadzałaby się do oceny możliwości kontynuacji we współczesnej filozofii i kulturze sposobu myślenia typowego dla klasycznej filozofii transcendentalnej. W równym stopniu, co specjalistyczna refleksja teoretyczna, w centrum naszej uwagi powinna także znaleźć się refleksja bardziej ogólna, ale z pewnością nie mniej istotna, i chyba nie mniej filozoficzna. Mianowicie: czy po filozofii Kanta staliśmy się mądrzejsi w różnych (także poza-filozoficznych) sferach życia współczesnej kultury? I wobec tego, czy dziś możemy się jeszcze od Kanta czegoś nauczyć?

Poszukiwanie nowej mądrości, po dwóch wiekach obecności Kanta i kantyzmu w kulturze, ma być zatem czymś więcej niż tylko oceną możliwości twórczego rozwijania klasycznej filozofii Kanta, czy też rozpatrywaniem szans i ograniczeń filozofii transcendentalnej, jako pewnego stanowiska teoretycznego. Przede wszystkim należałoby wnikliwie przyjrzeć się krytyce tej filozofii i wyciągnąć z niej pouczające wnioski. Jeśli bowiem krytyka jakiejś filozofii utrzymuje się w kulturze na względnie stałym poziomie, (a tak od dwustu lat jest z filozofią Kanta), to może to oznaczać, że filozofia ta ciągle żyje „w stanie hibernacji" i może jeszcze wygenerować nową myśl, chociażby tylko w sposób negatywny, jako swoje własne przeciwieństwo.

*

Specyfika obecności klasycznej filozofii transcendentalnej oraz jej późniejszych modyfikacji we współczesnej kulturze pozwala oddać spekulatywne dziedzictwo Kanta za pomocą trzech słów: recepcja, krytyka i transformacja. Takie też słowa współtworzyły formułę międzynarodowej konferencji filozoficznej, zorganizowanej przez Zakład Filozofii Chrześcijańskiej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza *w* Poznaniu, przy szerokiej i owocnej współpracy i pod honorowym patronatem Stefana Mikołajczaka, Marszałka Województwa Wielkopolskiego.

Jubileuszowa konferencja naukowa pod tytułem: „Recepcja, krytyka i transformacja filozofii Immanuela Kanta dziś (w 200. rocznicę śmierci Filozofa)" - „Immanuel Kant heute - Rezeption, Kritik, Transformation" (an den 200. Todestag des Philosophen), odbyła się w dniach 12-13 maja 2004 roku na Poznańskim Uniwersytecie. Na kilka miesięcy przed konferencją ukazał się jej organizacyjny i merytoryczny zwiastun - broszurka informacyjna wraz z abstraktami w opracowaniu ks. Krzysztofa Śnieżyńskiego[1].

Należy zapytać - co właściwie oznaczają słowa „Recepcja, krytyka i transformacja", które posłużyły organizatorom konferencji do „opisu" obecności filozofii Kanta we współczesnej kulturze?

Należy podkreślić, że „recepcja", jako przekroczenie danego paradygmatu myślenia filozoficznego w kierunku nowego sposobu rozwiązywania, a nawet stawiania nowych problemów filozoficznych, to stałe zjawisko w filozofii. Zjawisko „zmierzchu dawnego myślenia" dotknęło także ideału myślenia transcendentalnego. Kryzys subiektywistycznego modelu filozofowania nasilił się na przełomie XIX/XX wieku i w samym wieku XX. Przezwyciężenie klasycznej Kantowskiej postaci transcendentalizmu z jednej strony, z drugiej zaś poddanie ideału myślenia transcendentalnego koniecznym przekształceniom, to owoce odkrycia dziejowości, dialogiczności, a także języka i komunikacji - jako poza-subiektywistycznych elementów warunkujących ludzkie myślenie i działanie.

Klęska subiektywistycznego modelu filozofowania ujawniła specyficzną właściwość filozofii transcendentalnej: paradoksalnie, im bardziej się ona rozwija, tym bardziej samą siebie ogranicza. Za każdym razem, gdy myślenie transcendentalne dokonywało nowych odkryć, programowa „tama subiektywizmu", jaka miała oddzielać czystą, aprioryczną świadomość od „reszty realnego świata", stawała się coraz słabsza. Czysty dziedziniec świadomości, z którego wyrosła filozofia transcendentalna, w miarę swej własnej aktywności, kurczył się i ustępował miejsca realnemu światu - z jego historią, dialogiem, mową, zmiennością.

Filozofowanie, które, jak mawiał Kant, miało być przede wszystkim *cognitio ex principiis*, a więc racjonalnym poznaniem z „ponadczasowych zasad", stopniowo doszło do przekonania, że nie może ono obyć się ani bez stałego odniesienia do swojej własnej historii filozofowania, ani też bez uwzględnienia historyczności samego podmiotu filozofującego. Filozofia musi poradzić sobie z pogodzeniem w sobie samej dążenia do poznania

[1] Broszurka została opublikowana przez Ośrodek Kształcenia Ustawicznego Nauczycieli w Lesznie w nakładzie 410 egzemplarzy (Leszno 2004, 68 s.; ISBN 83-86756-38-1), nosi dwujęzyczny tytuł: *Międzynarodowa konferencja. Recepcja, krytyka i transformacja filozofii Immanuela Kanta dziś* (*w 200. rocznicę śmierci Filozofa*); *Internationale Konferenz. Immanuel Kant heute — Rezeption, Kritik und Transformation (an den 200. Todestag des Philosophen),* oprócz informacji organizacyjnych zawiera także abstrakty wystąpień poszczególnych referentów i ich zwięzłe biogramy.

racjonalnego i poznania historycznego. Nie oznacza to jednak całkowitego wyeliminowania filozofii transcendentalnej z kultury i filozofii, bowiem żyje ona nadal w swoich własnych zdobyczach, którymi są m.in. postawienie problemu metody i związane z nim wyodrębnienie metody właściwej dla nauk humanistycznych (w odróżnieniu od metody nauk przyrodniczych), ujawnienie szeregu uwarunkowań myślenia filozoficznego, które jest zawsze myśleniem konkretnego człowieka, a w związku z tym umożliwienie odkrycia dziejowości bytu ludzkiego, zjawiska komunikacji i komunikatywnego działania, dialogiczności i bezpośredniości spotkania, oraz roli języka w poznaniu.

Krytyka - ogólnie można powiedzieć, że ostrze współczesnej krytyki transcendentalnej formy organizacji myślenia filozoficznego skierowane jest przede wszystkim przeciwko praktyce wycofywania się filozofii subiektywistycznej z realnego świata. W tradycyjnym myśleniu filozoficznym, które wychodzi od realnego bytu i rzeczywistości pozapodmiotowej, świat realny mógł być zawsze czymś więcej niż tylko tym, co można z niego aktualnie doświadczyć i zrozumieć. Natomiast filozofia transcendentalna, z jej refleksyjno-produkcyjnym modelem świadomości jako punktem wyjścia w badaniu rzeczywistości, usiłuje nas przekonać, że świat realny jest tylko taki, jaki da się pomyśleć i doświadczyć, jest wyłącznie „naszym" światem. Nie ma tu miejsca na ów „nadmiar" rzeczywistości, który, począwszy od starożytności, budził zdziwienie filozofów i stawał się przedmiotem krytycznego namysłu. Filozofia transcendentalna nie pozwala zaskoczyć się rzeczywistemu światu, ponieważ „zanim on jest", ona posiada już nieodpartą skłonność, aby budować swoją „własną prawdę" na fundamencie absolutystycznie rozumianego transcendentalnego „ja".

Transformacja - każdorazowa poważna próba twórczego przekształcenia (a nie programowej eliminacji) idei transcendentalnej formy organizacji myślenia filozoficznego, powinna najpierw zmierzyć się z problemem możliwości „zawieszenia" negatywnych konsekwencji tego sposobu myślenia, przy jednoczesnym zachowaniu jego istotnej struktury. Chodzi zatem o to, by zbadać, czy wycofanie się ze strefy realnego bytu i subiektywizm, jako dwie podstawowe negatywne konsekwencje myślenia transcendentalnego, towarzyszą temu myśleniu w sposób tak nieodłączny, że ich porzucenie uniemożliwi dalsze uprawianie filozofii transcendentalnej jako poszukiwania warunków możliwego doświadczenia? Wydaje się, że od odpowiedzi na to pytanie w znacznej mierze zależy możliwość dalszej produktywnej kontynuacji filozofii transcendentalnej. W jaki sposób trójczłonowy „opis" obecności kantyzmu we współczesnym myśleniu filozoficznym („recepcja, krytyka i transformacja") zaznaczył się w obradach jubileuszowej konferencji w Poznaniu?

Poznańskie spotkanie trzydziestu siedmiu znawców filozoficznej (i nie tylko filozoficznej, lecz także teologicznej, matematycznej, fizykalnej, politycznej i pedagogicznej) spuścizny Kanta z krajowych (UAM, UW, UKSW, UWr, UMK, UMCS, PAT, ATR) i zagranicznych (Hochschule für Philosophie - Philosophische Fakultät - München; Humboldt-Universität - Berlin) ośrodków uniwersyteckich, stworzyło zwielokrotniony perspektywicznie widok, w którego centrum znalazła się intelektualna sylwetka Kanta i jej szerokie oddziaływanie.

W oficjalnej części sympozjum przemówienia wygłosili: JM Rektor UAM Stanisław Lorenz, Wielki Kanclerz WT UAM JE ks. abp Stanisław Gądecki, Kierownik Zakładu Filozofii Chrześcijańskiej WT UAM JE ks. bp Marek Jędraszewski, Dziekan WT UAM ks. Paweł Bortkiewicz, oraz Marszałek Woj. Wlkp. Stefan Mikołajczak. Przemówienia zakończyło odczytanie nadesłanych życzeń[2].

Obrady plenarne prowadzili kolejno profesorowie: Marek Szulakiewicz, Mirosław Żelazny, Andrzej M. Kaniowski. Moderatorem panelu pt. *Filozofia transcendentalna a pytanie o podstawy współczesnej kultury* był ks. Ignacy Bokwa, a dyskutantami byli: Bolesław Andrzejewski, Aleksander Bobko, A. M. Kaniowski, M. Szulakiewicz i M. Żelazny. W panelu brali także czynny udział inni uczestnicy konferencji.

W ramach obrad plenarnych w obu dniach (12-13 maja) poruszano następujące tematy: *Kant jako prekursor idei zjednoczonej Europy* (M. Żelazny), *Problematyka chrystologii transcendentalnej* (ks. Tomasz Węcławski), *Kant jako inspirator współczesnej filozofii języka i komunikacji* (B. Andrzejewski), *Problem formalizmu w etyce Kanta* (Giovanne B. Sala), *Granice mechanicyzmu - uwagi o kantowskim obrazie człowieka* (Georg Sans), *Recepcja kantowskiej teorii poznania we współczesnej teologii* (ks. I. Bokwa), *I. Kanta koncepcja państwa i prawa* (H. Olszewski). Ponadto referaty nadesłali (choć nie mogli przybyć osobiście): Władysława Szulakiewicz *(Pedagogiczne dziedzictwo Kanta*), Jadwiga Mizińska (*A priori moralne — wariacje na temat „gwiaździstego nieba"*), ks. Roman Rożdżeński (*Dlaczego Kant napisał* Krytykę czystego rozumu?).

Podczas obrad plenarnych M. Żelazny dokonał prezentacji nowo wydanej książki, pt. *Kants „Kritik der praktischen Vernunft". Ein Kommentar*. Darmstadt 2004 (379 s.). Jej autorem jest uczestnik konferencji Giovanni B. Sala. Książka ta stanowi rezultat wieloletnich badań i seminariów prowadzonych przez G. B. Salę w Hochschule für Philosophie w Monachium, a powstała i została opublikowana na zamówienie Wissenschaftliche Buchgesellschaft

[2] Życzenia owocnych obrad napłynęły na ręce Marszałka Woj. Wlkp. od zaproszonych ministrów oświaty z partnerskich regionów Niemiec: Dolnej Saksonii (Bernard Busemann), Hesji (Karin Wolff), oraz Bawarii (Monika Hohlmeier).

w Darmstadt. Podczas pierwszej sesji plenarnej organizatorzy sympozjum wręczyli referentom i zaproszonym gościom medal okolicznościowy .

Na obradach w sekcjach podejmowano następujące problemy:

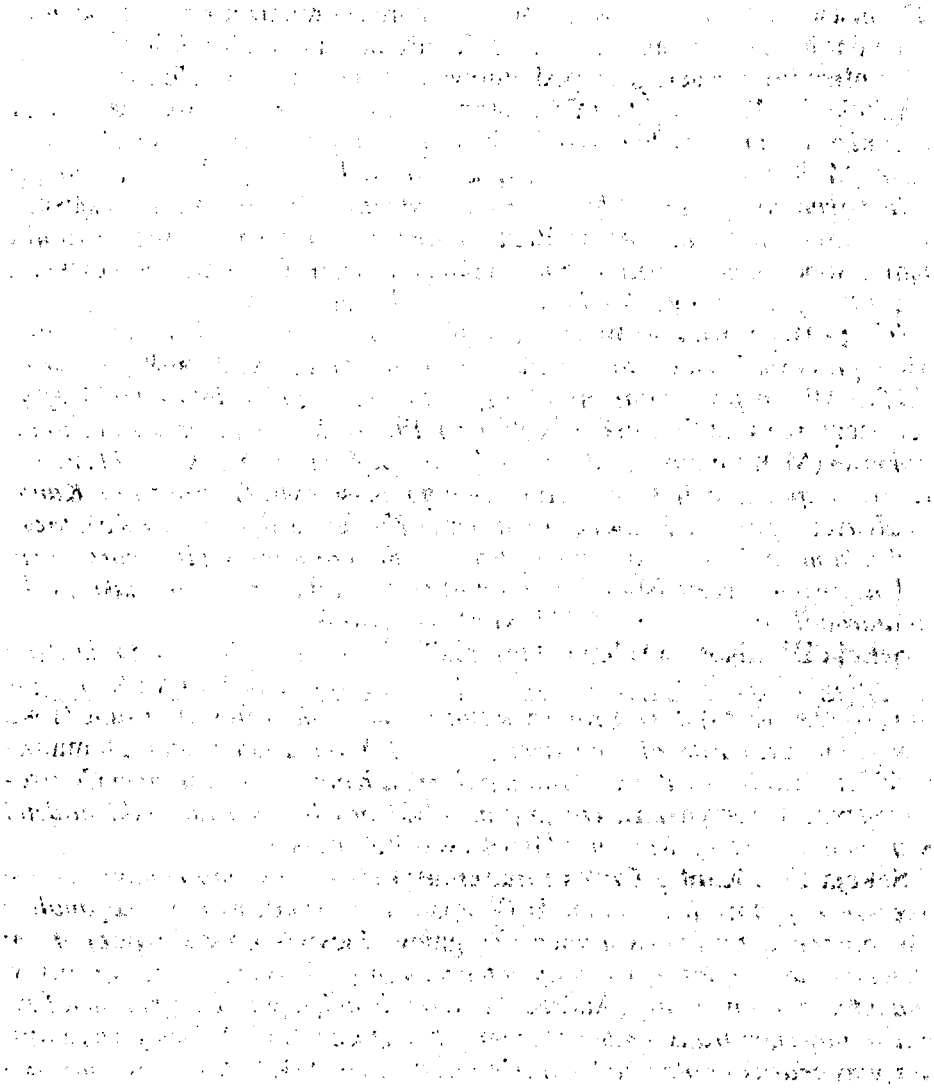
Sekcja I. „Kant a filozofia systematyczna" - *Kaniowska rewolucja w metafizyce* (Jarosław Rolewski), *Transcendentalizm Kanta a myśl współczesna* (M. Szulakiewicz), *Historyzacja kantowskiego a priori — zdrada czy produktywna kontynuacja filozofii transcendentalnej?* (Andrzej Przyłębski), *Pojęcie logiki u Kanta* (Artur Banaszkiewicz), *Krytyka czystego pytania* (Daniel Sobota), *Biologizacja kantowskiego a priori* (Aldona Pobojewska), *Portret Kanta Bolesława Micińskiego* (Piotr Rambowicz).

Sekcja II. „Kant a historia filozofii" — *Kant i historia: Problem czasowości i procesualności w idealizmie niemieckim* (Leon Miodoński), *O skandalu filozoficznym wywołanym recenzją Chr. Garvego z Kantowskiej* Krytyki czystego rozumu (Radosław Kuliniak), *Platońska idea a czyste poznanie rozumowe* (M. Kaniowski), *Aktualność koncepcji estetycznej Kanta i F Schillera we współczesnej teorii sztuki* (Kinga Kaśkiewicz), *Filozofia Kanta w realistycznej optyce Romana Ingardena* (Waldemar Kmiecikowski), *Marburska koncepcja rzeczywistości jako źródło cassirerowskiej teorii form symbolicznych* (Przemysław Parszutowicz), *Poznanie człowieka jako problem antropologii pragmatycznej I. Kanta* (L. Kusak).

Sekcja HI. „Kant a religia i teologia" - *Filozofia religii Kanta: krytyka czy apologia?* (A. Bobko), *Ofiara Izaaka w interpretacji Kanta i Kierkegaarda* (Tomasz Kupś), *Idea Królestwa Bożego na ziemi w filozofii Kanta* (Ewa Nowak-Juchacz), *Filozoficzne ujęcie religii: 1. Kant i Rudolf Otto* (Dominika Jacyk), *Religia a moralność: krótka polemika Kanta z Benjaminem Constatem* (Sabina Kruszyńska), *Od krytyki etyki powinności do etyki nadziei -Kant w interpretacji Ricoeura* (Jarosław Jakubowski).

Sekcja IV. „Kant a fizyka i matematyka" - *Elementy kantowskie we współczesnej filozofii matematyki* (Roman Murawski), *Kaniowska analiza doświadczeń a fizyka kwantowa* (Zbigniew Jacyna-Onyszkiewicz), *Kant i Newton - uwagi dotyczące statusu teoretycznego klasycznej filozofii transcendentalnej i naturalnej* (Andrzej Lorenz), *Pomiędzy tradycyjną metafizyką a kantowskim transcendentalizmem* (Adam Grzeliński), *Krytyczny i dyskursywny charakter filozofii Kanta* (Norbert Leśniewski), *Pojęcie wzniosłości I. Kanta w krytycznej analizie Wiktora Bascha* (Maria Werner).

[3] Na awersie medalu znajduje się podobizna Kanta z kopią jego własnoręcznego podpisu, datą narodzin i śmierci, oraz pełna formuła konferencji; na rewersie widnieje znak Wydziału Teologicznego UAJM, oraz napis informujący o charakterze konferencji, jej miejscu i czasie.



EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 38 2004

PAWEŁ ST. CZARNECKI

ROSYJSKI PODRĘCZNIK FILOZOFII

Wiktor Andrejewicz Kanke: *Osnowy fiłosofii.* Moskwa, Uczebnik, 2001, 287 s.

Dobry podręcznik filozofii powinien być kompletny, tzn. powinien możliwie najpełniej przedstawiać cały obraz filozofii. Pytanie, jak ogólny powinien być to obraz, pozostawić należy znawcom dydaktyki filozofii - wśród popularnych i cenionych podręczników są zarówno wielotomowe dzieła, których dokładne przestudiowanie zajmuje miesiące, nawet lata (i właśnie z myślą o takim długotrwałym i szczegółowym studiowaniu filozofii zostały one opracowane), jak i książki o rozmiarach bardzo skromnych. Gdyby podręczniki filozofii oceniać według rozmiarów, zakładając, że objętość tekstu pozostaje w prostej korelacji do stopnia uogólnień poczynionych przez autorów, to opracowanie W. A. Kanke należałoby zaklasyfikować do grupy podręczników umiarkowanie zwięzłych, a tym samym „umiarkowanie ogólnych".

Istnieją wprawdzie podręczniki filozofii, które można oceniać w ten właśnie sposób (oprócz szczegółowości prezentowanych zagadnień różnią się one także rozmieszczeniem treści, spełniając główny warunek, jaki przed publikacjami filozoficznymi stawiał Pascal), jednakże już pierwszy rzut oka na *Osnowy filozofii* pozwala stwierdzić, iż książki tej nie sposób oceniać w kategoriach jedynie ilościowych. Książka składa się z dwóch części, z których jedna poświęcona jest historii filozofii od starożytnej Grecji po współczesne zagadnienia filozoficzne, druga zaś stanowi systematyczny wykład filozofii dzielący filozofię, ze względu na przedmiot, na filozofię człowieka, przyrody, techniki, języka itd. Gdyby każdą z tych części oceniać osobno, wówczas uprawnione byłoby stwierdzenie, iż są one, zwłaszcza część pierwsza, niemalże encyklopedycznym zbiorem informacji przeznaczonym do pamięciowego opanowania.

