

0274 P17



Edukacja Filozoficzna

**UNIwersytet
Warszawski**

39 2005 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), Adam Różycki (korekta),
Aleksandra Syrek (sekretarz redakcji), Anna Wójtowicz

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

© Copyright by Edukacja Filozoficzna, 2005



Adres redakcji:
ul Nowy Świat 69 p. 164
00-927 Warszawa 64
tel. (22) 55-20-257
(wtorki i środy 10-12)
w.mackiewicz@vp.pl

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

Do P.T. Autorów „Edukacji Filozoficznej”

ARTYKUŁY I ROZPRAWY

Bogusław Wolniewicz - <i>O logice Bożej</i>	7
Zdzisław Cackowski - <i>MORALNOŚĆ. Wartości i WARTOŚCI</i>	23
Marek Szulakiewicz - <i>Filozofia i świat ważności. Perspektywizm, transcendentalizm i hermeneutyka w poszukiwaniu prawdy</i>	33

POLEMIKI I DYSKUSJE

Małgorzata Czarnocka - <i>O ludzkiej naturze i duchowości. Uwagi o koncepcji człowieka Profesora Andrzeja Grzegorzcyka</i>	49
Andrzej Stępnik - <i>Przyczynę do hermeneutyki logicznej</i>	57
Damian Leszczyński — <i>O „sprawie Sokala”, pseudonauce i nadużywaniu autorytetu</i>	75
Maciej Olejniczak - <i>Godna śmierć. Wartość wolontariatu w ruchu hospicyjnym</i>	87
Witold Mackiewicz - <i>O śmierci i umieraniu (jesieni)</i>	99
Andrzej Nowicki - <i>Spór z Januszem Łukaszyńskim o interpretację mojej filozofii</i>	115
Michalina Rutka — <i>Pytania, do których prowokuje Adam Schaff</i>	125

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

Adrian Kuźniar - <i>Luki racjonalności a odróżnienie kontekstu akceptacji od kontekstu badania</i>	139
Dorota Zygmuntowicz - <i>Oczyszczanie duszy przez zbijanie mniemań według Platońskiego „Sofisty”</i>	155
Jerzy Pluta - <i>Uwagi o pojęciu świadomości i pojęciu wartości Mariana Bo rows kiego</i>	169
Zefiryna Żegnałek - <i>Świat trzeci w filozofii Karla R. Poppera a dziedzina przedmiotów bytowo heteronomicznych w ontologii Romana Ingardena</i>	179
Witold Glinkowski - <i>Przestrzeń dzieła sztuki — dwie perspektywy</i>	189
Katarzyna Filutowska - <i>Filozofia epok świata F. W Schellinga - porażka mitopoeji, zwycięstwo filozofii</i>	197
Marcin Karas - <i>Dwie wizje wszechświata w pismach św. Tomasza z Akwinu (geocentryzm Arystotelesa i Ptolemeusza)</i> ...	213
Łukasz Nysler - <i>Demokracja i absolutny idealizm we wczesnej filozofii Johna Deweya</i>	235
Agnieszka Szyszkowska - <i>Antropologia zła Mateusza z Krakowa</i>	251
Rafał Tylko - <i>O istnieniu świata zjawisk. Analiza Kantowskiego odparcia idealizmu</i>	263

RECENZJE I NOTY

Maria Robaszkiewicz - <i>Obecność Plotyna</i> (P. Hadot: <i>Plotyn albo prostota spojrzenia</i> . Kęty 2004).....	273
Bartosz Żukowski - <i>Rewolucja w strukturze?</i> (Th. S. Kuhn: <i>Droga po „Strukturze”</i> . Warszawa 2003).....	279
Andrzej Ostrowski - <i>Bóg i człowiek w kręgu zła</i> (J. Krasicki: <i>Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa</i> . Wrocław 2003).....	285
CONTENTS.....	294
INHALTSVERZEICHNIS.....	296

DO AUTORÓW "EDUKACJI FILOZOFICZNEJ"

W związku z wprowadzeniem w 2004 r. 22 % podatku vat na usługi drukarskie, oraz ze względu na jednoczesne drastyczne ograniczenie dotacji budżetowych na czasopisma naukowe, jesteśmy zmuszeni ograniczyć objętość każdego wydania do około 15 arkuszy (240 s. druku). Oznacza to zwiększoną selekcję nadsyłanych materiałów i bezwzględne ograniczenie ich objętości do jednego arkusza (recenzje i komunikaty - 0,5 arkusza).