Tymczasem o pracy W. A. Kanke powiedzieć można wszystko, tylko nie to, że jest ona filozoficznym leksykonem. Obydwie części książki tworzą spójną całość, przy czym część pierwsza stanowi rodzaj wprowadzenia do kwestii, jakie autor omawia w części poświęconej zagadnieniom szczegółowym. Książka przeznaczona jest dla czytelnika niezbyt jeszcze zaznajomionego z problemami filozofii, jednak jej podstawowym celem nie jest przekazanie suchej, technicznej wiedzy o filozofii, polegającej na znajomości podstawowych założeń i twierdzeń różnych systemów filozoficznych. Autor stara się przede wszystkim dostarczyć czytelnikowi zrozumienia, czym jest filozofia jako specyficzny rodzaj myślenia, jako sposób zastanawiania się nad światem zasadniczo różny od tego, z jakim mamy do czynienia w życiu

codziennym lub w naukach szczegółowych. Temu nadrzędnemu celowi służy zarówno część pierwsza, zawierająca zwięzły wykład najważniejszych idei filozoficznych, jak i część druga, w której autor wprowadza czytelnika w krąg problemów zaprzątających uwagę filozofów współczesnych.

Na podkreślenie zasługuje fakt, iż poszczególne rozdziały książki zaopatrzone są w niezwykle przydatny dodatek „dydaktyczny", zawierający spis najważniejszych pojęć oraz pytania sformułowane w taki sposób, aby znalezienie odpowiedzi wymagało od czytelnika samodzielności w myśleniu, tzn. oderwania się od informacji zawartych w podręczniku i potraktowania tych informacji jako materiału do własnych, niezależnych od podręcznika przemyśleń. Czytając owe pytania odnieść można wrażenie, że autor dobiera je według wzrastającego stopnia trudności, przy czym owa trudność nie sprowadza się do stopnia technicznych komplikacji związanych ze znajomością poszczególnych działów filozofii (np. opanowania aparatury pojęciowej), lecz polega na konieczności poszukiwania rozwiązań o własnych siłach. Innymi słowy, W. A. Kanke oczekuje od czytelnika, by ten nie tylko zrozumiał wykład i opanował podstawowe pojęcia, lecz także posiadł zdolność posługiwania się tymi pojęciami w sposób twórczy, nie naśladując toku myślenia autora. Najlepszym przykładem jest tutaj rozdział poświęcony filozoficznym problemom relacji pomiędzy kobietą a mężczyzną. Umieszczenie tego rozdziału w podręczniku rozpoczynającym się od prezentacji filozofii starożytnej i w którym wyjaśnia się znaczenia podstawowych pojęć, budzić może pewne zastrzeżenia. Znikają one jednak, kiedy uwzględni się, że *Osnowy filozofii* mają uczyć nie tylko filozofii, lecz także filozofowania.

Autor wprowadza czytelnika w arkana filozofii, zarazem jednak nie stara się uchodzić za ostateczną wyrocznię i jedyne źródło wszelkich ocen i interpretacji. Ów szczególny rys *Osnowy filozofii* zasługuje na podkreślenie, ponieważ świadczy o wyjątkowym wyczuciu pedagogicznym autora. Jeżeli bowiem wielką sztuką jest pisać zarazem jasno oraz tak, aby prowadzić za sobą czytelnika, sprawiając, że śledząc tekst zawiesza on swoje wcześniejsze, przedfilozoficzne poglądy i uprzedzenia, to równie wielką sztuką jest doprowadzenie go do punktu, w którym przestaje on bezrefleksyjnie podążać za tokiem myśli autora. Czytając *Osnowy filozofii* pozostaje się w wyraźnie wyczuwalnym stosunku zależności wobec autora, a odczucie to pozostaje nawet wówczas, gdy podręcznik czyta się z perspektywy własnej wiedzy i własnych przemyśleń filozoficznych. Oznacza to, że owo odczucie szczególnej, niemal osobistej więzi z autorem, przypominającej nieco więź pomiędzy uczniem a nauczycielem-wychowawcą, nie wynika z siły przekonywania przestawionej argumentacji (trudno zresztą mówić o walorach argumentacji w podręczniku przekazującym najbardziej podstawową wiedzę filozoficzną), lecz ze szczególnej zdolności W. A. Kanke do wykładania filozofii

w sposób rozbudzający u odbiorcy tekstu potrzebę filozofowania. Z kolei fakt, że autor pragnie przekonać czytelnika o możliwości samodzielnego namysłu filozoficznego, świadczy, że owa zdolność rozbudzania zaciekawienia i sympatii dla filozofii (porównywalna do pewnego stopnia ze zdolnością uwodzenia wyborców, jaką powinien się odznaczać dobry polityk - choć bez negatywnych konotacji), nie stanowi rezultatu osobistych i dla studiowania filozofii w zasadzie bezużytecznych przymiotów autora jako twórcy tekstu (np. stylu pisania lub widocznych w tekście cech jego osobowości), lecz wynika ze specyfiki jego wyobrażenia o tym, czym jest - a jeśli nie zawsze jest, to na pewno zawsze być powinna - filozofia Po skończonej lekturze czytelnikowi oszczędzone zostaje poczucie rozczarowania, jakie często pojawia się po przeczytaniu książki, której urok bierze się z „uwodzicielskich" zdolności jej twórcy. Rzecz jasna, każdy dobry podręcznik filozofii powinien skłaniać czytelnika do samodzielności w myśleniu, nie oznacza to jednak, iż każdy podręcznik czyni to z równym powodzeniem. Wielu autorów za swój podstawowy obowiązek uważa zapoznanie czytelnika z określonym zbiorem idei filozoficznych, sądząc przy tym (takie przynajmniej odnosi się niekiedy wrażenie), iż czytelnik, który sięga po książkę stanowiącą zaledwie zwięzły wstęp do filozofii, niejako z natury rzeczy pozbawiony jest zdolności samodzielnego rozmyślania o problemach filozoficznych, zaś samą tę zdolność można posiąść dopiero po odbyciu wieloletnich, żmudnych studiów. (O tym, iż tak nie jest, świadczą przykłady filozofów, których filozoficzna erudycja była, oględnie mówiąc, mocno ograniczona, a którzy mimo to, a być może właśnie dzięki temu, wnieśli do filozofii wkład oryginalny i trwały.)

Prezentacja zagadnień i teorii filozoficznych obywa się w *Osnowy filozofii* na kilku różnych „płaszczyznach rozumienia", poczynając od rzeczy najprostszych i najbardziej oczywistych, kończąc zaś na wysoce specjalistycznych i trudnych problemach epistemologii czy współczesnej filozofii nauki. Nie chodzi tu jedynie o uszeregowanie materiału w taki sposób, aby zagadnienia najłatwiejsze znalazły się na początku, zaś kwestie, których zrozumienie wymaga więcej wysiłku, zostały wprowadzone stopniowo w miarę wzrastania filozoficznych kompetencji czytelnika. Pomijając dwuczęściową strukturę *Osnowy filozofii,* która również wydaje się być zabiegiem przemyślanym i celowym, bowiem pytanie, czym w istocie zajmuje się filozofia, pada dopiero na początku części drugiej, być może w myśl starożytnej zasady, że słowa uczą, a przykłady pociągają, nie znajdujemy w książce materiału uszeregowanego według wzrastającego stopnia trudności (stwierdzenie to nie stoi w sprzeczności z wcześniejszą uwagą, iż w miarę opanowywania materiału czytelnik musi wykazywać się coraz większą samodzielnością w myśleniu; samodzielność myślenia oraz stopień nasycenia tekstu specjalistycznym słownictwem są bez wątpienia dwoma odrębnymi rodzajami trudności). Wspo-

mniana wielopłaszczyznowość *Osnowy filozofii* polega na tym, że poszczególne idee filozoficzne przedstawiane są przy użyciu specyficznego i niezwykle przyjaznego dla czytelnika języka, w który na pierwszy rzut oka przypomina język potoczny. Ów potoczny charakter języka nie sprowadza się z kolei do unikania abstrakcyjnych pojęć i zastępowania ich wyrażeniami zbudowanymi z fragmentów języka potocznego, to bowiem oznaczałoby upraszczanie i spłaszczanie omawianych idei, lecz polega na traktowaniu problemów filozoficznych tak, jakby stanowiły one cząstkę potocznego doświadczenia każdego człowieka. Czytając podręcznik odnosi się wrażenie, iż autor przemyślał każdy z omawianych poglądów tak gruntownie i zajmował się nim tak długo, aż pogląd ów stracił dla niego posmak abstrakcyjności i stał się twierdzeniem równie oczywistym i banalnym, jak tabliczka mnożenia dla matematyka. W połączeniu ze wspomnianym już, wyjątkowym wyczuciem pedagogicznym autora dało to efekt niezwykły: oto mamy do czynienia z podręcznikiem, który obala rozpowszechnione, niestety także wśród filozofów, przeświadczenie, iż nie ma wśród dyscyplin uprawianych i nauczanych na uniwersytetach dziedziny równie nudnej co filozofia. Zadawane przez niektórych nauczycieli filozofii pytanie, dla jakich tajemniczych przyczyn tak wielu młodych ludzi pragnie poświęcić kilka lat na przeczytanie setek tekstów, które jako lektura obowiązkowa są, delikatnie mówiąc, mało inspirujące, staje się, dzięki książce W. A. Kanke, bezprzedmiotowe. Filozofa przestaje być zbiorem nieciekawych i z punktu widzenia współczesnej, naukowej wiedzy o świecie prawie bezużytecznych tekstów, staje się natomiast odrębnym światem, który warto poznać nie ze względu na taki czy inny pożytek płynący ze znajomości filozofii, lecz ze względu na wartość i piękno tkwiące wewnątrz tego świata.

Podręcznik może być wykorzystywany zarówno przez nauczycieli filozofii - i głownie z myślą o nich został napisany - jak i przez każdego, kto pragnie zdobyć wiedzę o filozofii na drodze samokształcenia. W tym ostatnim przypadku pamiętać należy, iż filozofia jest dziedziną trudną, a poza tym niezwykle bogatą i różnorodną. Przeczytanie *Osnowy filozofii* tak, jak czyta się dzieło filozoficzne, albo jak można czytać podręczniki porządkujące i systematyzujące wiedzę już zdobytą, nie byłoby przedsięwzięciem sensownym. Książka napisana została z myślą o dokładnym, długotrwałym i systematycznym studiowaniu i służyć powinna jako podstawa do takich studiów. Porównać ją można do podręcznika matematyki: nikt nie zakłada przecież, że po jednokrotnym, pobieżnym przeczytaniu podręcznika opanuje się matematykę choćby w stopniu podstawowym. Podobnie jak podręcznik matematyki czyta się, wnikliwie analizując każde równanie i sumiennie wykonując opracowane przez autora zadania, tak *Osnowy filozofii* studiować należy powoli, rozdział po rozdziale, niekiedy wręcz zdanie po zdaniu. Tylko przy takim studiowaniu wykorzystać można w pełni wartość *Osnowy filozofii*.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 38 2004

TOMASZ FEM1AK

PROZAC CZY PLATON?

Lou Marinoff: W *poszukiwaniu szczęścia. Jak skutecznie rozwiązywać życiowe problemy*, tłum. M. Pietrzak-Merta. Warszawa, Pruszyński i S-ka, 2002, 325 s.

Czy filozofia, na ogół zarezerwowana dla wąskiego grona specjalistów, może służyć rozwiązywaniu codziennych problemów życiowych? Czy może pomóc w znalezieniu odpowiedzi na dręczące pytania egzystencjalne i metafizyczne? Jak pokazuje praktyka opisana przez Lou Marinoffa (dalej krótko: L. M.), pytania te mogą znaleźć odpowiedź w gabinecie filozofa-terapeuty. W Polsce jedną z pierwszych wzmianek o tej książce znaleźć można było już w roku 2000 („Forum", dodatek *Człowiek i Medycyna*, nr 11). Autor przedstawia problemy, z którymi boryka się większość ludzi: budowanie relacji z ukochaną osobą, życia w myśl zasad etyki, konieczności zmierzenia się ze śmiercią, odnalezienia sensu i celu życia, radzenia sobie z uciążliwym pracodawcą, oddania pod opiekę zniedołężniałych rodziców.

W pierwszej części książki, na którą składają się cztery rozdziały, autor wyjaśnia, na czym polega terapia filozoficzna, przedstawia sposoby jej zastosowania dla własnych potrzeb oraz określa granice filozoficznej samopomocy. W rozdziale pierwszym poświęca się również uwagę procesowi odzyskania przez filozofię pozycji użytecznego w praktyce sposobu analizy świata. Odzwierciedleniem tego procesu jest nowa i gwałtownie rozwijająca się dziedzina filozofii - terapia filozoficzna (s. 19-20).

W rozdziale drugim L. M. koncentruje się na mocnych i słabych stronach psychologii i psychiatrii, porównuje różne rodzaje terapii, a także podkreśla ich niewystarczalność wobec problemów tożsamości, systemu wartości lub etyki, odnalezienia samego siebie, tego, co słuszne.

Rozdział trzeci w całości poświecony jest pięciostopniowej metodzie filozoficznego rozwiązywania problemów PEACE, na którą składają się:

1. ustalenie problemu (*Problem*); 2. określenie własnych uczuć i emocji wobec problemu (*Emotion*); 3. analiza (*Analisys*); 4. wnikliwe rozważenie (*Contemplation*); 5. osiągnięcie równowagi (*Eqiilibriuni*).

Dwa pierwsze etapy wyznaczają ramy przypadku. Określenie, sformułowanie i zidentyfikowanie przypadku (etap I) oraz dokonanie wewnętrznego obrachunku emocji i uczuć towarzyszących problemowi, a także ich wykorzystanie (etap II), zwykle dokonywane jest naturalnie przez większość osób stających przed rozwiązaniem trudności (s. 49). Podczas etapu III (analiza) wylicza się i dokonuje oceny różnych wariantów rozwiązywania problemu, poszukując takich, które rozwiązywałyby kłopoty zewnętrzne (sam pro-

blem) i wewnętrzne (uczucia z nim związane). W etapie IV (kontemplacja) czyni się krok do tyłu zyskując perspektywę do rozważenia całości problemowej sytuacji.

W przeciwieństwie do trzech pierwszych kroków o charakterze analitycznym, krok czwarty jest krokiem syntetycznym. Etap ten charakteryzuje się wyrobieniem jednolitego poglądu na całą sytuację. Przykładem niech będzie ktoś stający w obliczu śmierci bliskiej osoby. Pragnąc wyrobić drogą rozważań postawę filozoficzną, osoba ta, wraz z filozofem-terapeutą rozważa swoje poglądy dotyczące jakości własnego życia, odpowiedzialności za innych. Po sformułowaniu problemu, wyrażeniu uczuć i emocji, analizie i wyrobieniu postawy filozoficznej (kontemplacyjnej) osiąga się równowagę pozwalającą na zrozumienie istoty własnego problemu, podjecie odpowiednich i umotywowanych działań oraz przyjęcie nieuniknionych zmian (s. 51).

Rozdział czwarty zawiera krótki przegląd nurtów filozoficznych, których idee wykorzystane zostały w praktyce terapeutycznej L. M. Czytelnik znajdzie tu akapity poświecone: ideom filozofii wschodu, filozofii antycznej, wczesnemu modernizmowi, empiryzmowi, racjonalizmowi, utylitaryzmowi, egzystencjalizmowi, pragmatyzmowi, filozofii analitycznej.

Rozdziały części drugiej odnoszą się do najczęściej spotykanych problemów, przed którymi staje filozof-terapeuta. Pokazują, jak traktuje je filozofia i uczą jak stosować praktyki filozoficzne w poszczególnych sytuacjach. Opisy przypadków przeplatane są objaśnieniami głównych nurtów i teorii filozoficznych w taki sposób, by stanowiły one narzędzie potrzebne do poddania analizie własnego życia oraz rozpoznania i przedstawienia kilku wariantów każdej problemowej sytuacji.

Każdy z dziewięciu rozdziałów części II poświęcony jest odmiennej problematyce. Czytelnik znajdzie w nich ekspozycję problemów dotyczących: poszukiwania, podtrzymywania i rozpadu związków partnerskich, konfliktów życia rodzinnego, spraw zawodowych, wieku średniego, postaw moralnych i etycznych, odnajdywania sensu i celu życia, ponoszenia straty. Jako ilustrację tej części przedstawimy przypadek Janet z punktu widzenia przebiegu procesu PEACE.

Problem: W obliczu rozpadającego się małżeństwa. Janet musiała zdecydować, czy wrócić do przesadnie wymagającego męża, czy schronić się w hotelu, by przemyśleć swoje położenie.

Emocje: Perspektywa powrotu budziła w niej uczucie frustracji, rozpaczy i gniewu. Wiedziała, że mimo szczeiych prób nigdy nie zdoła zadowolić Boba. Zamieszkanie w hotelu mogło jednak oznaczać rozpad jej drugiego małżeństwa.

Analiza: Podczas rozmowy z filozofem terapeutą wyjaśniła, że była niedoceniana przez rodziców, szczególnie ze strony ojca. Brak miłości rodzi-

cielskiej tłumaczyła sobie swoimi wadami. Rezultatem analizy był wniosek, że *patologos* Janet: „nie zasługuję na miłość ojca" przekładał się w kolejnych małżeństwach w: „nie zasługuję na miłość męża". Przyjęta przez nią postawa dawała jej poczucie, że nie poślubiła właściwego człowieka, a gdy małżeństwo kończyło się upadkiem, kazała jej winić się za tę sytuację.

Rolą filozofa-terapeuty była pomoc w odróżnieniu fałszywych przesądów na własny temat (patologosów) od idei, które świadomie podjęła.

W wyniku rozważań (kontemplacja) Janet doszła do przekonania, że rozwiązaniem jej sytuacji będzie zebranie nowego rodzaju doświadczeń - takich, których przywrócą jej konstruktywny obraz siebie pomagając zmienić postawę samodestrukcyjną w samoakceptację. Patologos Janet musiał zostać zastąpiony przekonaniem, że „zasługuje na miłość ojca", co prowadziłoby do wniosku, że „zasługuje na miłość męża", wobec czego „muszę znaleźć takiego mężczyznę, który będzie potrafił mnie kochać".

Równowaga: Janet zrozumiała, że jej pragnienie zamieszkania w hotelu było odruchem samoobrony i że ma własną osobowość zasługującą na to, by ją ocalić. Spędzając czas samotnie zyskała spokój potrzebny do odzyskania poczucia własnej wartości i znalezienie partnera, który tę wartość doceni (s. 129-132).

Jednym z wielu interesujących problemów podjętych w książce był problem zgłoszony przez uczniów szkoły, w której odbyła się loteria fantowa, której dochód przeznaczony został na cele charytatywne. Sprawa dotyczyła tego, czy zwyciężczyni loterii ma prawo do nagrody, skoro sama nie wsparła funduszu charytatywnego otrzymawszy los w prezencie od swej przyjaciółki. W tej sprawie decydującym okazało się odróżnienie tego, co moralne od tego, co prawnie dopuszczalne (s. 210-214).

Część m ukazuje, jak praktykuje się filozofię w grupach i przedsiębiorstwach. Termin „praktyka" odnosi się tu do trzech typów zawodowej działalności: 1. pomocy indywidualnym pacjentom; 2. prowadzenia terapii grupowej; 3. doradztwa filozoficznego na rzecz instytucji.

W części tej znajdzie czytelnik m.in. opis funkcjonowania kawiarni filozoficznych, w których przy wracana jest dawna rola filozofii tj. dostarczania ludziom intelektualnej pożywki i zachęta do życia refleksyjnego (s. 275-279). Znajdują się tu również akapity poświecone roli dialogu sokratejskiego, a także roli filozofa konsultanta w przedsiębiorstwie. Ta ostatnia sprowadza się do zestawienia listy celów i zasad etycznych dla instytucji oraz organizowanie szkoleń dla pracowników w celu zapoznania ich z tymi zasadami.

Doradztwo filozoficzne w przedsiębiorstwach nie sprowadza się do tylko do trzech wymienionych aspektów. Pełnowartościowy filozof-konsultant udziela rad indywidualnym pracownikom (pomaga im rozwiązać problemy mające wpływ na ich wydajność), prowadzi szkolenia dla kadr i kierowni-

ków, by podnieść jakość ich pracy. Udziela również konsultacji osobom zarządzającym przedsiębiorstwem, co przynosi polepszenie dynamiki i etyki przedsiębiorstwa. Pracownicy mogą szukać rady filozofa, by łagodzić konflikty powstałe między nimi (s. 289-291).

Do części IV (aneksy) włączono informacje uzupełniające zawierające: krótki przegląd filozofów i ich największych dzieł; wybór lektur poświeconych tematyce praktyki filozoficznej i zagadnień pokrewnych wraz z wykazem periodyków poświeconych terapii filozoficznej.

Książka L. M. Jest jedną z pierwszych, jeśli nie pierwszą, książką poświęconą w całości współczesnej formie terapii filozoficznej. Kierowana nie tylko do specjalistów, ale, przede wszystkim, do szerokiego grona czytelników. W przeciwieństwie do wielu fachowych publikacji z zakresu filozofii, pełnych trudnych i niezrozumiałych dla niewprawionego odbiorcy terminów, książka jest napisana językiem prostym właściwym dla poradnika. Szczegółowe omówienie problemów, z którymi boryka się filozof-terapeuta, a także przedstawienie sposobów ich rozwiązania przekonuje i zachęca do stosowania filozofii w praktyce życiowej, koncentrując się wokół wymagań pacjentów, tj. podania konkretnej instrukcji filozoficznej i odwołania do różnych nurtów myślenia. Liczne cytaty i aforyzmy skłaniają do sięgnięcia i rozpatrzenia na nowo tekstów źródłowych. Mimo niewątpliwie dydaktycznego charakteru książki aspiruje ona do wykroczenia poza próbę opisu przebiegu sesji terapii filozoficznej prowadzonej Jeden na jednego".

Do niewątpliwych mankamentów zaliczyć należy niezrozumiałą i niekorzystną zmianę tytułu książki w polskim tłumaczeniu (oryg. *Plato, not Prozac!: Applying Philosophy to Everyday Problems').* Zmiana ta powoduje, że książka ginie wśród zalewu poradników i przewodników z zakresu filozofii i psychologii stosowanej. Niektórych zastanawiać może powierzchowność, z jaką przywoływani są niektórzy filozofowie i nurty filozoficzne. Fakt ten tłumaczy jednak populyzatorski charakter pozycji. Dzięki książce filozofowie mogą zapoznać się z ciągle mało znanym w Polsce zastosowaniem filozofii oraz spostrzec, że filozofię można uprawiać pisząc o niej w sposób prosty i ciekawy. Książka zapewne ucieszy wszystkich tych, którym bliska jest idea doradztwa filozoficznego. W tym miejscu warto przypomnieć 3 nr „Przeglądu Filozoficznego" 2000 poświęconego m.in. doradztwu filozoficznemu. Wartym podkreślenie jest również fakt, że w Polsce istnieją już: kawiarnia filozoficzna, a także internetowa poradnia filozoficzna.

Mam nadzieję, że wraz z ukazaniem się książki pojawiać się będą częściej publikacje poświecone doradztwu filozoficznemu otwierając przed filozofami nowe pola badawcze i obszary działania.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 38 2004

CHRISTOPH HOEFLER

W POSZUKIWANIU ROZUMIENIA NARODU

Ks. Stanisław Kowalczyk: *Naród, państwo, Europa. Z problematyki filozofii narodu.* Radom 2003 249 s.

Publikacje książkowe ks. Stanisława Kowalczyka nie pojawiają się na rynku księgarskim bynajmniej przypadkowo. Lubelski filozof pisze wszak o problemach, które nietrudno odczytać we współczesności i które wymagają omówienia. Jego filozofia chce im wychodzić naprzeciw oraz być wierna człowiekowi poszukującemu ich rozwiązania. Książka *Naród, państwo, Europa. Z problematyki filozofii narodu* jest kolejnym przykładem troski twórczości filozoficznej Kowalczyka o konkretnego człowieka, żyjącego w określonych realiach. Należy zatem stwierdzić, iż jej ukazanie się w przededniu wejścia Polski do wspólnoty Unii Europejskiej ma nie tylko konkretne odniesienie, ale i konkretnego odbiorcę. Pisze o tym autor następująco: „Podstawowe pytanie dzisiejszej generacji Polaków stanowi problem statusu i roli Polski w jednoczącej się politycznie i ekonomicznie Europie" (s. 237). Jak sam wyznaje, celem jego publikacji „jest przede wszystkim chęć uwrażliwienia Czytelnika na żywotne pytania współczesności" (s.237). Zamierza zwrócić uwagę na doniosłość filozoficzno-problemową, egzystencjalną i społeczną fenomenu narodu oraz aktualność zagadnienia.

Kowalczyk stwierdza na wstępie ryzyko podejmowania problematyki narodu związane z takimi ewentualnymi zarzutami, jak: rozmijanie się ze współczesnością, intelektualny konserwatyzm, szowinizm, ksenofobia itp. Zauważa również, iż „do podstawowych kanonów politycznej poprawności należy skrzętne omijanie tematyki narodu, ojczyzny, polskości, kultury narodowej, patriotyzmu" (s.7). Jego praca jest próbą przeciwstawienia się częstym dziś „symplifikacjom i dezawuowania idei narodu jako kategorii już pozbawionej ważności, a nawet społecznie szkodliwej" (s.235). Można zatem przyjąć, że ma on świadomość konsekwencji, jakie kryją się w podjęciu tematyki narodu oraz wymienionych zarzutów w stosunku do swojego opracowania nie wyklucza. Za niepokojący należy uznać, jego zdaniem, także fakt, iż w czasach współczesnych zdecydowanie więcej mówi i pisze się o nacjonalizmie niż o narodzie (I. Berlin, E. J. Hobsbawn, H. Kohn, E. Kedourie, E. Lemberg, L. Snyder). Problematyka narodu ma z kolei swoją bogatą eksplikację głównie w aspekcie socjologicznym, historycznym oraz

teologicznym (J. Chałasiński, S. Ossowski, J. Szacki, A. Walicki, A. Wierzbicki, Cz. Bartnik, J. Lewandowski, J. Celej, K. Czuba).

Kowalczyk stwierdza, z jednej strony, relatywną znikomość literatury z zakresu filozofii narodu, zwłaszcza współczesnej, z drugiej z kolei - jej drugoplanowość w opracowaniach wielu autorów. Jego praca - jak stwierdza - koncentruje się na filozoficznym profilu narodu oraz uwzględnia głównie filozoficzne aspekty tej problematyki (s.10). Zaznacza jednak, iż filozofia narodu jest ciągle dyscypliną *in statu nascendi*, stąd wiele problemów wymaga, jego zdaniem, dalszych uściśleń oraz pogłębień. Publikację *Naród, państwo, Europa* należy zaliczyć do kręgu monografii filozoficznych, choć - jak zastrzega autor - nie unika przy omawianiu zagadnienia egzemplifikacji historycznych; pełnią one jednak rolę drugorzędną.

Praca napisana jest językiem typowym dla publikacji Kowalczyka: jasnym, zwięzłym, zdyscyplinowanym oraz komunikatywnym. Ma on charakter typowej narracji podręcznikowej, choć nie jest pozbawiony czasem widocznej w jego warstwie semantycznej elementów pasji oraz emocjonalnego zaangażowania autora w omawianą problematykę. Dotyczy to szczególnie referowania tematyki na przykład charakterystycznych cech polskości (s. 62-71), czy roli narodów w procesach integracji Europy i globalizacji (191--234). Autor zachowuje jednak naukowy dystans oraz obiektywizm. Obecne w narracji książki historyczne „odsyłacze" do omawianych filozoficznych aspektów idei narodu mają charakter ilustracyjny i są w nią, moim zdaniem, dobrze wkomponowane. Myślę także, iż nie sposób ich podczas omawiania problematyki narodu uniknąć. Mimo iż pełnią one rolę drugorzędną, to jednak ich obecność wychodzi książce Kowalczyka na korzyść, wszak filozoficzna analiza idei narodu zyskuje przez to swoje egzystencjalno-historyczne odniesienie. Uświadamia się w ten sposób również aktualność oraz waga problematyki narodu.

Książka ma zwartą budowę oraz czytelną konstrukcję formalną: składa się z ośmiu rozdziałów, krótkiego wstępu oraz zakończenia, zaopatrzona jest w spis bibliograficzny oraz indeks nazwisk. Jest monografią o walorach erudycyjnych - cytowana w niej bibliografia obejmuje 247 pozycji autorów zarówno polskich, jak i obcojęzycznych. Są to w przeważającej większości opracowania współczesne. Książkę Kowalczyka należy zaliczyć do prac referujących filozoficzną problematykę narodu na tie obrazu bogactwa współczesnej refleksji nad nią. Daje to możliwość zapoznania się z nim, ukazując równocześnie różne jej ujęcia. Autorowi chodzi także o to, by wprowadzić semantyczny porządek i jasność w zakresie problematyki narodu, zachwiany chaosem spowodowanym często bezzasadnym czy nawet świadomym przechodzeniem w jej prezentacji od pojęcia narodu do sloganów o nacjonalizmie oraz szowinizmie.

Kowalczyk omawia kolejno: 1. pojęcie narodu; 2. jego strukturę ontologiczną; 3. genezę powstawania narodów; 4. relację narodu do państwa i obowiązki wobec niego; 5. redukcjonistyczne ujęcia narodu - totalitarne i liberalne; 6. rolę narodu we współczesnym procesie integracji europejskiej oraz światowej.

Przedstawiając typy określeń narodu (m.in. I. Bocheński, H. Ziegler, K. Libelt. A. Wierzbicki, Cz. Bartnik) oraz panoramę jego rozumienia na przestrzeni dziejów, od starożytności poczynając na czasach współczesnych kończąc, proponuje następującą jego definicję: „Naród to wspólnota etniczno-kulturowa, egzystująca na określonym terytorium, powstała jako wytwór historii i tradycji, posiadająca świadomość własnej tożsamości, a często także wspólny język i dominującą kulturę" (s. 26).

Omawiając problem kategorii narodowości maluje bogaty obraz problematyki nacjonalizmu w historii (s. 136-147), akcentując niebezpieczeństwa płynące ze strony skrajnego nacjonalizmu, który - jak stwierdza - jest antyhumanistyczny oraz sprzeczny z personalizmem. Traktuje on bowiem - w aspekcie filozoficznym - naród jako kategorię absolutną, zaś w aspekcie antropologicznym całkowicie podporządkowuje indywidualne osoby ludzkie kolektywowi narodu. Uznaje - w aspekcie etycznym - dobro narodu za najwyższe kryterium moralności i propaguje egoizm narodowy, z kolei w aspekcie epistemo-logiczno-humanistycznym dokonuje deformacji prawdy historycznej w celu wyeksponowania roli swojej grupy etnicznej. W aspekcie politycznym sankcjonuje agresję wobec innych narodów, w gospodarczym - usprawiedliwia imperializm ekonomiczny własnego narodu oraz w aspekcie światopoglądowym niszczy życie religijne oraz traktuje religię instrumentalnie, podporządkowując ją interesom narodu. Kowalczyk, powołując się na krytyczne stanowisko Kościoła katolickiego wobec absolutyzacji narodu, zwraca równocześnie uwagę, iż z natury uniwersalny katolicyzm aprobuje jednak i rozbudza świadomość narodową.

Autor, dokonując analizy struktuy ontologicznej narodu, precyzuje na początku kwestię jego realności sustancjalnej stwierdzając, iż można mówić jedynie o substancjalności etycznej czy, mówiąc ściślej, o etycznej osobowości narodu. Fundamentem elementów przedmiotowych narodu(miejsce na ziemi, liczebność, państwo) nieodzownych dla jego powstania i trwania są, zdaniem Kowalczyka, elementy podmiotowe (kultura, język, historia, tradycja, świadomość moralna, religia). W procesie kształtowania się świadomości narodowej stwierdza oddziaływanie takich czynników i okoliczności historyczynch, jak: wspólny teren zamieszkania, posiadanie wspólnych przodków, dynastie władców tworzących pierwsze państwa, wspólnota językowa, wspólnota religijnych wierzeń, tradycja obyczajowo-etyczna, kultura literacka, opozycja wobec wrogich sąsiadów, narodowe legendy i mity,

kult narodowych boharterów. Po wskazaniu na pluralizm genezy fenomenu narodów, skupia się na roli trzech istotnych, jego zdaniem, dla zaistnienia narodu czynników: kultury i religii, dynastii władców i kierowanych przez nich państw oraz elit polityczno-społecznych. Podstawą jego analiz jest teza o personalistycznej koncepcji człowieka jako nieodzownego fundamentu wszelkiej sensownej teorii narodu, zwłaszcza filozoficznej. W kwestii stosunku między narodem a państwem, uznając ich zróżnicowanie, opowiada się za ich funcjonowaniem na zasadzie wzajemnej komplemantarności Wskazuje przy tej okazji na, jego zdaniem, groźne współcześnie zjawisko wyalienowania się państwa z kultury i tradycji narodu. Dla funkcjonownia państwa równie niebezpieczny okazuje się, według niego, zarówno skrajny nacjonalizm, jak i antynarodowy kosmopolityzm, który prowadzi do dezintegracji społecznej i autodegradacji duchowej obywateli.

Zamieszczone w rozdziale piątym rozważaniana na temat praw narodu i obowiązków wobec niego mają charakter jurydyczno-etyczny. Kowalczyk podkreśla, iż każde prawo powinno mieć swój odpowiednik w obowiązku, stąd prawa wobec narodu traktuje jednocześnie jako obowiązki wobec niego. Za naczelne zobowiązanie wobec narodu i ojczyzny uznaje patriotyzm, którego deformacją jest, jego zdaniem, megalomania oraz szowinizm narodowy.

Rozdziały szósty i siódmy przynoszą omówienie kolektywistyczno-totalitamych ujęć narodu we włoskim faszyzmie, hitlerowskim socjalizmie narodowym i marksistowskim komunizmie oraz problematykę stosunku liberalizmu wobec kategorii narodu. Autor stwierdza, z jednej strony, afiszowanie się pronarodową postawą przy równoczesnym instrumentalnym traktowaniu idei społeczności narodowej kolektywistyczno-totalitamych koncepcji państwa. Z drugiej - zauważa niebezpieczeństwa pomijania, marginalizowania czy nawet apodyktycznego i globalnego mówienia o szowinizmie narodowym przez filozofię. Kowalczyk ukazuje błędy apoteozy kosmoplityzmu w rozumieniu liberalnym: stwierdza, iż filozofia liberalna zastępuje miłość własnego narodu patriotyzmem ogólnoświatowym oraz odnajduje jego psychologiczno-historyczne wyjaśnienie bądź w kryptonacjonalizmie, bądź w wyobcowaniu jego apologetów wobec społeczności, w których żyją.

Książkę Kowalczyka zamykają rozważania na temat roli narodów w procesach integracji Europy i globalizacji. Ponieważ procesy integracyjne kontynentów w różnych sektorach życia nie przebiegają, jego zdaniem, harmonijnie, ważne staje się określenie sformułowania zasad integracji oraz określenie jej celów w skali kontynentu i świata. Wiąże się to z odpowiedzią ny pytanie, czy integracja może się ograniczyć do sfery ekonomiczno-technicznej, czy też powinna obejmować także sferę kultury ideowo-duchowej? Autor stwierdza w związku z tym, iż „personalistyczno-wspólnotowe rozu-

mienie procesów integracji wymaga aktywnego udziału wspólnot religijnych, w tym Kościoła katolickiego" (s. 191). Opowiada się za oparciem procesu integracji na ogólnie akceptowanych zasadach etyczno-społecznych - pomocniczości (personalizmu) oraz solidarności (dobra wspólnego). Proces globalizacji nie wymaga, jego zdaniem, uznania antypersonalnych ideologii globalizmu i kosmopolityzmu, zaś integracja europejska nie powinna być rozumiana jako niwelowanie bogactwa etniczno-kulturowego. „Prawdziwa Europa, wierna swej tradycji i kulturowej i aksjologicznej, a zarazem szukająca przeciwwagi ekonomiczno-politycznej dla innych światowych centrów władzy, powinna stać się federacją narodów i państw" - stwierdza Kowalczyk.

Naród, państwo, Europa pozostaje, w moim przekonaniu, publikacją bliską dylematom przede wszystkim współczesnych Polaków, włączonych w sferze indywidualno-duchowej, ekonomiczno-gospodarczej, społeczno-jurydycznej, narodowo-państwowej oraz kulturowo-religijnej w proces integracji europejskiej. Odpowiada kompetentnie na zapotrzebowanie człowieka w ten proces uwikłanego, rozjaśniając problematykę narodu w aspekcie filozoficznym. Przedstawiona koncepcja narodu jest koncepcją personalistyczno-wspólnotową. Kowalczyk analizuje kategorię narodu z pozycji filozofii personalistycznej, włączając się swoją pracą w jej dorobek na polu tematyki społeczno-politycznej. Dokonując prezentacji personalistyczno-wspólnotowej koncepcji narodu ukazuje także bogaty dorobek współczesnej myśli ludzkiej odnośnie do problematyki narodu oraz na przestrzeni dziejów. Książka *Naród, państwo, Europa* spełnia postawione jej przez autora zadanie: uwrażliwia czytelnika na istotne pytania współczesności, wyposażając go równocześnie w fundament rozumienia tematyki narodu. Uważam, że jest ona solidnym i potrzebnym w Polsce opracowaniem (oczywiście nie całościowym) problematyki filozofii narodu.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 38 2004

ANDRZEJ KORCZAK

NIEPOPRAWNY DIONIZOS

Kazimierz Banek: *Mistycy i bezbożnicy.* Kraków, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2003,223 s.

Książka Kazimierza Banka *Mistycy i bezbożnicy* została wydana przez Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego w ubiegłym roku. Jest to kolejna praca tego autora dotycząca religijności Starożytnych Greków. Poprzednia naosila tytuł *Szkice o religii greckiej.*

Książka *Mistycy i bezbożnicy* słusznie została opatrzona podtytułem *Przełom religijny VI-V w p. n. e. w Grecji,* gdyż zawiera szczegółowe analizy fenomenów religijnych, które były nowością w tradycyjnej olimpijskiej reljgii greckiej. Chodzi o kult Dionizosa, któremu oddawano cześć w sposób zupełnie inny niż bogom olimpijskim. Jeżeli więc ktoś przedstawia sobie religijność grecką na podstawie poematów Homera, to przeżyje spory szok przy lekturze książki Kazimierza Banka. Przytaczając konkretne fakty historyczne autor przekonuje czytelnika o niesłychanym bogactwie życia religijnego starożytnych Greków. Dowiadujemy się o konfliktach natury obyczajowej, jakie przyniósł ekstatyczny kult Dionizosa, a także o procesach pierwszych ateistów i ludzi, którzy wierzyli w niekonwencjonalny sposób i zostali oskarżeni o bezbożność. Autor sięga po fakty opisujące zazębianie się życia religijnego z polityką, kulturą i obyczajami greckich państw. Mamy przed sobą jedną z nielicznych prac, zrywających ze schematycznym pojęciem religii greckiej, a dających opis konkretnych wydarzeń religijnych. Autor czyni też bardzo liczne porównania doświadczeń wewnętrznych i kultowych zachowań wyznawców Dionizosa do analogicznych doświadczeń i zachowań wyznawców innych kultów. Mistycy chrześcijańscy, żydowscy i tybetańscy cytowani są dla pokazania, że mistyka dionizyjska nie była zjawiskiem odosobnionym w historii ludzkiej duchowości. Oparcie w literaturze fachowej dotyczącej psychologii przeżycia religijnego czyni te porównania wiarygodnymi. Bardzo liczne cytaty z tekstów źródłowych i podawanie kursywą ogromnej ilości oryginalnych pojęć greckich (lub pojęć innej tradycji mistycznej) czyni z książki Kazimierza Banka dzieło prawdziwie fachowe. Zostało one napisane tak przystępnym językiem, że mogą ją czytać z powodzeniem nie tylko zawodowi religioznawcy. Osoby zainteresowane prawem, obyczajami, historią czy socjologią znajdują tutaj słabo

opracowany w literaturze fachowej opis prawnych regulacji życia religijnego w starożytnej Grecji. Znajdują też bardziej szczegółowe niż w innych opracowaniach opisy procesów o bezbożność, tak jak one praktycznie się odbywały, pomiędzy konkretnymi ludźmi i w konkretnych warunkach społeczno-politycznych. Dowiedzą się też, w jakich okolicznościach historycznych nastąpił spadek zaufania do duchowego kierownictwa kapłanów delfickich. Czytając książkę *Mistycy i bezbożnicy* możemy głębiej wniknąć w proces laicyzacji i racjonalizacji kultury greckiej, a jest to rzecz nie mała, gdyż procesy te doprowadziły do powstania cywilizacji europejskiej.

Pewne niedostatki książki widzę przede wszystkim w powierzchownym, bo jednostronnie materialistycznym traktowaniu *physis* presokratyków. Również trochę powierzchownie traktuje autor tradycyjną religijność grecką zapominając, że prawie wszystkie oficjalne kulty starożytne posiadały ukryte mistyczne zaplecze. Nie można tez zakładać, że skoro czciciele Dionizosa poszukiwali bezpośredniego doświadczenia wewnętrznego, to zawsze je znajdowali, że nie budziło ono żadnych podejrzeń co do swej autentycznej duchowej natury. Uwaga ta jest tym bardziej słuszna, że w podejściu autora zauważam wyraźny biologizm i często mamy do czynienia nie tylko z psychologią doświadczenia religijnego, co z jego fizjologią. Daje to oczywiście pewien obraz, ale obraz ten jest nacechowany psychofizycznym redukcjonizmem. Podejście takie jest tylko częściowo słuszne, mianowicie w stosunku do zjawisk, które można nazwać pseudoreligijnymi, pseudoduchowymi. Radziłbym więc czytać *Mistyków i bezbożników* razem ze *Szkicami o religii greckiej*, a może nawet razem z książką Jan Kotta *Zjadanie bogów*, które to pozycje bardziej uwzględniają wymiar duchowy greckiej religijności.

Jest to jednak rzecz gustu, rzecz intelektualnej sylwetki autora i emocjonalnego zaangażowania, i zarzuty te są względne, gdyż bez takiego podejścia, jakie zaprezentował Kazimierz Banek, nie mielibyśmy tak wyczerpującego kompendium dionizyjskiego przełomu olimpijskiej religii greckiej. Nie mielibyśmy cennych zestawień różnorodnych zjawisk obyczajowych i politycznych, z wydarzeniami typowo kultowymi. Nie mielibyśmy porównań z innymi ekstatycznymi kultami, a porównania te dają obraz mistyki dionizyjskiej jako porównywalnej z mistyką innych religii. Książka Kazimierz Banka *Mistycy i bezbożnicy* jest więc ze wszech miar godna polecenia jako wydarzenie w literaturze poświęconej kulturze i religii starożytnej Grecji.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 38 2004

ANDRZEJ MUCHOWICZ

MYŚLENIE A WĄTPIENIE - W POSZUKIWANIU PEWNOŚCI

Stefan Sarnowski (red.): *O inspiracjach Kartezjańskich* w *filozofii i inne rozprawy.* Bydgoszcz, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej, 2003,250 s.

Pisanie recenzji prac zbiorowych napotyka na niemałe trudności, nawet wówczas, gdy możemy odnaleźć jakiś wspólny rdzeń tematyczny, łączący przynajmniej niektóre artykuły w recenzowanej pracy. Chodzi mianowicie o to, że artykuły są pisane z różnych perspektyw poznawczych, które nader często trudno pogodzić ze sobą. Według mnie, wspólnym rdzeniem tematycznym w niniejszym przypadku mógłby być problem zawarty w tytule mojej recenzji. W inspiracjach filozofią Kartezjańską pojawiają się bowiem postawy myślenia oraz wątpienia w poszukiwaniu pewności.

Według Kartezjusza, mamy z jednej strony, myślenie jako podstawę pewności naszego istnienia życiowego, zaś z drugiej strony, wątpienie jako proces prowadzący do ustalenia tej podstawy. W związku z tym pytanie, które chciałbym zadać autorom recenzowanej książki dotyczy tego: *W jaki sposób można myśleć, a zarazem myśląc wątpić i poszukiwać pewności w filozofii oraz pewności samej filozofii?* Spotykają się tutaj dwie perspektywy poznawcze: (1) filozofii metafizycznej oraz (2) filozofii niemetafizycznej - metafilozofii.

W perspektywie metafilozoficznej ukazuje się proces wątpienia jako świadome krytyczne myślenie prowadzące ku pewności. Taką właśnie perspektywę przyjmuje Stefan Sarnowski w artykule: *Kartezjanizm w poglądach Maurice'a Merleau-Ponty'ego.* Już na samym początku swoich rozważań Sarnowski wskazuje, że twórca fenomenologii Husserl, której przedstawicielem jest również bohater artykułu, jest autorem takiej interpretacji filozofii Kartezjańskiej, w której nie *cogito* (interpretacja metafizyczna), ale *dubito* (interpretacja transcendentalna - metafilozoficzna) zostaje postawiona na pierwszym planie. Według Merleau-Ponty'ego, tak jak to przedstawia Sarnowski: „stanowisko Kartezjusza, wedle którego istnienie rzeczy widzialnych jest wątpliwe, lecz jednocześnie nasze widzenie traktowane jako myśl o tym, że się widzi [...] jest niewątpliwe, nie daje się utrzymać". W ten sposób zostaje całkowicie odrzucone uznanie dla *dubito,* w tym zwłaszcza jego roli w budowaniu autonomii człowieka jako podmiotu. Jest to stanowis-

ko, któremu Sarnowski się przeciwstawia, idąc śladem Husserla ku metafilozofii. Na bazie metafilozofii, według Sarnowskiego, filozofia jest zadaniem dla człowieka zmierzającego ku wolności i autentyczności.

Ku metafilozofii zmierza również Maciej Chlewicki, ale w nieco innym sensie - nie epistemologicznym, lecz egzystencjalnym - w artykule.- *Kartezjanizm życia. Idea Kartezjańska w filozofii Jose Ortegi Y Gasseta.* Według Chlewickiego: „Kategorią, która odgrywa pierwszorzędną rolę w pojmowaniu sensu filozofii jako takiej i która w najbardziej wyraźny sposób łączy poglądy Ortegi Y Gasseta i Kartezjusza jest zasada pewności". Tym, co dane jest w sposób niepowątpiewalny, stanowi u hiszpańskiego filozofa „nasze życie" jako odpowiednik Kartezjańskiego *cogito.* W tym przypadku *cogito* należy rozumieć nie jako substancję, lecz jako określoną całość doświadczenia, w którym ja współdoświadcza samego siebie wraz z otaczającym je światem.

W perspektywie metafilozofii pisze również swój artykuł Ryszard Mordarski. Według tego autora przedstawiającego inspiracje Kartezjańskie w *Traktacie teologiczno-politycznym* Barucha Spinozy: „[...] cały system Spinozy to logiczne rozwinięcie idei Kartezjusza. Jest to bowiem pewna interpretacja Kartezjusza, która w konsekwentny sposób prowadzi implikacje jego myśli w kierunku monizmu. Zawdzięcza więc Spinoza Kartezjuszowi ideał metody, sposób eksplikacji tez filozoficznych *more geometrico* oraz całą wizję spójnie i systematycznie opracowanej filozofii".

Podobny charakter mają rozprawy: Macieja Chlewickiego *Habermas a nowoczesna krytyka rozumu* oraz Marcina Meggera *Przestrzeń w fenomenologii percepcji Maurice'a Merleau-Ponty ego. Fenomenologia zmierzająca ku konkretowi.*

Pozostałe rozprawy - zarówno artykuł Moniki Korzeniowskiej-Zamojskiej na temat poglądów Fritjofa Capry jak i Piotra Cyciury o metafizyce Tomasza z Akwinu mają charakter rozważań na polu filozofii metafizycznej. W tomie znalazły się także prace dotyczące współczesnej logiki i filozofii języka, które nie nawiązują wprost do problemu zawartego w ty tuje niniejszej recenzji.

Recenzowana praca jest próbą wskazania na podstawy myślenia. W związku z tym może służyć nie tylko filozofom, ale również innym humanistom.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 38 2004

PIOTR J. PRZYBYSZ

O ESTETYCE, KTÓREJ BLISKA STAJE SIĘ FILOZOFIA KULTURY

Bohdan Dziemidok: *Główne kontrowersje estetyki współczesnej*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002, 330 s.

Książka Bohdana Dziemidoka jest pracą, w której autor dokonuje ważnego podsumowania głównych sporów w estetyce XX wieku i podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie o przyszłość tej dyscypliny wiedzy na progu XXI wieku. Ponadto, w konfrontacji z najbardziej reprezentatywnymi stanowiskami (instytucjonalną teorią sztuki, anglo-amerykańską estetyką analityczną, esencjalizmem, formalizmem itd.) formułuje swoje propozycje rozwiązania podstawowych dylematów. (...). W ostatnich latach na polskim iynku wydawniczym pojawiły się publikacje, które podejmują zbliżoną problematykę. Mam tu na myśli między innymi S. Morawskiego: *Główne nurty estetyki XX wieku. Zarys syntetyczny* (1992); *Estetykę filozoficzną XX wieku*, red. K. Wilkoszewska (2000); czy M. Gołaszewskiej: *Estetykę współczesności* (2001). (...) Czym wyróżnia się praca B. Dziemidoka?

Pierwszy walor to spójny i konsekwentny sposób prezentacji kluczowych sporów w estetyce XX wieku. Poczynając od XX-wiecznych esencjalistycznych teorii sztuki (emocjonalistycznej teorii sztuki, formalizmu artystycznego) poprzez perceptualizm estetyczny (empirystyczny nurt w amerykańskiej analitycznej filozofii sztuki), docieramy do reakcji na sposób rozumienia tego, czym jest sztuka do antyesencjalizmu (prezentowanego poprzez anglo-amerykańską estetykę analityczną), by w końcu poznać argumenty przemawiające za powrotem do rozstrzygnięć esencjalistycznych w wydaniu instytucjonalnej teorii sztuki George'a Dickiego. Całość problematyki domyka analiza i typologia stanowisk, które w tym sporze zajmują centralne miejsce, a mianowicie czy cechą dystynktywną sztuki jest jej estetyczna natura.

Drugi walor to bezstronna prezentacja argumentów przemawiających za lub przeciw omawianej teorii. W efekcie czytelnik otrzymuje obraz wielowymiarowy, znoszący płaską perspektywę jedynie słusznego rozwiązania. To efekt głębokiej i precyzyjnej analizy, którą autor *Głównych kontrowersji estetyki współczesnej* przeprowadza z rzadko spotykaną subtelnością i znawstwem złożonej problematyki.

Trzeci walor to szczegółowe rozstrzygnięcia i własne opinie dotyczące poszczególnych sporów w estetyce współczesnej, to stanowisko, z którym można identyfikować autora. Jak sądzę, zawarta jest tu najbardziej interesująca warstwa omawianej książki.

Wypada wskazać na kwestie zasadnicze. Dziemidok przy wielu zastrzeżeniach i świadomości istnienia innych możliwych rozstrzygnięć opowiada się w estetyce za antyesencjalizmem. Podstawą tego stanowiska jest świadomość zmienności norm estetycznych i artystycznych w kolejnych epokach i różnych kręgach kulturowych. Relacjonizm historyczno-kulturowy nie uprawnia, jego zdaniem, do twierdzenia, że możliwa jest idea aksjologicznie neutralnej estetyki. Wprost przeciwnie, za słuszną tezę uważa, stwierdzenie Theodora Adorno, że idea estetyki neutralnej aksjologicznie jest nonsensem. Wynika z tego, że z jednej strony, uprawianie estetyki bez kryteriów wartościowania i ocen jest nieuzasadnioną redukcją, z drugiej zaś, estetyka powinna zawierać walor praktyczny. Ponadto opowiedzenie się po stronie antyesencjalistów jest zaanektowaniem wartości krytyki, która w estetyce pojawiła się za sprawą prac Ludwiga Wittgen Steina. Teksty Dziemidoka charakteryzują się wysoką dbałością o kulturę logiczną i precyzję języka, co w tym wypadku jest wpływem i kontynuacją tradycji szkoły Iwowsko-warszawskiej.

Ważną kwestią, która wynika z części pierwszej, a także z fragmentów końcowych omawianej książki, jest stosunek autora do rozpowszechnionej diagnozy o kryzysie estetyki. To zaś warunkuje rozstrzygnięcia co do sposobu uprawiania estetyki dzisiaj i w dającej się przewidzieć przyszłości. Po pierwsze, dyscyplina ta rozwija się współcześnie bardzo bujnie i jest wykorzystywana w wielu pokrewnych dyscyplinach filozoficznych i naukowych. Po wtóre dlatego, że pomimo przekroczenia przez współczesną sztukę awangardową estetycznego paradygmatu jej uprawiania, ludzkie potrzeby estetyczne nie zniknęły. Po trzecie dlatego, że sztuka wysoka i popularna pełni nadal istotną rolę w życiu człowieka. Umożliwia poznanie i rozumienie siebie oraz innych ludzi, obcej i własnej kultury, rozwija inteligencję, wyobraźnię i wrażliwość, pomaga człowiekowi stać się człowiekiem i przetrwać najtrudniejsze chwile bez utraty człowieczeństwa, a także pełni funkcję katartyczo-kompensacyjną. (...).

Dziemidok opowiada się za sugestią Maxa Dessoira i Emila Utitza uprawiania estetyki jako dwóch dyscyplin: filozofii sztuki oraz filozofii wartości i przeżyć estetycznych, przy zachowaniu równowagi pomiędzy nimi. Gwarantuje to, jak tłumaczy, z jednej strony możliwość budowania teorii sztuki, która nie staje bezradna wobec twórczości pozbawionej estetycznie walentnych wartości, z drugiej zaś, daje możliwość uprawiania teorii zjawisk estetycznych (estetycznych jakości, wartości i przeżyć) również poza sztuką i krytyką artystyczną. Jak wskazuje, jest to obszar współcześnie zaniedbany,

ze względu na dominowanie w wielu ośrodkach akademickich na świecie filozofii sztuki. Perspektywa dla filozofii sztuki nie jest chyba najlepsza, ponieważ rola sztuki wysokiej we współczesnym społeczeństwie (w porównaniu do okresów minionych) została w znacznym stopniu ograniczona. Ale jednocześnie w społeczeństwie ponowoczesnym, którego cechą dystynktywną jest konsumpcja, jakości i wartości estetyczne wykorzystywane są w grze rynkowej. Uprawianie tak rozumianej estetyki jest możliwe dzięki wykorzystaniu i ścisłemu związkowi z filozofią kultury, równocześnie jednak dzięki modyfikacji jej przedmiotu poznania i korzystania z osiągnięć innych dyscyplin naukowych, takich jak psychologia, socjologia, semiotyka itd. W gruncie rzeczy, zdaniem Dziemidoka, jest to dyscyplina zmuszająca (dająca taką możliwość) do uprawiania filozofii sztuki, której bliższa jest kultura, a filozofii zjawisk estetycznych bliższa jest natura.

Kluczową rolę w tak określonym stanowisku metaestetycznym odgrywają rozstrzygnięcia szczegółowe. Po pierwsze, Dziemidok nie utożsamia ani nie sprowadza wartości artystycznych do wartości estetycznych. Porusza to zagadnienie na wielu poziomach z punktu widzenia zarówno filozofii sztuki, jak i filozofii zjawisk estetycznych (m.in. w rozdziale: *Spór o normatywne podstawy estetyki, Formalizm artystyczny. Osiągnięcia i słabości formalizmu, Perceptualizm estetyczny. Empirystyczny nurt w amerykańskiej analitycznej filozofii sztuki, Spór o estetyczną naturę sztuki, O potrzebie odróżniania artystycznego i estetycznego wartościowania sztuki).* Sam pomysł odróżniania wartości artystycznych od estetycznych nie jest oryginalny. Pojawił się już w propozycjach Richarda Rudnera, którego argumentacja zasadzała się na odróżnieniu kopii od oryginału, a rozwinięta została w pracy Thomasa Kulki *The Artistic and Aesthetic Value of Art* (1981). W Polsce za tą dystynkcją opowiadał się między innymi Stanisław Ossowski, mówiąc o wartościowaniu ze względu na doznawane przeżycia lub ze względu na wysiłek twórczy, z którego przedmiot się zrodził. Z pozycji filozofii analitycznej za tą dystynkcją opowiada się Zdzisław Najder, upatrując w niej możliwości na doskonalenie aparatu badawczego estetyki i lepsze precyzowanie podstawowych pojęć.

Dziemidok uznaje wartości artystyczne za relacyjno-funkcjonalne i konstytutywne dla sztuki - po prostu dzieło sztuki bez nich nie istnieje. Wartości te „to konstytutywne (definicyjne) i w znacznej mierze swoiste wartości sztuki. Dzięki nim właśnie sztuka istnieje jako względnie autonomiczna forma aktywności (praktyki) kulturalnej. One decydują o tym, że sztuka jest ceniona, niezastępowalna i potrzebna ludziom wszystkich epok i wszystkich znanych typów kultur" (s. 279). Celem wartościowania artystycznego jest ustalenie, „w jaki sposób i w jakim stopniu dane dzieło sztuki realizuje wartości uznawane za swoiste dla danej formy sztuki i danego rodzaju

artystycznego" (s. 63). Autor wskazuje, że wartościami artystycznymi podlegającymi ocenie są między innymi: perceptualne własności dzieła sztuki, miejsce zajmowane w świecie sztuki i jej historii, rola w rozwijaniu i przełamywaniu konwencji artystycznych gatunkowych i rodzajowych. Ponadto to, co zależy od kontekstu kulturowego i historycznego: realizm, konsekwencja stylistyczna, wierność konwencji, kunszt wykonania, nowatorstwo, oryginalność (formy i wizji stwarzanego świata), ekspresyjność, sugestywność i wnikliwość poznawcza. Tak rozumiane wartości artystyczne można doświadczać i oceniać dzięki kompetentnej lub profesjonalnej postawie poznawczej, bez konieczności doznawania przeżyć estetycznych.

Wartość estetyczna natomiast, to „swoista własność przedmiotów i stanów rzeczy: naturalnych i kulturowych (m.in. dzieł sztuki), polegająca na zdolności do wywoływania u odpowiednio przygotowanych odbiorców (kompetentnych, właściwie nastawionych) przeżyć estetycznych" (s. 63). Wartość ta odnosi się zarówno do artefaktów jak i do przedmiotów naturalnych. Podstawą wartościowania i oceny jest przeżycie estetyczne. Wartościowanie i ocena dotyczy postrzeganego bezpośrednio lub wyobrażeniowo wyglądu przedmiotu (jego jakości zmysłowych i cech strukturalnych).

Z tych rozstrzygnięć wynika z jednej strony niezgoda na formalizm artystyczny, z drugiej akceptacja formalizmu estetycznego. Formalizm artystyczny w świetle poczynionych rozstrzygnięć jest nie do zaakceptowania, ponieważ twierdzenie o wyłącznym konstytuowaniu się wartości artystycznych ze względu na tak czy inaczej rozumianą formę dzieła sztuki jest sprzeczne z relacjonizmem historyczno-kulturowym. Dziemidok opowiada się za kontekstualistami, którzy wychodzą od kulturowej natury sztuki i uzasadniają w związku z tym ważność historycznego i kulturowego kontekstu jej funkcjonowania, w przeciwieństwie do izolacjonistów. Konsekwencją tak rozumianego kontekstualizmu jest umiarkowany antyformalizm artystyczny, którego argumentem podstawowym jest twierdzenie, że nie ma w sztuce współczesnej powszechnie obowiązującego i skutecznego przepisu na dzieło sztuki. Należy przy tym jednak pamiętać, że Dziemidok nie neguje ani nie ignoruje ważności aspektów formalnych dzieła sztuki. W jego przypadku po prostu nie prowadzi to do absolutyzowania aspektów formalnych sztuki i odrzucania jej aspektów pozaformalnych (treściowych, poznawczych filozoficznych, historycznych itp.).

Podstawą rozumienia przez Dziemidoka formalizmu estetycznego jest kategoria „estetycznej powierzchni" (*aesthetic surface*) zaczerpnięta od Davida Pralla. Wartość estetyczna przedmiotu (lub stanu rzeczy) tak naturalnego jak artefaktu będzie zależeć od formy rozumianej jako „naocznie (zmysłowo) postrzegany całościowy wygląd przedmiotu lub układu jego części" (s. 65-66). Ten wygląd zaś, co wydaje się uwagą istotną, jest postrzegany bez

żadnych zewnętrznych odniesień (nie wynika z tego, że odbiorca nie uświadamia sobie maestrii wykonania, sprawności warsztatowej itd.).

Zasadność formalizmu estetycznego Dziemidok konfrontuje z perceptualizmem estetycznym w amerykańskiej analitycznej filozofii sztuki, gdzie dokonuje kompetentnej i wnikliwej analizy propozycji Monroe C. Beardsleya, Virgila Aldricha i Jerôme'a Stolniza. W efekcie przeprowadza przekonującą argumentację, uzasadniającą końcowy wniosek, że perceptualizm estetyczny jest w pełni słuszny jako teoria zjawisk estetycznych, ale jako teoria sztuki zawodzi. W konsekwencji prowadzi to do konkluzji mieszczących się w relacjonizmie kulturowo-historycznym, gdzie autor konsekwentnie stwierdza, że „konstytutywnych cech sztuki nie da się wykryć dzięki percepcji, bo jest to zjawisko kulturowe i historyczne, że sztuki nie da się zinterpretować i ocenić właściwie w izolacji od życia społecznego, a wartości artystycznych nie da się zredukować do wartości estetycznych" (s. 106). W ten sposób potwierdza zasadność odróżnienia wartości estetycznych od wartości artystycznych, a jednocześnie zaprzecza zasadności sprowadzania wartości artystycznych do wartości estetycznych.

Z tego wynika, że dzieło sztuki można oceniać i wartościować ze względu na dwa rodzaje wartości. Po pierwsze, ze względu na wartości artystyczne, które poznawać możemy dzięki kompetencji intelektualnej, znawstwu. Po drugie, ze względu na wartości estetyczne, które wiążą się ściśle z wrażliwością i światem emocjonalnym odbiorcy. W sferze doświadczania jakości i wartości estetycznie walentnych istnieją dwa zasadnicze problemy wymagające rozstrzygnięcia, a mianowicie: czy postawa estetyczna jest warunkiem przeżycia estetycznego i czy przeżycie estetyczne jest koniecznym warunkiem wartościowania estetycznego?

Problemy te rozstrzygane są z typową dla autora dbałością o przedstawienie argumentów przemawiających za i przeciw. Po wnikliwej analizie krytyki postawy estetycznej prezentowanej przez George'a Dickiego okazuje się ona bezzasadna. Dickie nie doprowadził, jak stwierdza Dziemidok, do udowodnienia „mityczności postawy estetycznej". W związku z tym autor poddaje krytycznej analizie podstawowe monistyczne teorie postawy estetycznej (koncepcję bezinteresowności, kontemplacji, dystansu i izolacji oraz koncepcję zainteresowania wyglądem). To prowadzi go do wniosku, że za pluralistyczną koncepcją postawy estetycznej przemawiają zdecydowanie silniejsze argumenty. Nawiązuje w ten sposób do rozstrzygnięć Władysława Tatarkiewicza zawartych w rozprawach *Postawa estetyczna i poetycka* (1933) oraz *Skupienie i marzenie* (1934), które kontynuowane były przez Leopolda Blausteina i Jana Białostockiego. Dziemidok opowiada się za pluralistyczną koncepcją postawy estetycznej, dlatego że nie ma jednego uniwersalnego typu postawy estetycznej. Każda dziedzina sztuki, a nawet

każdy jej gatunek artystyczny wymaga odmiennych postaw i w związku z tym wzbudza różne przeżycia. A skoro sztuka ustawicznie zmienia się, to kłóciłoby się z tym faktem przeświadczenie o uniwersalnej i niezmiennej postawie estetycznej. Ponadto skoro ludzie między sobą różnią się tak pod względem postawy życiowej, jak też pod względem wrażliwości emocjonalnej, to niepodobna przypuszczać, że będą mogli zajmować jednakową postawę wobec tak różnorodnego zjawiska, jakim jest sztuka. Wreszcie uwagę zwraca na to, że postawa estetyczna nie występuje w rzeczywistości w sposób czysty, ale nakładają się na nią inne postawy, na przykład postawa praktyczna, religijna, badawcza, erotyczna itd. Dlatego postawy estetyczne są w mniejszym lub większym stopniu stopniowalne. Istotą postawy estetycznej jest to, że postrzeganie i przeżywanie (zestawu barw, kształtu i linii, kompozycji całości, wyglądów przedmiotów przedstawionych) przestaje być środkiem, a staje się celem samym w sobie. Jednak Dziemidok nie uważa postawy estetycznej za pojęcie kluczowe. Jest ona jedną z zasadniczych kategorii, która może być, obok innych, środkiem do określenia specyfiki zjawisk estetycznych.

W kwestii konieczności przeżycia estetycznego, jako podstawy do wartościowania estetycznego, Dziemidok kontynuuje propozycje Stanisława Ossowskiego i Thomasa Kulki. Wychodząc od uznania wartościowania dzieła z punktu widzenia jego wartości artystycznych bądź estetycznych, stwierdza intelektualne lub emocjonalne doznawanie sztuki. W wartościowaniu estetycznym podstawą jest przeżycie estetyczne. Autor ma jednak świadomość, że nawet przy zachowaniu wąskiego rozumienia wartościowania zarówno artystycznego, jak estetycznego, w praktyce jedno i drugie, doznanie oraz wartościowanie nakładają się na siebie. Pomimo to, uważa, że z punktu widzenia teoretycznego świadomość dwóch ze sobą związanych, ale różnych typów wartościowań daje zdecydowanie większą precyzję prowadzonych rozważań. Z jednej strony, nie są one bezsilne wobec sztuki neoawangardowej, z drugiej, zachowują historycznie uzasadniony schemat wartościowania estetycznego.

Rozważania te dopełnia rozdział *O potrzebie odróżniania artystycznego i estetycznego wartościowania sztuki*, który jest właściwie polemiką w tej kwestii ze stanowiskiem Stefana Morawskiego, sprowadzającego wartości artystyczne do wartości estetycznych. Podobnie jak Harold Osborne odmawia on sztuce prawa wyjścia poza jej estetyczny paradygmat. Tam zaś, gdzie sztuka przekracza ten paradygmat Morawski skłonny jest mówić nie o sztuce, ale o twórczości. Tak więc, pajdeja miała być przedmiotem poznania antyestetyki. Zmiana ta wynika z tego, że przedmiotem poznania estetyki, zdaniem Morawskiego, są jakości i wartości estetycznie walentne, które obowiązywały w sztuce hołdującej estetycznemu paradygmatowi. W kon-

sekwencji prowadzi to do odmowy nadania statusu dzieła sztuki wielu artefaktom i akcjom artystycznym w sztuce współczesnej. W zależności od stopnia i sposobu odejścia od owego paradygmatu, tak cennego dla Morawskiego, mamy jego zdaniem do czynienia z antysztuką, niesztuką i posztuką (postsztuką). Morawski stwierdza zerwanie ciągłości w uprawianiu sztuki w XX wieku (zakwestionowanie estetycznego paradygmatu sztuki). W konsekwencji opowiada się za zerwaniem ciągłości w uprawianiu estetyki (w znaczeniu zmiany przedmiotu poznania i nowej terminologii). Te decyzje i wybory są umocowane w negatywnej ocenie kultury współczesnej, którą uważa za dotkniętą głębokim kryzysem. Analogicznie tworzące ją podstruktury, m.in. sztuka i estetyka, nie są wolne od kryzysu. (...).

Osobne miejsce w prezentowanych rozważaniach zajmuje teoria katartyczno-kompensacyjnej funkcji sztuki. Dziemidok tworzy jej podstawowe elementy poprzez krytyczną analizę zajmowanych w tej kwestii stanowisk (m.in. Erica Bentleya, Zygmunta Freuda, Jane Harrison, Arnolda Hausera, Yrjö Hima, Arthura Koestlera, Ernsta Simona O. Lessera, Mark Markowa, Edgara Morina, Stephena C. Peppera, Ivora A. Richardsa, Anthony'ego Wallace'a i Lwa Wygotskiego), oraz analizę wpływów i relacji zachodzących pomiędzy sztuką a sferą emocjonalną odbiorcy z punktu widzenia doznań katartycznych i ich znaczenia społecznego. Pomijając kwestię sporów i inspiracji, zwróćmy uwagę na podstawowe elementy tej koncepcji. Po pierwsze, Dziemidok stwierdza, że sztuka może pełnić funkcję katartyczno-kompensacyjną, „ponieważ potrafi skutecznie zaspokajać takie potrzeby człowieka, których zaspokojenie jest warunkiem równowagi wewnętrznej i dobrego samopoczucia jednostki" (s. 208). „Katharsis" rozumiane jest tutaj jako wyładowanie i oczyszczenie psychiki z zakłócających równowagę duchową przeżyć (w przeciwieństwie sublimacji). To wyładowanie jest podstawą powrotu do równowagi psychicznej. Dotyczy nie tylko emocji i uczuć powstałych w trakcie obcowania z dziełem sztuki, ale także tych z którymi odbiorca zasiada do lektury, przychodzi na spektakl teatralny czy do sali kinowej. Funkcję katartyczną sztuki ponadto uzupełnia funkcja kompensacyjna. Dzięki sztuce odbiorca może przeżywać emocje, których nie dostarcza mu życie codzienne, a których potrzebę w sposób świadomy lub nie odczuwa. W podstawach tych rozstrzygnięć tkwią założenia psychoanalizy Freuda. Po pierwsze, odreagowanie stłumionych uczuć przez pacjenta prowadzi do rozładowania napięcia i doznania ulgi. Po drugie, naturalną skłonnością człowieka jest uwalnianie się i rozładowywanie napięć i podniecenia, co przynosi ulgę i doznanie przyjemności. Po trzecie, zdrowie psychiczne polega na utrzymaniu równowagi pomiędzy świadomością i podświadomością. Po czwarte, wyimaginowane doświadczenia mogą dostarczać częściowego spełnienia naszych pragnień do czego służą nam mechanizmy obronne:

identyfikacji i projekcji. Z tego punktu widzenia kultura, w tym sztuka, musi jawić się jako system nasycający życie realne fantazją, a fantazję życiem realnym. (...).

Współczesna formacja kulturowo-cywilizacyjna, zorientowana hedonistycznie, nazywana jest dość powszechnie postmodernistyczną. Jej cechą dystynktywną jest konsumpcja. Okazało się, że rozbudzanie i zaspokajanie potrzeb estetycznych jest istotnym bodźcem podnoszenia konsumpcji, której poziom jest istotnym czynnikiem rozwoju gospodarczego. Dlatego Dziemidok zwraca uwagę, że kluczową rolę z tego punktu widzenia odgrywają te sfery aktywności ludzkiej, które łączą grę rynkową z rozbudzaniem i zaspokajaniem potrzeb estetycznych. Tak więc, śledzenie aktualnie dokonującej się ewolucji jakości i wartości estetycznych na tle kulturowych zjawisk i procesów jest możliwe poprzez empiryczną i teoretyczną eksplorację na przykład reklamy, mody czy wzornictwa przemysłowego. Z hedonistycznego zaś nastawienia kultury współczesnej wynika między innymi estetyzacja życia codziennego. Wraz z rosnącą ilością pieniędzy i czasu wolnego człowiek przeznacza je także na zaspokojenie potrzeb estetycznych. W związku z tym estetyzacji podlega: najbliższe środowisko (mieszkanie, dom, ogród itp.), obrzędy, rytuały, sposoby spędzania wolnego czasu (turystyka, widowiska sportowe itp.), a nawet ciało ludzkie. W wymiarze masowym potrzeby te zaspokajane są w kulturze postmodernistycznej również poprzez kontakt ze sztuką popularną i twórczością pseudoartystyczną (twórczość reklamowa, pokazy mody, widowiska estradowe, produkty przemysłu fonograficznego, wideoklipy, kolorowe kalendarze, pocztówki itp.). (...).

Profesor Bohdan Dziemidok, jeden z najwybitniejszych żyjących polskich estetyków, z pełną świadomością kontynuuje i popularyzuje osiągnięcia polskiej estetyki. Eksponuje i uzasadnia odkrywczość, oryginalność i ważność osiągnięć Romana Ingardena, Stefana Morawskiego, Stanisława Ossowskiego, Władysława Tatarkiewicza, Mieczysława Wallisa i innych. W uprawianiu tej dyscypliny, pomimo jasno określonego stanowiska (antyesencjalizmu i relacjonizmu historyczno-kulturowego), dąży do rozstrzygnięć otwartych, dalekich od skrajności. To cenna zaleta. Ponadto jest w swoich wyborach, rozstrzygnięciach i argumentacjach istotnie ważny dla wielu środowisk i pokoleń estetyków. Sądzę, że przedstawiona książka będzie się cieszyć długim i intensywnym życiem, gdyż jest, z jednej strony, zwierciadłem współczesnej polskiej świadomości estetycznej i światowej, z drugiej zaś, kompetentną i z wysokim znawstwem poprowadzoną prezentacją newralgicznych dla estetyki zagadnień.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 38 2004

MARIA ROBASZKIEWICZ

FILOZOFOWAĆ NIE TRACĄC POCZUCIA HUMORU

Helmut Plessner: *Śmiech i płacz. Badania nad granicami ludzkiego zachowania*, przeł. A. Zwolińska, Z. Nerczuk. Kęty 2004, 178 s.

Pojęcia śmiechu i płaczu nie pojawiają się w filozofii często. A jeśli się pojawiają - zaskakują. Brzmią przecież niepoważnie, zupełnie inaczej niż terminy, którymi „królowa nauk" zwykła się posługiwać. Zdawałoby się, że to problemy niegodne dziedziny tak wzniosłej, że mogłyby się pojawiać jedynie w funkcji metafor czy przykładów, jednak niejako właściwy przedmiot rozważań. Przeczy temu z pewnością książka *Śmiech i płacz* Helmuta Plessnera, będąca błyskotliwą analizą filozoficzną tych fenomenów. Choć napisana na początku lat czterdziestych (pierwsze polskie wydanie ukazuje się dopiero teraz), książka nie straciła na aktualności, podobnie jak problematyka, którą autor porusza.

Zgodnie z tezą pracy, jasno wyrażoną już w podtytule, Plessner rozpatruje śmiech i płacz jako specyficznie ludzkie reakcje na sytuacje graniczne, zachowania występujące wtedy, gdy wszelkie inne okazują się zawodzić. W badaniu tych form ekspresji wychodzi się od człowieka jako jedności ducha, psychiki i ciała. Autor odrzuca paradygmaty mające za punkt wyjścia ostry rozdział tych aspektów. Jego zdaniem, odpowiedzi na pytania stawiane na gruncie psychofizyki muszą mieć umowny charakter w porównaniu z całościowym ujęciem człowieka, które funkcjonuje w ramach pierwotnego związku życia, nie dającego się ująć w żadnym jednostronnym poznaniu, tak psychofizycznym, jak fizjologicznym czy psychologicznym. Podobne zarzuty stawia się nie tylko wobec skostniałego heglowsko-kantowskiego idealizmu, ale i pozytywizmu o zabarwieniu darwinowsko-spencerowskim, w obszarze problematyki ekspresji będącego, zdaniem Plessnera, czystą spekulacją. Jego własne rozważania mają sytuować się w obrębie teorii ekspresji - dziedziny, która, jak pisze autor, jest ważnym środkiem do zrozumienia, że „Teoria poznania nie odgrywa czołowej roli (...), [a] źródłowość uczucia, oglądu i działania wymaga swego własnego ujęcia" (s. 11). Zwraca też uwagę na to, że fenomeny śmiechu i płaczu były dotychczas rozpatrywane na gruncie estetyki lub psychologii. Główny nacisk kładziono jednak na powód ekspresji, samą jej formę uważając za mniej istotną lub nie dającą się wyjaśnić. Wilhelm Dilthey pisał: „Śmiech budzony przez niepojętość, niepokonane strapienia czy pogardę, łączy z tym śmiechem, jaki wywołują dowcipne skojarzenia myśli, tylko trudny do odgadnięcia podstawowy rys

w procesie psychicznym oraz nieznany nam kompleks tego procesu psychicznego prowadzącego aż do nagłej eksplozji”[1]. Traktowane jedynie jako wskaźnik reakcji na bodziec, śmiech i płacz pełniły w badaniach rolę pomocniczą. Plessner w swym studium przełamuje to podejście. Stawiając pytanie o istotę i możliwość tych form ekspresji, stara się uniknąć wszelkich uprzedzeń czy jednoznacznych klasyfikacji oraz ująć fenomen w całym jego bogactwie, jako prawdziwe, żywe doświadczenie.

Przyjęcie za punkt wyjścia rozważań pierwotnego związku życia, ujawnia wpływy filozofii Diltheya i Bergsona. Przełom w naukach o człowieku, o jakim mówi się w *Śmiechu i płaczu*, ma związek właśnie z tymi myślicielami. Stworzyli oni grunt dla, jak pisze Plessner, „Gotowości do ujęcia człowieka, rozumianego jako żywa rzeczywistość, w nowy sposób, z pomocą źródłowych narzędzi, (...) do spojrzenia na człowieka jego własnymi oczami” (s. 12). Nie przywołuje się tu żadnej metafizyki, a użyte terminy odsyłają do ich potocznego rozumienia. Całościowe i źródłowe ujęcie człowieka polega tu na uchwyceniu go w jego relacji ze światem, z własnym ciałem, w codziennym doświadczeniu. Plessner zaznacza jednak wyraźnie, że decydując się na taką perspektywę, trzeba jednak liczyć się z niepewnością. Precyzyjność definicji prowadzi często do utraty wierności oglądu, niesie niebezpieczeństwo zniekształceń i jednostronności. Na gruncie teorii ekspresji problemem może być nadmiar precyzji, nie zaś jej niedostatek.

W rozdziale pierwszym autor omawia problem stosunku człowieka do swojego ciała. Stawia się tu ważną dla dalszych rozważań tezę o specyficznie ludzkim charakterze śmiechu i płaczu. Tylko u człowieka fenomeny te łączą sferę ducha, duszy i ciała. Są one jednak problematyczne, w przeciwieństwie bowiem do innych wyłącznie ludzkich zdolności, łączonych zwykle z rozumem lub duchowością, wyrażają się w wybuchowy, nieartykułowany sposób. By to wyjaśnić, Plessner nie posługuje się interpretacją biologiczną czy społeczno-psychologiczną, ale próbuje zrozumieć śmiech i płacz w ich źródłowym obszarze doświadczenia, unikając metafizycznych czy naukowych przesądów. Występuje przeciwko kartezjańskiemu poglądowi, że naturę ludzką trzeba badać w nieprzystających do siebie aspektach: cielesnym i duchowym. Wysuwa tu własną koncepcję, według której człowiek zajmuje pozycję ekscentryczną, funkcjonuje jednocześnie w dwóch porządkach - jest ciałem i jest w ciele. Oba te sposoby egzystencji krzyżują się, są od siebie nieoddzielne. „O ile świat i moje własne ciało są mi dostępne i mogę nad nimi panować, o tyle wkraczają one w relację ze mną jako Ja-centrum, z drugiej zaś strony, jako porządek niezależny ode mnie, włączający mnie w relatywną wzajemność odniesień, bronią się one przed włączeniem w tę perspektywę”

[1] W. Dilthey: *Wyobraźnia poety. Elementy poetyki*, w: Tegoż: *Pisma estetyczne*, przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 1982, s. 184.

(s. 37). Sytuację człowieka w świecie dookreślać ma tu trochę niejasne pojęcie zapośredniczonej bezpośredniości, będące eksplikacją pozycji ekscentrycznej. W zachowaniu, w ramach pewnych bezpośrednich związków z rzeczami, podmiot zapośrednicza ten kontakt uzyskując świadomość siebie tak „w" owych relacjach, jak „wobec" nich. Autor przyznaje, że pojęcie to nie da się dobrze wyjaśnić, choć samo służy do wyjaśniania - na przykład struktury świadomości. Zabieg ten, posiadający wiele cech definiowania nieznanego przez nieznane, autor motywuje stwierdzeniem, że zakładając hipotezę zapośredniczonej bezpośredniości można posunąć się w badaniach o wiele dalej niż eksploatując znany model psychofizyczny. Wydaje się, że na gruncie współczesnej metodologii taka argumentacja daje się obronić i sama płodność tej koncepcji może usprawiedliwiać jej przyjęcie. Rozważania uzupełnia bardzo ciekawa analiza roli twarzy i głosu w zachowaniach ekspresyjnych człowieka. Mając charakter specyficznie ludzki, składają się one na całokształt frontalnej otwartości komunikacyjnej na świat zewnętrzny.

W rozdziale drugim Plessner skupia się na formach ekspresji śmiechu i płaczu. Zastanawia się tu nad zasadnością zestawiania tych dwóch fenomenów ekspresyjnych; wbrew pozorom ich powody nie odzwierciedlają prostego przeciwieństwa szczęścia i cierpienia. Przeprowadza też podział życia ekspresyjnego na gesty, stanowiące język znaków, przez które człowiek daje coś do zrozumienia, oraz mimikę, posiadającą pewne znaczenie niezależne od interwencji osoby, będącą przejawem afektów. Przedstawiona w tym rozdziale klasyfikacja życia ekspresyjnego wydaje się wyczerpująca, a omówienie poszczególnych zjawisk ekspresyjnych jest z pewnością interesujące. Zaprezentowana w ostatniej jego części charakterystyka śmiechu i płaczu wydaje się jeszcze nie do końca jasna, w toku wywodu jednak zyskuje większą przejrzystość. Zaznacza się tu także teza, według której analizowane formy ekspresji stanowią odpowiedź w sytuacjach, w których nie można udzielić odpowiedzi. Są bezsensowne, ale właśnie przez to mogą być właściwą reakcją tam, gdzie żadna reakcja nie wydaje się właściwa.

W rozdziale trzecim autor przedstawia możliwe powody śmiechu. Ta część książki stanowi jej niewątpliwy atut. Napisana jest z niezwykłym wdziękiem i, co nie mniej ważne, jeśli weźmie się pod uwagę problematykę rozważań, z błyskotliwym humorem. Plessner prezentuje tu kolejno radość i łaskotanie, zabawę, komizm, dowcip, zakłopotanie i rozpacz, wskazując w nich moment wywołujący śmiechu. Trafnie zauważa, że to, co zwykliśmy brać za autentyczny śmiech, nie zawsze jest nim w istocie, jak można zobaczyć w bardzo udanej analizie łaskotania. Barwne studium komizmu, w którym autor krytycznie nawiązuje do koncepcji Bergsona, pod względem celności i lekkości ujęcia ustępuje w obrębie tych rozważań tylko paragrafo-

wi poświęconemu dowcipowi. Bogaty w przykłady, które, mimo upływu czasu, prawie wcale się nie zestarzały, fragment ten stanowi nie tylko interesujące studium z zakresu teorii ekspresji, ale i doskonałą zabawę. Jakże trafną ilustracją konfliktu komicznego, w którym słabszy występuje przeciw silniejszemu z roszczeniem zwycięstwa, jest obraz człowieka, który w pośpiechu szuka spinki do kołnierzyka! Odwołania do korespondujących z tematem poglądów innych filozofów, między innymi Kanta i Freuda, stanowią interesujące tło wywodu Plessnera. Nie mniej ciekawe jest przeprowadzone przez niego omówienie dwóch ostatnich powodów śmiechu: zakłopotania i rozpaczy. Ich obecność w tym rozdziale może się wydawać zaskakująca, jednak autor argumentuje: „Ekspresja śmiechu sama staje się źródłem zakłopotania dla tego, kto się śmieje, (...) staje się ona adekwatną reakcją na zakłopotanie" (s. 115). W analizie wszystkich tych momentów zamacza się wyraźnie to, że śmiech niesie ze sobą uwolnienie, pozwala na zdystansowanie się do sytuacji, na którą nie możemy odpowiedzieć w inny sposób.

W rozdziale czwartym autor przechodzi do omówienia powodów płaczu. Zwraca uwagę na jego zapośredniczony charakter - płacz nie jest prostą reakcją na bodziec, między powodem a wybuchem musi pojawić się skierowany na osobę, refleksyjny akt kapitulacji. Łzy mogą przynosić rozluźnienie i oczyszczenie, a pojawiają się zawsze w obliczu działania przemożnej siły, z którą człowiek nie może sobie poradzić. Schopenhauer pisał o płaczu, że pojawia się on tam, gdzie „Cierpienie bezpośrednio odczuwane staje się spostrzeżeniem (...) - natura sprawia sobie ulgę przez ów osobliwy skurcz cielesny. Płacz jest zatem współczuciem z sobą samym lub współczuciem sprowadzonym z powrotem do punktu wyjścia" . Krytykując to spojrzenie, Plessner zaznacza, że płacz nie musi wynikać z cierpienia. Jego powodem może być także wzruszenie, poświęcenie czy wielkie szczęście, jest więc odpowiedzią na różnego rodzaju uczucia. Właśnie fakt pośledniego traktowania tych ostatnich w filozofii i psychologii jest, zdaniem autora, powodem asymetrycznego podziału zainteresowań śmiechem i płaczem. W rozdziale tym przedstawione zostaje kilka propozycji klasyfikacji drugiego z tych fenomenów, przy czym podkreśla się, że prawdziwy płacz wychodzi poza sferę łez warunkowanych odruchowo. Wyraża izolację, wewnętrzne poddanie - w przeciwieństwie do śmiechu, który charakteryzuje się otwarciem na świat.

Rozdział piąty stanowi podsumowanie rozważań. Śmiech i płacz zostają tu przedstawione jako zachowania graniczne, pojawiające się w sytuacjach, na które nie można odpowiedzieć, co jest dla nas, jako istot ekscentrycznych, nieuniknione. W pewnych okolicznościach natrafiamy na swoje granice, zniesiona zostaje wszelka miara istnienia, konieczna dla normalnej

[2] A. Schopenhauer: *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. J. Garewicz. Warszawa 1994, s. 568.

ludzkiej egzystencji. Plessner formułuje tu ostateczne definicje śmiechu, będącego reakcją na nieredukowalną wieloznaczność punktów odniesienia, i płaczu, jako odpowiedzi na zniesienie miary zachowania. Łączy z pierwszym z fenomenów otwartość, wybuchowość i poczucie wspólnoty; z drugim - zamknięcie na świat, niebezpośredniość i charakter stopniowy. Są one reakcjami na zakłócenie warunków interakcji człowieka ze światem, na kryzys ludzkiego zachowania w ogóle.

Najbardziej znanym dotychczas filozoficznym studium o zbliżonej do *Śmiechu i płaczu* problematyce był *Śmiech* Bergsona, praca, w której tytułowy fenomen we wszystkich jego aspektach tłumaczy się jedną zasadą: śmieszne są dla nas te zachowania czy cechy człowieka, przez które przywodzi on nam na myśl bezduszny mechanizm[3]. Książka Plessnera prezentuje świeże i oryginalne spojrzenie na problem ludzkiej ekspresji. Autor pisze w sposób filozoficzny o tym, o czym na co dzień nie myślimy w tych kategoriach. Nie będąc pierwszym myślicielem rozważającym tę problematykę, zręcznie nawiązuje do związanej z nią tradycji, poddając krytycznej analizie dokonania swych poprzedników. Badając charakterystyczne dla sfery witalnej człowieka zachowania, udowadnia, że filozofia nie musi być oderwana od życia w jego uczuciowo-ekspresyjnym aspekcie. Plessner w niewielkim stopniu odwołuje się do nauk, które były dotychczas uważane za właściwe pole badań nad ludzkim zachowaniem: fizjologii, psychologii czy estetyki. Biorąc pod uwagę ich osiągnięcia, kieruje swe rozważania w inną stronę. Jego teoretyczna analiza ekspresji człowieka odzwierciedla naturalne odczucia opisywanych fenomenów, inaczej niż u Bergsona, według którego komizm wypływa z nieświadomości własnego usztywnienia, co oznacza, że nie można śmiać się z siebie[4]. Koncepcja Plessnera nie ma znamion mechanicystycznej konstrukcji w duchu kartezjańskim. Punktem wyjścia jest tu pierwotny związek życia, całościowe ujęcie człowieka, skupiające się na codziennym doświadczeniu. W zręczny sposób łączy filozoficzny i praktyczny aspekt ekspresji. *Śmiech i płacz* skierowane są, według intencji autora, nie do dogmatyków, zwolenników któregokolwiek z „izmów", ale tych, którzy potrafią w sposób nieuprzedzony stanąć wobec doświadczenia, samodzielnych czytelników mogących aktywnie podążać za tokiem wywodu. Książka ta rzeczywiście wymyka się prostym klasyfikacjom. Nie jest tylko przyczynkiem do psychologii, antropologii, filozofii egzystencji czy filozofii życia. Jest czymś więcej: pokazuje, jak chciał Plessner, że można filozofować nie tracąc przy tym poczucia humoru.

[3] H. Bergson: *Śmiech. Esej o komizmie*, przeł. S. Cichowicz. Warszawa 2000, s. 31.

[4] Por. tamże, s. 20.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 38 2004

MICHAŁ TEMPCZYK

CZY WSZECHŚWIAT JEST ZBIOREM OBIEKTÓW JEDNOSTKOWYCH?

Władysław Stróżewski: *Ontologia.* Kraków, Wydawnictwo Aureus, Wydawnictwo Znak, 2004, 317 s.

Wydawnictwa Aureus i Znak rozpoczęły wydawać, we współpracy z najwybitniejszymi polskimi filozofami, serię zatytułowaną „Kompendia filozoficzne". Jak piszą wydawcy: „Kompendia są przekrojowymi opracowaniami naukowymi, ale napisanymi w sposób przystępny, z elementami dydaktycznymi. Ich zadaniem jest służyć zarówno zawodowym filozofom, jak studentom, dla których stać się mogą podstawową pomocą naukową i dydaktyczną". Pierwszą pozycją z tej serii jest *Ontologia* Władysława Stróżewskiego.

Zadanie, jakie postawił sobie Autor, jest wyjątkowo trudne, ponieważ ontologia, jako jeden z trzech podstawowych działów filozofii, stanowi rdzeń prawie każdego systemu filozoficznego. Z tego powodu materiał, jaki należy przemyśleć i usystematyzować w przeglądowej monografii na ten temat, jest bardzo bogaty i różnorodny; powstaje zatem pytanie, czy można go przedstawić w sposób spójny i jednolity. Czy te zagadnienia, które w bogatej historii filozofii rozważano i analizowano jako ontologiczne, mają ze sobą coś wspólnego, co mogłoby stać się punktem wyjścia ich uporządkowanej prezentacji? Odpowiedź na to pytanie zależy od stanowiska filozoficznego, dlatego nie wszyscy filozofowie zgodziliby się z tym, że możliwe jest napisanie podręcznika zatytułowanego *Ontologia.* Jednak książek o takim lub podobnych tytułach napisano wiele, co świadczy o tym, że wielu filozofów widzi tę dziedzinę jako pewien uporządkowany obszar badawczy, który można w Ogólnych zarysach przedstawić w odpowiednio obszernej monografii. Prace tego typu są jednak przeważnie pisane z określonego filozoficznego punktu widzenia, co z jednej strony jest zaletą, bowiem dzięki niemu dziedzina ta zyskuje określoną strukturę pojęciową, lecz z drugiej strony, płaci się za to zawężeniem obszaru badań, ponieważ pewne propozycje są z góry eliminowane lub krytykowane. W takiej sytuacji trudno jest autorowi twierdzić, że stworzył kompendium, czyli miarodajny przegląd całej dziedziny rozważań ontologicznych. Książka Stróżewskiego jest z założenia takim przekrojowych opracowaniem naukowym, dlatego omawiając ją chcę odpowiedzieć na dwa pytania: W jaki sposób Autor stara się przełamać ograniczenia związane z powszechnie znanym faktem, iż nie można o filozofii mówić

nie wybierając, chciażby nieświadomie, pewnego stanowiska filozoficznego? W jakim stopniu udało mu się zrealizować to zamierzenie?

Odpowiedzią na pierwsze pytanie są zdania rozpoczynające książkę (s. 17): „«Byt» to po grecku *to on*. Naukę, która bada byt jako byt, najsłuszniej byłoby nazwać ontologią. Tak się istotnie stało, ale dopiero w wieku XVII. Wcześniej nazywano ją metafizyką, jeszcze wcześniej Arystoteles nadał jej miano filozofii pierwszej. Jej przedmiot pozostawał w zasadzie ten sam: byt jako byt. Jemu będzie poświęcona nasza książka".

Autor pisze dalej: „Konieczny był wybór. Jego kryterium wyznaczyły jednak nie tylko ważność zagadnień, ale i - przynajmniej w jakimś stopniu - preferencje autora, któremu najbliższa jest klasyczna filozofia bytu oraz szeroko ujmowana fenomenologia. Mam nadzieję, że preferencje te nie zaważyły negatywnie na całości zamierzenia".

Takie podejście do ontologii wydaje się odpowiednie, skoro bowiem problematyka bytu jako bytu była po raz pierwszy sformułowana i badana przez Arystotelesa jako najważniejszy problem filozofii, to poglądy jego, jego uczniów i filozofów nawiązujących do niego powinny być przedmiotem tej monografii. Oczywiście nie każdy filozof rozważający zagadnienia ontologiczne musi wprost odwoływać się do Arystotelesa, wystarczy by podejmował zagadnienia należące do tej dziedziny. Zagadnień tych jest wiele, dlatego *Ontologią* składa się z dziesięciu rozdziałów, z których każdy omawia jedno ważne pytanie. Są one uporządkowane tematycznie.

Pierwszy rozdział nosi tytuł *Ontologią, metafizyka, filozofia pierwsza* i jak łatwo zgadnąć, omawia ontologię jako swoistą dziedzinę rozważań filozoficznych. Zawiera on analizę trzech terminów wymienionych w tytule, wymienia najważniejsze krytyczne poglądy na temat metafizyki, na przykład krytykę I. Kanta, oraz krótko referuje poglądy ontologiczne zawarte w sześciu wybranych systemach, przeważnie współczesnych.

Drugi rozdział omawia *Problematykę bytu* i jest najbardziej abstrakcyjnym rozdziałem całej książki, ponieważ chodzi w nim przede wszystkim o określenie głównego pojęcia ontologii - bytu. Jako pojęcie podstawowe jest ono niedefiniowalne i treściowo nieokreślone, dlatego filozofowie opracowali kilka metod dochodzenia do tego pojęcia, poczynając od teorii abstrakcji Arystotelesa. Dalej mowa o kilku najważniejszych teoriach bytu, rozważanych chronologicznie, poczynając od Parmenidesa, a kończąc na Heideggerze i Jaspersie. Analiza i porównanie ośmiu teorii zarysowanych przez Stróżewskiego pokazuje, jak trudno jest w filozofii uzyskać zgodę co do znaczenia podstawowych terminów, chociaż inticyjnie wydaje się, że wszyscy ci filozofowie mówią w istocie o tym samym bycie, tylko ujmowanym w różny sposób.

Nie ma sensu referowanie treści pozostałych rozdziałów, ponieważ ich bogactwa i tak nie udałoby się wyrazić w kilku zdaniach, dlatego ograniczę się do wymienienia ich tytułów, dodając niekiedy krótki komentarz. I tak mamy kolejno: III *Istnienie i sposoby istnienia*; IV *Problematyka istoty'*, V *Negacja, niebyt, nicość*; VI *Transcendentalia*; VII *Pojęcie i problematyka przedmiotu*; VIII *Systematyzacja rzeczywistości w ujęciu wybranych filozofów*; IX *Problematyka podstawy.* Chodzi o pytanie o arche, o ostateczną podstawę wszelkiego bytu; X *Pytanie o rację.* Omawia odpowiedzi na pytanie: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?".

Wymienione powyżej tytuły rozdziałów są ilustracją tego, jak bogata i różnorodna jest dziedzina badań ontologicznych, jak wiele ciekawych pytań zawiera i jakie mnóstwo odpowiedzi na nie sformułowano w dziejach filozofii. Można oczywiście wskazać na inne pytania, równie ważne. Na spotkaniu poświęconym *Ontologii* Stróżewski, mówiąc o konieczności selekcji problemów omawianych w pracy, wymienił dwa tematy, o których chciałby także napisać, być może w drugim tomie - przyczynowość i byt absolutny. Są one równie ważne jak te zagadnienia, które zawarł w swojej monografii.

Po tym skrótowym omówieniu treści książki powróćmy do pytania drugiego, czyli do zagadnienia, w jakim stopniu udało się Autorowi przedstawić i uporządkować problematykę ontologiczną. Odpowiem na to pytanie dwojako. Po pierwsze, jest to książka znakomicie napisana. Zawarty w niej materiał jest podany w sposób jasny, zrozumiały, uporządkowany. O poglądach filozofów dowiadujemy się tego, co jest konieczne do zrozumienia tematu. Autor zakłada, że czytelnicy tej książki powinni znać historię filozofii w stopniu umożliwiającym im zrozumienie problemów ontologicznych. Ważnym narzędziem porządkowania materiału historycznego są ujęte w ramki i wyodrębnione z tekstu tablice, wyliczenia i klasyfikacje, których jest kilkadziesiąt. Oto wybrana dla ilustracji tematyka kilku tablic: *Sposoby formowania i precyzowania pojęcia bytu* (s. 63). *Sposoby istnienia według fenomenologii* (s. 115). *Zestawienie różnych rozumień sposobów istnienia.* (s. 130). *Pytania esencjalne* (s. 148). *Zestawienie poglądów na negację (negatywność*) (182). *Podział rzeczywistości według Hegla* (244).

Przyjemność, jaką sprawia czytanie *Ontologii* nie wynika tylko z jej treści, lecz jest także rezultatem jej wyjątkowej szaty graficznej, o której należy powiedzieć, ponieważ ma być taka sama dla wszystkich dzieł tej serii. Na tę wyjątkowość składa się kilka elementów. Po pierwsze, na początku na ośmiu stronach umieszczony jest analityczny spis treści, czytając który można zorientować się dosyć dobrze w treści kolejnych rozdziałów. Pomaga on, na przykład, znaleźć fragmenty omawiające interesujące nas zagadnienie. Dodatkową pomocą jest *indeks rzeczowy,* umieszczony na końcu. Nie ma

niestety *indeksu osób*, tak potrzebnego w dziele tego rodzaju. Jest to winą redaktorów, którzy nie do końca dogadali się na ten temat, lecz obiecali, że w przyszłości naprawią to zaniedbanie.

Przy każdym paragrafie na marginesie strony podane jest hasło określające jego treść, na przykład *Tomaszowa teoria istoty*; *Związek istoty z istnieniem*; *Hegel - Byt i Nic są tym samym*; *Jedność faktyczna.* Hasła te pomagają wstępnie zorientować się w treści rozdziałów oraz znaleźć paragrafy poświęcone tematom interesującym czytelnika..

Głównymi bohaterami monografii są oczywiście filozofowie, dlatego w tekście omawiającym poglądy jakiegoś filozofa wydawca umieścił ramkę zawierającą w kilku linijkach najważniejsze informacje o nim. Są to zawsze teksty jednozdaniowe. Czytelnik powinien wprawdzie posiadać elementarną wiedzę o najwybitniejszych filozofach, jednak nie wszyscy są powszechnie znani, a ponadto takie wzmianki biograficzne urozmaicają tekst.

Ważnym treściowo uzupełnieniem głównego tekstu książki są *aneksy* umieszczone po każdym rozdziale, oprócz ostatniego. Są to krótkie 2-4 stronicowe teksty o charakterze encyklopedycznym, omawiające jedno, dobrze określone zagadnienie, związane z treścią rozdziału, uzupełniające go, lub referujące temat pominięty w nim. Oto dwa przykłady. Po rozdziale II mamy aneks *Pojęcie istnienia w filozofii analitycznej,* a po rozdziale V - *Fakt.* Aneksy są napisane przez Autora i jego współpracownika Sebastiana J. Kołodziejczyka.

Pozostało jeszcze do omówienia zagadnienie najtrudniejsze, mianowicie pytanie, w jakiej mierze udało się Stróżewskiemu ująć w miarę wyczerpująco problematykę ontologiczną. Nie jestem historykiem filozofii, dlatego nie mogę w kompetentny sposób wymienić tematów lub filozofów, których z tych czy innych powodów nie powinno się pomijać w takim podręcznikowym ujęciu. Czytałem *Ontologię* jako filozof przyrody, który studentom filozofii wykłada ontologiczne zagadnienia współczesnych nauk przyrodniczych, a studentów fizyld i chemii uczy filozofii, starając się pokazać im, na czym polega filozoficzne podejście do świata. W świetle moich doświadczeń dydaktycznych i potrzeb dwie sprawy wydają mi się szczególnie warte podkreślenia.

Pierwsza, to niesłychanie wysoki poziom abstrakcji problematyki omawianej przez Stróżewskiego. Czytelnik nie znający dobrze historii filozofii i nie przygotowany do stawiania pytania o istotę bytu nie będzie umiał problemów i propozycji rozwiązań omawianych w książce powiązać z tym, co o świecie mówi nauka. Chcąc zrozumieć strukturę świata niewiele skorzysta, gdy dowie się, jaki jest na przykład pogląd św. Tomasza na stosunek istoty i istnienia. To, co filozofujący uczony rozumie przez ontologię, dalekie jest od ogólności tego, co dla zawodowego filozofa kryje się pod tym terminem.

Nie jest to zarzut wobec omawianej monografii, ponieważ na tym właśnie polega głębia i urok filozofii, iż stawia pytania o to, do czego analizowania nauki nie są przygotowane. Z tego powodu filozofowie piszą różne *Ontologie*, jedne konkretne, oparte na wiedzy naukowej, a inne oderwane od empirii, poświęcone rozważaniom o najwyższym stopniu ogólności. Filozof przyrody pogłębiając swoje przemyślenia powinien czytać książki takie jak *Ontologia* Stróżewskiego, natomiast filozof porządkujący podstawową problematykę filozoficzną skorzysta, gdy dowie się, co o świecie mówią nauki przyrodnicze. Przykłady takiego powiązania obu sposobów patrzenia na świat można znaleźć w kilka miejscach tej pracy. Szczególnie inspirująca jest dla Stróżewskiego filozoficzna problematyka fizyki kwantowej, omawiana zarówno przez wybitnych twórców tej dziedziny, takich jak W. Heisenberg, jak i fizyków pracujących obecnie.

Pisząc o problemach filozoficznych fizyki cząstek elementarnych Stróżewski zwraca uwagę na to, że pojęcia filozoficzne wypracowane w przeszłości wydają się być niewystarczające dla zrozumienia tego osobliwego świata (s. 131). Związana jest z tym druga sprawa, o której chciałbym krótko napisać. Wspomniane trudności są, moim zdaniem, konsekwencją tego, że klasyczna problematyka ontologiczna była skupiona na definicji substancji rozumianej, zwłaszcza przez Arystotelesa, jako obiekt jednostkowy, w swoim istnieniu niezależny od pozostałych obiektów. Istnienie takich substancji było przez filozofów traktowane jako absolutne i starali się oni zrozumieć, na czym polega istota tych obiektów. Poznając coraz lepiej mikroświat fizycy przekonują się, że obiekty tego świata nie istnieją w sposób niezależny od otoczenia, a być może także od obserwatora. W związku z tym przed filozofami staje zadanie opisania, na czym takie relatywne istnienie mogłoby polegać. Dotychczasowe próby, takie jak na przykład filozofia procesu N. Whiteheada, nie są zadowalające i można oczekiwać, że prace prowadzone w tym kierunku dadzą rezultaty głębsze i bardziej precyzyjne. Pomóc na tej drodze mogą ontologiczne opracowania podstaw fizyki mikroświata i nie tylko one, ponieważ pewne wyniki kosmologii także wskazują na to, że na najwyższym poziomie struktury materii co najmniej pewne podstawowe własności obiektów i procesów zależą od całości Wszechświata. Tak więc, jeżeli ma sens prognozowanie kierunku rozwoju ontologii na najgłębszym poziomie rozważań, takim, jaki reprezentuje książka Stróżewskiego, to problem istoty współistnienia obiektów jenostkowych wydaje się być najważniejszy i zgodny z potrzebami naukowego obrazu świata.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 38 2004

KRYSTYNA WILKOSZEWSKA

CZY FILOZOFIA JEST METAFIZYKĄ?

Piotr Gutowski: *Między monizmem a pluralizmem. Studium genezy i podstaw filozofii Johna Deweya.* Lublin, Wydawnictwo KUL, 2002, 264 s.

Piotr Gutowski jest znawcą filozofii współczesnej, filozofii XX wieku. W jej ramach pracą badawczą obejmuje przede wszystkim trzy główne nurty: filozofię procesu, filozofię analityczną oraz pragmatyzm. Zasadą jednoczącą badania w obrębie wymienionych kierunków jest zadawanie pytań filozoficznie zasadniczych, czego dowodem pojawiający się prefiks meta-: w tytule książki o filozofii procesu Charlesa Hartshome'a *(Filozofia procesu i jej metafilozofia. Studium metafizyki Ch. Hartshome'a.* Lublin 1995) prefiks ten użyty został dwukrotnie, a w zredagowanyn specjalnym numerze „Przeglądu Filozoficznego" pod tytułem *Czy filozofia jest zbiorem przypisów do Platona?* (Warszawa 2001, nr 4) najważniejsze okazały się pytania, czy historia filozofii zachodniej to historia metafizyki? czy filozofia to metafizyka? Recenzowana książka o „genezie i podstawach filozofii J. Deweya" poświęcona jest w całości sprawom metafizyki. Tkwi w tym pewien paradoks, jeśli się zważy, że znakiem szczególnym dwudziestowiecznej myśli filozoficznej jest uparcie podejmowany wysiłek wyzwolenia się od metafizyki i tzw. fundamentalizmu.

Właśnie od przedstawienia tej problematyki- poprzez przywołanie, za Richardem Rortym, nazwisk Heideggera, Wittgensteina i Deweya rozpoczyna się omawiana praca. Dostrzegając nieuniknioną tendencję do popadania w metafizykę wszystkich tych myślicieli, których celem jest destrukcja czy dekonstrukcja metafizyki, Gutowski woli ujmować „pole bitwy" nie jako wyzwalanie się od pytań fundamentalnych, lecz jako poszukiwanie ich odmiennej formuły. Znaczy to, że metafizyki posiadają także swe historyczne granice, co nie neguje potrzeby i sensu stawiania pytań najogólniejszych. Myślę, że punkt ciężkości omawianej książki leży w przekonaniu jej autora o wyczerpaniu i nieadekwatności pewnych tradycyjnych pojęć filozoficznych, takich jak monizm, pluralizm, dualizm, idealizm, materializm itp. w ich dotychczasowym kształcie, jak i o potrzebie wyprecyzowania ich sensów nie tyle radykalnie nowych, co raczej bardziej wysubtelnionych. To właśnie przekonanie, wyspecyfikowane dwuaspektowo, skierowało badacza ku filozofii Johna Deweya (trudno o lepsze pole badawcze w tym względzie), jak

i skłoniło go do wyakcentowania - zarówno w tytule całej książki jak i w podtytułach jej dwóch głównych rozdziałów - słówka „między".

Niewinne słowo „między" zdaje się nabierać, na przełomie XX i XXI wieku, posmaku wręcz terminologicznego. Nie jest już dłużej pojmowane jako punktowy środek (połączenie, wypośrodkowanie) czy dialektyczna synteza (efekt zjawiska *Aufhebung)* opozycyjnych członów, lecz jako rozciągłe *spectrum*, rozległa przestrzeń, *continuum* subtelnie zróżnicowanych możliwości zawartych między skrajnościami rozwiązań opozycyjnych czy ze sobą sprzecznych. Przejście Deweya od heglizmu do naturalizmu oznacza zarazem przejście od dialektycznie rozumianego środka ku złożonej, nowocześnie pojętej sferze „pomiędzy". Jeśli to właśnie Dewey spośród pragmatystów cieszy się dziś największym zainteresowaniem, to właśnie dzięki odejściu od myślenia w kategoriach sztywnych opozycji ku „miękkiemu" sposobowi myślenia wydobywającemu subtelne zróżnicowanie pola napięć w sferze „pomiędzy". W niej kryją się dziś źródła odnowienia metafizyki i dlatego zasługuje ona na poświęcenie jej szczególnie wnikliwej analitycznej uwagi. Należy żałować, że autor nie wydobywa owego terminologicznego zabarwienia używając słowa „między" w starej stylistyce; pisze na przykład, że odnośnie do filozofii Deweya „trafniejsze byłoby stwierdzenie (...) że jest próbą łączenia monizmu z pluralizmem" (s. 18), lub: „Twierdzę, że 'centralną' intuicję filozofii Deweya najlepiej można opisać jako chęć znalezienia 'złotego środka' między tymi stanowiskami" (s. 20). Ten ton utrzymany jest w całej książce, wzmocniony przywoływaniem Arystotelesa (filozofa środka) i Hegla (filozofa dialektycznej syntezy) jako mentorów Deweya, co sprawia (mimo rozsianych, celnych lakonicznych stwierdzeń typu „negacja zostaje zastąpiona przez ewolucję" s. 215), że wydobyte nowatorstwo myśli Deweya wobec tradycji zostaje osłabione przez tradycyjne użycie pojęcia „między".

Niemniej, zarzut dotyczy raczej wyłącznie stylistyki, bowiem w większości analiz Gutowski obejmuje sferę „pomiędzy" postulowaną tu wnikliwą uwagą, nastawioną na wyspecyfikowanie subtelnych różnic, dzięki czemu udaje mu się docierać do istotnej odmienności i oryginalności myśli Deweya i do użytych do wyrażenia tej myśli takich kategorii, obdarzonych zrekonstruowanym przez amerykańskiego pragmatystę znaczeniem, jak: sytuacja, interakcja, doświadczenie, kontekst. Trzeba podkreślić, że są w pracy takie partie, w których udaje się to Gutowskiemu w sposób mistrzowski, jak np. przy analizie pojęcia sytuacji w roz. II, gdzie prostota języka, ekonomia wyrazu, jasność, klarowność i trafność myśli osiągają wyżyny pisarstwa filozoficznego; gwoli sprawiedliwości muszę jednak dodać, że nie zawsze się to udaje i są partie pod tym względem słabsze, gdy autor stara się wyrazić oryginalność ujęć Deweya, sytuujących się pomiędzy tradycyjnymi kierunkami ontologii i epistemologii, poprzez przywoływanie wielu terminów, któ-

rych niuansowe różnice znaczeniowe osiągane są przez dodawanie przymiotników (np. metafizyczny naturalizm emergentny, fenomenologiczny antynaturalizm, por. np. część pt. *Naturalizm* w roz. III). Wprawdzie ta potrzeba mnożenia terminów potraktowana została przez badacza jedynie jako symptom subtelności badanej materii, nie dającej się ostatecznie uchwycić nawet za pomocą tak rozbudowanej terminologii, to mimo wszystko sądzę, że bardziej adekwatnym sposobem jej wyrażenia byłby odpowiednio wyczulony wnikliwy opis, będący rezultatem wysiłku dogłębnego zrozumienia niż przyporządkowanie coraz bardziej złożonym terminom, w których gubią się nie tylko studenci.

Książka składa się ze wstępu, trzech rozdziałów oraz zakończenia. O wstępie była już mowa, rozdział pierwszy poświęcony „ewolucji intelektualnej J. Deweya" jest przedstawieniem, w myśl wyrażonego we wstępie, nader bliskiego mi przekonania o łączności życia filozofa z jego filozofią, intelektualnego dojrzewania przyszłego pragmatysty od teizmu poprzez panteizm do własnej wersji naturalizmu; rozdział ten, obok integralnej, merytorycznej wagi dla całości pracy nabiera szczególnego znaczenia w sytuacji, że jest to pierwsza - w co aż trudno uwierzyć - książka w Polsce i po polsku prezentująca filozofię amerykańskiego pragmatysty.

W rozdziale drugim podjęta zostaje podstawowa problematyka usytuowania metafizyki Deweya pomiędzy stanowiskami metafizycznego holizmu i metafizycznego atomizmu, przeprowadzona poprzez ukazanie ewoluującego przejścia od heglizmu do naturalizmu. Autor wyraźnie ukazuje niemożność przyporządkowania myśli Deweya wyklarowanym przez tradycję pojęciom monizmu i pluralizmu, uwydatnia monistyczne zabarwienie pluralizmu i pluralistyczne zabarwienie monizmu, dzięki czemu wkracza, wraz z Deweyem, w zaznaczoną w tytule rozdziału sferę „między". Autor wydobywa najgłębsze sensy pojęć metafizyki Deweya, podkreśla ich oryginalność i paradoksalność, odbiegają bowiem - głosząc prymat sytuacji nad jednostką, doświadczenia nad podmiotem - zarówno od tradycji jak i zdrowego rozsądku. Odchodzenie od Hegla, mimo trawałych śladów jego myśli, możnaby nazwać swoistym „stawianiem Hegla na nogi". Na ten temat pisze autor nader trafnie: „Koncepcja ta [Deweya] nie jest łatwa do zaakceptowania. Pierwszym jej oponentem jest zdrowy rozsądek, w świetle którego to my tworzymy sytuacje, a nie sytuacje nas. Musimy jednak pamiętać, że dla kogoś, kto wcześniej z wielką żarliwością głosił heglizm, argument tego rodzaju nie ma większego znaczenia. Dla niego przyjęcie takiej teorii jest właśnie 'ruchem' w kierunku zdrowego rozsądku i bardziej empirycznego ujęcia świata" (s. 145).

Rozdział III dotyczy charakteru rzeczywistości (natury) w systemie Deweya w odniesieniu do tradycyjnych stanowisk idealizmu obiektywnego, dua-

lizmu i pluralizmu. Zdaniem autora, zarówno we wcześniejszej fazie jak i po przejściu na pozycje naturalizmu, filozofia Deweya nie daje się przyporządkować ani członom opozycji idealizm - materializm, ani stanowisku dualistycznemu. Jego naturalizm jest stanowiskiem specyficznym, sytuującym się pomiędzy znanymi skrajnościami. W tej części pracy analizowane jest kluczowe dla metafizyki Deweya pojęcie doświadczenia pierwotnego oraz kwestie poznania i komunikacji, co pozwala dookreślić pojęcie natury oraz jej relacji do sfery kultury. Raz jeszcze przywołana zostaje, zanalizowana w roz. U, sprawa tzw. jakości trzecich i ich wagi dla całościowego światopoglądu Deweya. Negatywny wynik zmierzenia się autora z próbą zakwalifikowania metafizyki Deweya pod jakiekolwiek znane stanowisko jest jego zwycięstwem. Ostateczna konkluzja, że koncepcja Deweya nie jest ani materializmem (także materializmem emergentnym), ani idealizmem obiektywnym, ani dualizmem lecz czymś pomiędzy nimi osiąga swój cel, wprowadzając nas w stan zadumy nad całą naszą filozoficzną tradycją.

Zakończenie nie jest po prostu podsumowaniem, lecz prezentacją najbardziej znanych, żeby nie powiedzieć „modnych" interpretacji filozofii Deweya przez Rorty'ego i Putnama, dokonanych w duchu anty- i ametafizyczności. Autor broni metafizyki ukazując, że tylko pewne sposoby jej rozumienia (karykaturalne, jak twierdzi) zasługują na odrzucenie.

Konkludując: powstała bardzo dobra, merytorycznie wnikliwa, językowo przystępna praca o podstawach filozofii Johna Deweya, jednego z najważniejszych filozofów minionego stulecia i należy cieszyć się, że szersze kręgi odbiorców polskich spotkają się z Deweyem dzięki tak dobremu pośrednictwu. Swój kształt książka ta zawdzięcza także niezwykle umiejętnie dokonanej selekcji literatury przedmiotu oraz wyważeniu proporcji między własnymi analizami a przywołaniem koncepcji innych badaczy.

Żałuję jednak, iż zabrakło przywołania książki Roberta E. Deweya *The Philosophy of J. Dewey. A Critical Exposition of his Method, Metaphysics and Theory of Knowledge*, wydanej w Hadze w 1977 r., dostępnej - jakimś zbiegiem okoliczności - w Polsce. Trudno do niej dotrzeć, bowiem amerykańscy „deweyolodzy" ignorują ją solidarnie z nieznanych mi bliżej powodów i na próżno byłoby jej szukać w bibliografiach dołączonych do większości prac o Deweyu. Napisana przez dalekiego krewnego Johna Deweya, który zginął młodo w wypadku, zawiera wyrazistą analizę metafizyki i epistemologii Deweya, dokonaną w duchu filozofii procesu oraz, jak mi się wydaje, w duchu *Lebensphilosophie*. Właśnie dlatego przywołuję tę pracę, bowiem ustosunkowanie się do niej Piotra Gutowskiego, znawcy filozofii procesu, miałoby kluczowe znaczenie co do oceny wartości zawartych w niej analiz. W ogóle zabrakło mi rozwinięcia wątków interpretacyjnych nawiązujących wprost zarówno do filozofii procesu jak i filozofii życia; obie perspektywy

interpretacyjne narzucają się same podczas lektury Deweya i ślady tych intuicji są rozsiane (na s. 215 autor pisze: „Najbliższym znaczeniowo terminem, który mógłby zastąpić ’naturę’ (...) jest termin ’życie’. Natura jest życiem pojętym jako energia...”), ale nie w pełni rozwinięte. Osobiście nie jestem do końca przekonana, czy wspomniane kierunki interpretacji Deweya okazałyby się owocne, ale właśnie Gutowski jest najlepszym badaczem, na pewno polskim, ale może i światowym, który mógłby to sprawdzić. Na pewno też pozwoliłyby pogłębić, nie w pełni wydobyte i zanalizowane w omawianej pracy, pojęcie relacji, przejęte od Jamesa i rozwinięte przez Deweya w ramach jego koncepcji sytuacji i doświadczenia, gdzie podmiot i przedmiot są wynikiem interakcji, a nie jej inicjatorami.

Na zakończenie jeszcze jedna uwaga. Autor pracy nadmienia, że sam Dewey określał całość swego filozoficznego przedsięwzięcia jako antydualizm. W pełni podzielam tę autoocenę i sądzę, że prawdziwy wymiar - oryginalność myśli Deweya i jego odwaga filozofowania wbrew tradycji - ujawnia się dopiero w konfrontacji jego filozofii z systemem kartezjańskim. Tego wątku zabrakło, a szkoda, gdyż swój renesans Dewey przeżywa także dzięki przetaczającej się dziś potężnej fali antykartezjanizmu.

EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 38 2004

BARTOSZ ŻUKOWSKI

CZEGO POMYŚLEĆ NIE MOŻEMY

Ray Monk: *Ludwig Wittgenstein. Powinność geniusza*, przeł. A. Lipszyc i Ł. Sommer. Warszawa, Wydawnictwo KR, 2003,630 s.

Filozofia to wyniosła kochanka - jej serce można zdobyć jedynie za pomocą zimnego żelaza, które dzierży namiętna dłoń. Bertrand Russell

Powinność geniusza nie jest jeszcze jedną biografią intelektualną. Konstytutywny dla tego gatunku postulat ścisłego wyodrębnienia z całokształtu życia sfery teoretycznego namysłu zostaje tu świadomie odrzucony. Tym samym, Monk kwestionuje możliwość kompletnej analizy dorobku myślowego, pojmowanego jako wyizolowana, hermetyczna całość. Stanowisko to może zdumiewać współczesnego czytelnika - w dwudziestowieczny ideał zawodowego filozofa wpisana jest tak ścisła separacja życia i twórczości umysłowej, że eksponująca ów ostami aspekt forma tzw. biografii intelektualnej, wydaje się być wręcz naturalnym literackim narzędziem jego rekonstrukcji. Konsternację czytelnika potęguje więc dodatkowo spostrzeżenie, że bohaterem książki Mońka jest Ludwig Wittgenstein, myśliciel na wskroś nowoczesny - wyrażający swe idee za pomocą wysublimowanej aparatury formalnej. Wszak jego to myśl, o charakterystycznej, lingwistyczno-logicznej orientacji stanowi inspirację dla wciąż ponawianych prób przeobrażenia filozofii w dyscyplinę *quasi*-naukową - generującą teorie zobiektywizowane, nie zrelatywizowane do psychologicznego kontekstu ich powstania[1].

Tymczasem, jak pokazuje Monk, postawa samego Wittgensteina ewoluowała w kierunku dokładnie odwrotnym. Jej rozwój wieńczy stadium, w którym życie i refleksja filozoficzna splatają się, stanowią bowiem dwa różne środki ekspresji tego samego doświadczenia. Konsekwentnie, interpretacja myśli austriackiego filozofa wymaga odnalezienia perspektywy pozwalają- [1]

[1] Najlepszą Ilustracją tego faktu jest inkorporacja idei Wittgensteina dokonana w filozofii neopozytywistów z Koła Wiedeńskiego. I tak, np. R. Carnap podkreślał znaczny wpływ *Traktatu...* na jego własny projekt sprowadzenia filozofii do analizy składni języka nauki (R. Camap: *Logiczna składnia języka*, przeł. B. Stanosz. Warszawa 1995, s. 373-379). Współcześnie, recepcja tzw. pierwszej filozofii Wittgensteina jest już zjawiskiem marginesowym, lecz, rzecz charakterystyczna, filozofia ta nadal pozostaje ważnym źródłem inspiracji dla myślicieli tworzących w tzw. nurcie analitycznym.

cej na uchwycenie obu tych aspektów jako komplementarnych, wzajemnie uwarunkowanych. *Powinność geniusza* została pomyślana jako próba takiej właśnie, holistycznej, wielopłaszczyznowej analizy.

Podejmowana w dziele Monka, systematyczna rekonstrukcja psychologicznego portretu wiedeńczyka, w pierwszym rzędzie prowadzi do ujawnienia charakterystycznego dlań naznaczenia piętnem wewnętrznego konfliktu, duchowej walki. Pierwotnym rysem osobowości Wittgensteina okazuje się być głębokie rozdarcie pomiędzy powinnością dochowania wierności samemu sobie i właściwą mu z natury uległością. To właśnie troska o autentyczność i duchową niezależność, stanowiąc reakcję na pokusę płaskiego konformizmu zrodziła jego słynną, utrwaloną w anegdocie, skrajnie bezkompromisową postawę wobec świata. Znamionujące ją, krańcowa uczciwość i prawdomówność oraz nadmierna skłonność do ekspiacji, znajdują więc w tej perspektywie swe psychologiczne uzasadnienie. Toteż nie powinny dłużej uchodzić za przejaw odosobnionego szaleństwa czy ekstrawagancji.

Ponadto, zespół motywów i wyobrażeń, które przyczyniły się do powstania opisywanej tu postawy, wyznaczał kształt całej wiedeńskiej kultury okresu *fin de siede*. Uwzględnienie w toku analiz intelektualnego klimatu tej epoki pozwala Monkowi dostrzec w etycznych zmaganiach Wittgen stein a refleks szerszej walki o wiarygodność artystycznej wypowiedzi. Kontekst ten uwypukla związek pomiędzy centralną w życiorysie austriackiego myśliciela afirmacją autentyczności, a powstałym w środowisku młodowiedeńskich twórców projektem konstrukcji nowych środków formalnych zdolnych ów autentyzm zamanifestować. Chłodna poetyka Wittgen steinowskiej filozofii, w tej samej więc mierze co publicystyka Karla Krausa i muzyka Schönberga, ucieleśnia dążenie do rewizji anachronicznego instrumentarium ówczesnej sztuki. Surowa architektonika *Traktatu*... stanowi zaś literacką egzemplifikację skrajnie funkcjonalnej architektury Alfreda Loosa.

Decydujący wpływ na formację umysłową Wittgensteina wywarła jednak twórczość innego wiedeńczyka, Otto Weiningera, o którym jeden z komentatorów napisał, iż „był nie tyle mędrcem, ile psychopatą”[2]. Zaczerpnięte z dzieła Weiningera przekonanie, iż „genialność jest najwyższą moralnością, a przeto powinnością każdego”[3], skłoniło młodego Ludwiga do zajęcia się logiką, dziedziną, w której, jak sądził (a w czym utwierdził go Russell), pisany był mu geniusz. Ponadto, lektura *Płci i charakteru* ukształtowała jego stosunek do pracy myślowej na podobieństwo Karnowskiego imperatywu - każdy zewnętrzny wobec filozofowania cel uważał Wittgenstein za deprecjonujący podjęty wysiłek. Wreszcie, wpływ Weiningera zaznaczył się

[2] H.-J. Glock: *SłownikWittgensteinowski*, przeł. M. Hemik, A. Szczubiałka. Warszawa 2001, s. 24.

[3] O. Weininger: *Płeć i charakter. Rozbiór zasadniczy*, przeł. O. Ortwin. Warszawa 1932, LI,s. 311.

w przyjęciu przez austriackiego myśliciela postawy nonkonformistycznej, przepełnionej dążeniem do osiągnięcia i utrzymania stanu wewnętrznej autonomii.

Przedsięwzięta przez Monka próba restytucji historycznego wymiaru filozofii Wittgensteina, pozytywnie wyróżnia jego książkę spośród licznych publikacji podejmujących wykład *Traktatu...* na kształt podręcznika arytmetyki. Przeprowadzone w *Powinności geniusza* badania charakterologiczne i historyczne stanowią hermeneutyczne prolegomena do zupełnie nowego odczytania tego dzieła. Umożliwiają konstrukcję horyzontu interpretacji, w którym jako *spiritus movens Traktatu...* rozpoznany zostaje symetryczny do przypisywanego Joyce'owi „bodziec, skłaniający do rozwiązywania problemów ducha w laboratorium językowym"[4]. Konsekwentnie uprawomocniona zostaje dwupoziomowa recepcja dzieła Wittgensteina - zarazem jako świadectwa egzystencjalnych zmagań i ostatniej *summy* zachodniej filozofii.

Zespół twierdzeń składających się na logiczny korpus *Traktatu...* sformułowany został w latach 1912-1915 z myślą o przebudowie podwalin logiki formalnej położonych w pracach Fregego i Russella. Projekt Wittgensteina zrazu wyczerpywał się w próbie przezwyciężenia tzw. antynomii klas za pomocą teorii symboliki pozbawionej stratyfikacji typów logicznych. Ostatecznie jednak jego badania poczęły ewoluować ku teorii języka zdolnej objąć całe uniwersum problemowe filozofii. W konsekwencji powstał system, u podstaw którego odnaleźć można koncepcje tautologii i matryc prawdziwościowych, tzw. ontologię stanów rzeczy, wreszcie słynną obrazkową semantykę. Odwołując się do bogatego materiału źródłowego (zapiski z *Dzienników*, korespondencja, wspomnienia), Monk ujawnia obecne na każdym etapie powstawania tegoż systemu sprzężenie problematyki logicznej i etycznej. Nie bez przyczyny na należącym do Schlicka egzemplarzu *Traktatu...* Wittgenstein napisał, iż „k a ż d a z tych tez to wyraz choroby"[5] [wyróżnienie moje - B. Z.]. Dzieło to nie zostało zaprojektowane jako obiektywny komunikat skierowany przez modelowego autora do modelowego czytelnika. Wyłoniło się ono w burzliwym procesie, w toku którego logiczne dedukcje splatały się z atakami szaleństwa, a rozwiązania filozoficznych teorematów miały łagodzić *sorge* - niepokój. Właśnie dlatego „książkę tę zrozumie może tylko ten, kto sam już przemyślał myśli w niej wyrażone"[6].

Pełna i ostateczna synteza logiki i etyki dokonała się w metafizycznych partiach *Traktatu...*, powstałych pod wpływem wojennych przeżyć Wittgensteina. Za spoiwo posłużyło rozróżnienie pokazywanie/mówienie, toteż dy-

[4] U. Eco: *Poetyki Joyce'a*, przeł. M. Kośnik. Warszawa 1998, s. 8.

[5] Cyt. za: B. Wolniewicz: *O Traktacie*, w: L. Wittgenstein: *Tractates logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz. Warszawa 2002, s. XII.

[6] L. Wittgenstein: *Tractates...*, op. cit., s. 3.

chotomię tę określić można mianem archimedesowego punktu dzieła. Fundamentalne rozstrzygniecie *Traktatu...* zawiera się w przekonaniu, iż odpowiedź na kluczowe pytanie - o naturę relacji myśli do świata[7] - nie może zostać wypowiedziana. Istota symbolicznego odwzorowywania - wspólna językowi i rzeczywistości forma logiczna wymyka się bowiem filozoficznej eksplikacji. Wieńcząca teoretyczne dociekania konkluzja sytuuje się zatem poza wszelką możliwą konceptualizacją, w przestrzeni tego, co niewyrażalne. Logiczna struktura świata jedynie „przejawia się", „odzwierciedla" w języku, uchwycić ją można niejako naocznie. Konsekwentnie, kompetencje filozofii ograniczają się do wytyczenia granic sensownego dyskursu, poprzez ścisłe wyrażenie tego, co wyrazić można.

Wedle Monka, w doktrynie *Traktatu...* dokonała się fuzja wszystkich ważkich wątków myśli i doświadczenia Wittgensteina. Młodzieńcza fascynacja idealizmem Schopenhauera, kultywowany pod wpływem Weiningera ideał autonomii wewnętrznej, poszukiwania duchowej autarkii, studia nad podstawami logiki, wreszcie upodobanie do młodowiedeńskiej formy - wszystkie te motywy zlały się w jednym dziele - syntezie życia i myśli. Jednocześnie logika, etyka i estetyka splotły się w płaszczyźnie transcendentalnej, solipsyzm został zaś utożsamiony z realizmem. Wreszcie, wyznaczeniu granic myśli towarzyszyło wskazanie możliwości ich przekroczenia - w pozajęzykowym akcie poznania całości, takim „iż tło stanowi [...] cały świat"[8]. Owo ujęcie *„sub specie aeternitatis"* [9] — z punktu widzenia wieczności, stanowi spojrzenie na panlogiczną strukturę z perspektywy mistycznej kontemplacji, duchowego spokoju, a więc z perspektywy głęboko egzystencjalnej.

Choć *Traktat...* spowił zasłoną milczenia semantykę, metafizykę i etykę, a kryteria sensowności ustalił tak restrykcyjnie, iż sproblematyzował sam siebie (teza 6.54), jego rozstrzygnięcia zakorzenione są w klasycznym dorobku europejskiej myśli. Zaprojektowane z niespotykanym dotąd rozmachem *Dociekania filozoficzne* wykraczają poza tę perspektywę i usiłują znieść cały obszar problemowy zachodniej filozofii. Choć w *Traktacie...* Wittgenstein poddał krytyce ważność teorii filozoficznych, sama ta krytyka miała charakter teoretyczny[10] i wspierała się na dogmatycznych przesłankach. W *Dociekaniach...* prawomocność wszelkiej teorii zostaje definitywnie zakwestionowana, a filozofia ulega redukcji do samej jedynie metody. Choć sygnalizowana przez *Traktat...* procedura rozwiązywania dylematów

[7] Por. B. Wolniewicz, op. cit., s. XII.

[8] L. Wittgenstein: *Dzienniki 1914-1916,* przeŁ M. Poręba. Warszawa 1999, s. 136.

[9] Ibidem.

[10] Por. M. Soin: *Philosophische Untersuchungen,* w: B. Skarga (red.): *Przewodnik po literaturze filozoficznejXX wieku.* Warszawa 1995, s. 431 n.

egzystencjalnych polegała na przeformułowywaniu sytuacji problemowej[11], w całokształcie dzieła przypadało jej miejsce drugoplanowe. Ujawniając swe powinowactwo z morfologiczną metodą Goethego i psychologią *Gestalt*, filozofia *Dociekań*... konstytuuje się jako holistyczna terapia zmierzająca do „rozpuszczenia" problemów przez rozjaśnianie strategii użycia języka, oswobadzanie z gramatycznych pułapek i przywracanie wyrażeniom ich potocznego znaczenia[12]. Wreszcie, uniwersalistyczną koncepcję przestrzeni logicznej, owego homogenicznego rusztowania rzeczywistości, *Dociekania*... zastępują pluralistycznym i policentrycznym modelem gier językowych - struktur opierających się jakiejkolwiek teoretycznej systematyzacji. Ostatecznie, aspiracje tzw. drugiej filozofii Wittgensteina sięgają Spenglerowskiego ideału „«niefilozoficznej filozofii» przyszłości" i „ostatniej filozofii Europy Zachodniej"[13].

Stereotypowy i uproszczony pogląd na genezę *Dociekań*... głosi, iż „starszy Wittgenstein otrząsnął się ze swych młodzieńczych fantazji w rodzaiu nie dających się wypowiedzieć przedmiotów i określonych powiązań"[14]. Tymczasem sam Wittgenstein pisał o swych nowych koncepcjach, iż „tylko na tle i w przeciwieństwie do [...] dawniejszego sposobu myślenia znalazłyby swe właściwe naświetlenie"[15]. Konsekwentnie, *Powinność geniusza* zaprojektowana została jako rodzaj pomostu pomiędzy obiema filozofiami austriackiego myśliciela. Wskazując na uwarunkowanie obu w „nurcie życia" Wittgensteina, Monk dostarcza argumentów dla twierdzenia, iż tworzą one pewną całość - jako dwa etapy realizacji tego samego egzystencjalnego projektu duchowej przemiany i ukojenia. Jeśli bowiem, za Monkiem przyjąć, iż problemy filozoficzne stanowiły dla Wittgensteina rodzaj natręctw, rozwój jego myśli postrzegać można jako proces stopniowego z nich oswobadzania - od zawieszenia w traktatowym nakazie milczenia aż po ostateczne zniesienie w *Dociekaniach*..

Za punkt wyjścia dla podjętych w *Powinności geniusza* rozważań posłużyło założenie metodologiczne, zgodnie z którym uchwycenie głębokiego wymiaru filozofii Wittgensteina zależy jest od znajomości jego życia. W następstwie przyjęcia tej przesłanki, pod piórem Mońka powstał życiorys niezwykle barwny. Czytelnik ma oto okazję poznać człowieka, który wy-

[11] „Rozwiązanie problemu życia rozpoznaje się po zniknięciu tego problemu" (L. Wittgenstein: *Tractatus*..., op. cit., s. 82, teza 6.521.)

[12] Por. M. Soin: op. cit., s. 431 n., oraz B. Wolniewicz: *O Dociekaniach*, op. cit., s. XV.

[13] O. Spengler: *Zadanie filozofii dziejów*, prze). M. Skwieciński, w: A. Kołakowski: *Spengler*. Warszawa 1981, s. 200 (cytat zmodyfikowany).

[14] R. Rorty: *Kariera pragmatysty*, w: U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brooke-Rose: *Interpretacja i nadinterpretacja*, przeł. T. Bieruń. Kraków 1996, s. 88.

[15] L. Wittgenstein: *Dociekania*..., op. cit., s. 4.

rzekł się majątku, choć był synem jednego z najbogatszych przedsiębiorców Austrii; najwybitniejszego myśliciela swoich czasów, który porzucił działalność filozoficzną, by pracować jako nauczyciel w szkole (nie stroniący od kar cielesnych), recepcjonista w szpitalu (zniechęcający pacjentów do zażywania leków) i ogrodnik (mieszkający w komórce na narzędzia). Poznaje Wittgensteina opętanego logiczną monomanią i uciekającego się do hipnozy; Wittgensteina pogrążonego w rozpaczy i pocieszającego się lekturą *Ewangelii* w skrócie Tołstoja oraz podróżą do Związku Radzieckiego; Wittgensteina zaczytującego się w pismach detektywistycznych, piszącego słownik ortograficzny, projektującego dom siostry. Poznaje wreszcie frontowego bohatera, pacjenta odmawiającego przyjęcia znieczulenia podczas operacji, człowieka witającego własną śmierć z niezmąconym spokojem.

Można by pomyśleć, że właśnie tu - pośród kolei swego życia, Wittgenstein odnalazł ową prawdę, której ujawnienia pragnął i że samo to życie okazało się środkiem wyrazu, którego zawsze poszukiwał. Można by bowiem pomyśleć, że na podobieństwo Schönbergowskiej *Klangfarbenmelodie* życie to odtwarza w niezliczonych konfiguracjach ów jeden jedyny, najważniejszy motyw - wyjaśniając właśnie to, czego powiedzieć niepodobna. Można by nadto pomyśleć, że czyni to w jedyny naprawdę możliwy sposób. Lecz... „czego nie możemy pomyśleć, tego pomyśleć nie możemy; a więc nie możemy też *powiedzieć*, czego pomyśleć nie możemy”[16].

[16] L. Wittgenstein: *Tractatus...*, op. cit., s. 64, teza 5.61.

CONTENTS

DISSERTATIONS AND ARTICLES

Maciej Chlewicki - *Kant and Berkeley from a Metaphysical Point of View*... 5
Wojciech Herman - *Problem of Infinity in "Critique of Pure Reason"*... .21
Paweł Okołowski - *Imperative and Collective. For Bicentennial of Kant's Death*..... 35

*

Klaudia Carlos-Machej — *Dance as Valuable for the Culture: Continuity, Changes, Controversies*..... 43
Ryszard Gaj — *Heidegger and Ortega The Problem of Philosophical Pioneering*..... 59
Jerzy Bobryk - *Performative Functions of Scientific Publications*..... 81
Marek Łagosz - *Causality and the "Arrow" of Time*.....97

POLEMICS AND DISCUSSIONS

Karol Milczarek - *Is Empiricism Based on Unempirical Assumptions?* . .117
Paweł Pasieka - *What Belongs to Man from Nature?*.....
Adam Różycki - *On Quotation Marks in Russell's Denoting*.....157
Magadalena Derezińska - *On the Meaning of Life*.....175
Aleksandra Zielińska - *On the Need for Imagination*..... 179
Zbigniew Król - *Plato Newly Buried*..... 181

TEACHING PHILOSOPHY, INSTRUCTIVE MATERIALS

Jarosław Mrozek — *The Role of Philosophical Ideas in Development of Mathematics*..... 185
Joel Marks - *Cheating 101: Ethics as a Lab Course*.....197

POLISH AFTER-WAR PHILOSOPHY

Marek Buśko - *Tadeusz Kroński*..... 213
Kazimierz Trzęsicki - *Witold Marciszewski*.....227

IN THE PHILOSOPHERS' WORKSHOPS

Habilitations in Philosophy - 2003 249

RECONSTRUCTIONS, INTERPRETATIONS, SURVEYS

Witold P. Glinkowski - *Question on the Dialogical state of "co-" in Light of Heideggerian Dasein*..... 257
Mirosława Błaszczak-Wacławik - *The Actuality of Shestov*.....277
Ks. Krzysztof Śnieżyński - *"Critique of Pure Reason" as Metaphysics: An Outline of the History of Interpretation*..... 297

ANNOUNCEMENTS, NEWS, ARCHIVAL MATERIALS

Wojciech Herman - *7th Polish Philosophical Convention*..... 311

Ks. Krzysztof Śnieżyński - *Kantian Jubilee on the Theological Faculty of Adam Mickiewicz University in Poznań*.....313

REVIEWS AND NOTES

Paweł St. Czarnecki - *A Russian Philosophical Handbook* (W. A. Kanke: *Osnowy filosofii.* Moskwa 2001).....319
Tomasz Femiak - *Prozac or Platon?* (L. Marinoff: *W poszukiwaniu szczęścia.* Warszawa 2002)..... 323
Christoph Hoefler - *In Search for Understanding a Nation* (S. Kowalczyk: *Naród, państwo, Europa.* Radom 2003).....327
Andrzej Korczak - *Incorrect Dionysus* (K. Banek: *Mistycy i bezbożnicy.* Kraków 2003).....333
Andrzej Muchowicz - *Thinking and Daunting: In Search for Certitude* (S. Sarnowski: *O inspiracjach Kartezjańskich w filozofii i inne rozprawy.* Bydgoszcz 2003)..... 335
Piotr J. Przybysz - *On Aesthetics that is Close to the Philosophy of Culture* (B. Dziemidok: *Główne kontrowersje estetyki współczesnej.* Warszawa 2002)..... 337
Maria Robaszkiewicz - *Doing Philosophy not without a Sense of Humor* (H. Plessner: *Śmiech i płacz.* Kęty 2004).....345
Michał Tempczyk - *Is the Universe a Class of Individual Objects?* (W. Stróżewski: *Ontologia.* Kraków 2004)..... .351
Krystyna Wilkoszewska - *Is Philosophy a Metaphysics?* (P. Gutowski: *Między monizmem a pluralizmem.* Lublin 2002).....357
Bartosz Żukowski - *What We Cannot Think* (R. Monk: *Ludwig Wittgenstein.* Warszawa 2003).....363
INHALTSVERZEICHNIS..... 371

INHALTSVERZEICHNIS

AUFSÄTZE UND ABHANDLUNGEN

Maciej Chlewicki - *Kant und Berkeley von metaphysischem Standpunkt.* .5
Wojciech Herman - *Das Problem der Unendlichkeit in der " Kritik der reinen Vernunft"*..... 21
Paweł Okołowski - *Imperativ und Kollektiv. Zweihundert Jahre nach dem Tode Kants*..... 35

*

Klaudia Carlos-Machej - *Tanz als Wert in Kultur: Kontinuität, Wandlungen, Kontroversen*..... 43
Ryszard Gaj - *Heidegger und Ortega - das Problem der philosophischen Bahnbrechung*..... 59
Jerzy Bobryk - *Performative Funktionen der wissenschaftlichen Veröffentlichungen*.....81
Marek Łagosz - *Kausalität und " Pfeil" der Zeit*.....97

POLEMIKEN UND DISKUSSIONEN

Karol Milczarek - *Ist Empirismus auf unempiristischen Annahmen gegründet?*.....117
Paweł Pasieka - *Was dem Menschen von Natur gehört?*..... 137
Adam Różycki - *Von Anführungszeichen in Denoting von B. Russell* .. 157
Magadalena Derezińska - *Von Sinn des Lebens*.....175
Aleksandra Zielińska - *Von Bedarf der Vorstellungskraft*..... 179
Zbigniew Król - *Neubegrabene Plato*.....181

DIDAKTIK DER PHILOSOPHIE, LEHRMATERIALIEN

Jarosław Mrozek — *Die Rolle der philosophischen Ideen in Entstehen der Mathematik*..... 185
Joel Marks - *Schwindelratgeber: Ethik als Laborkursus*.....197

POLNISCHE PHILOSOPHIE NACH DEM KRIEGE

Marek Busko - *Tadeusz Kroński*..... 213
Kazimierz Trzęsicki - *Witold Marciszewski*.....227

IN DER ARBEITSSTÄTTEN DER PHILOSOPHEN

Habilitationen auf dem Gebiet der Philosophie - 2003..... 249

REKONSTRUKTIONEN, INTERPRETATIONEN, ÜBERSICHTEN

Witold P. Glinkowski - *Frage nach dem dialogische Status des "zusammen" im Licht des Heideggerschen Daseins*..... 257
Mirosława Błaszczak-Wacławik - *Aktualität des Schestov*..... 277
Ks. Krzysztof Śnieżyński - *" Kritik der reinen Vernunft" als Metaphysik Abriss der Geschichte der Interpretation*..... 297

BERICHTE, MITTEILUNGEN, ARCHIVMATERIALIEN

Wojciech Herman - *VII Polnische Philosophische Kongress*..... 311
Ks. Krzysztof Śnieżyński - *Gedenktag zu Ehren Kants an der Theologischen Fakultät der Adam-Mickiewicz-Universität*..... 313

REZENSIONEN UND NOTEN

Pawel St. *Czarnecki* - *Russische Handbuch der Philosophie* (W. A. Kanke: *Osnowy filo sofii.* Moskwa 2001)..... 319
Tomasz Femiak - *Prozac oder Platon?* (L. Marinoff: W *poszukiwaniu szczęścia.* Warszawa 2002).....323
Christoph Hoefler - *Suche nach dem Verstehen der Nation* (S. Kowalczyk: *Naród, państwo, Europa.* Radom 2003)..... 327
Andrzej Korczak - *Unverbesserlicher Dionysos* (K. Banek: *Mistycy i bezbożnicy.* Kraków 2003)..... 333
Andrzej Muchowicz - *Denken und Zweifeln Suche nach Gewissheit* (S. Sarnowski: *O inspiracjach Kartezjańskich w filozofii i inne rozprawy.* Bydgoszcz 2003).....335
Piotr J. Przybysz - *Über Ästhetik, der die Philosophie der Kultur nahe ist* (B. Dziemidok: *Główne kontrowersje estetyki współczesnej.* Warszawa 2002).....337
Maria Robaszkiewicz - *Philosophieren mit Sinn für Humor* (H. Plessner: *Śmiech i płacz.* Kęty 2004).....345
Michał Tempczyk - *Ist Universum eine Sammlung der einzelnen Objekte?* (W. Stróżewski: *Ontologia.* Kraków 2004).....351
Krystyna Wilkoszewska - *Ist Philosophie Metaphysik?* (P. Gutowski: *Między monizmem a pluralizmem.* Lublin 2002)..... 357
Bartosz Żukowski - *Wovon man nicht denken kann* (R. Monk: *Ludwig Wittgenstein.* Warszawa 2003).....363
CONTENTS.....369