„Edukacja Filozoficzna” przystąpiła do „The Central European Journal of Social Sciences and Humanities”, międzynarodowego czasopisma emitowanego w Polsce (PAN) drogą elektroniczną. Autorzy rozpraw, artykułów, polemik i rekonstrukcji proszeni są o zaopatrywanie swoich tekstów w kilkunastokrotne streszczenia w języku angielskim. Streszczenia te winny być powtórzone na osobnym wydruku i przesłane pod adresem redakcji razem z tekstem, z podaniem następujących informacji: autor, tytuł artykułu, tytuł i numer czasopisma, słowa kluczowe, dyscyplina, język publikacji, miejsce pracy autora wraz z adresem.

Za powstałe utrudnienia i ograniczenia gorąco Państwa przepraszamy.

Zespół Redakcyjny

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

O LOGICE BOŻEJ

Pierwsze dziś pytanie teologii brzmi: jak mówić teraz dyskursywnie o Bogu, żeby nie było śmiesznie? Dalszy wywód będzie próbą w tym kierunku, może nieudaną.

1. Teologii nie można uprawiać na niby: trzeba wpierw uznać pewne teologiczne m i n i m u m . Sformułował je Dawid Hume w swych *Dialogach o religii naturalnej*. Czytamy tam (s. 134/135):

„cała naturalna teologia [...] sprowadza się do [...] tezy, że przyczyna lub przyczyny panującego we wszechświecie porządku pozostają prawdopodobnie w jakiejś dalekiej analogii do ludzkiej inteligencji”.

Minimum Hume’a jest słabą wersją deizmu. Z kontekstu widać, że skłonny jest je uznać. Ja też jestem. Daję tym wyraz swemu przeświadczeniu, że świat jest niepojęty, i że nauka tej niepojętości nie zmniejsza. (*Tractatus* 6.44: „Nie to, j a k i jest świat, jest tym, co mistyczne, lecz to, ż e jest”.) W warstwie rzeczywistości, którą znamy, owa „przyczyna lub przyczyny”, o której mówi Hume, nie ujawnia się. Może jednak warstwa ta jest zanurzona w jakiejś przestrzeni szerszej, niczym jej hiperpłaszczyzna, a odbłaskiem tamtej na tej jest jedynie to światelko inteligencji, co pełga w naszych mózgach, całkiem skądinąd zwierzęcych?

Minimum Hume’a też jest sporne. Nie wydaje się jednak niedorzeczne – i to wystarczy.

2. Dopuszczam z Hume’em, że istnieje może inteligencja, którą godziłoby się nazwać „Bożą”. Nazwijmy ją „B-inteligencją”, w odróżnieniu od człowieczej „C-inteligencji”.

Nie ma inteligencji bez myślenia, a myślenia – bez logiki. Winna więc istnieć także jakaś B-l o g i k a , odlegle analogiczna do człowieczej „C-logiki”. Pytamy teraz: jak te logiki się do siebie mają?

W każdej logice są dwie składowe: jej język J, czyli ogół zdań, oraz jej wynikanie Cn, czyli ogół prawideł dla przepływu prawdy między nimi. Składowymi B-logiki są B-język i B-wynikanie:

$$LB = (JB, CnB)$$

Zdaniami B-języka są myśli Boże; myśl pojmuję za Platonem jako rozmowę duszy samej z sobą.

Główną zasadę B-logiki podał prof. Geach (*Providence and Evil*). Niech formuła „Bp” znaczy „B-inteligencja myśli, że p”. Wtedy mamy:

$$(1) \quad Bp \Leftrightarrow p$$

B-inteligencja myśli, że p, zawsze i tylko, gdy p.

Równoważność Geacha zawiera dwie idee dobrze znane. Implikacja $Bp \Rightarrow p$ wyraża nieomyślność: jeżeli B-inteligencja coś myśli, to tak właśnie jest. Implikacja odwrotna $p \Rightarrow Bp$ wyraża wszechwiedzę: jeżeli coś jest prawdą, to B-inteligencja tak właśnie myśli.

(Zamiast nieomyślności starczyłaby niesprzeczność: $Bp \Rightarrow \neg B - p$. Przy wszechwiedzy są one bowiem sobie równoważne. Istotnie, jeżeli $Bp \Rightarrow p$, to $B - p \Rightarrow \neg p$. Zatem, $(Bp \wedge B - p) \Rightarrow (p \wedge \neg p)$. Tak więc $Bp \Rightarrow \neg B - p$. Odwrotnie, jeżeli $p \Rightarrow Bp$, oraz $Bp \Rightarrow \neg B - p$, to $p \Rightarrow \neg B - p$. Tak więc $Bp \Rightarrow p$.

3. Oto druga zasada B-logiki:

$$(2) \quad \text{W B-języku nie ma redundancji.}$$

Odróżnijmy redundancję informatyczną od logicznej. Pierwsza dotyczy fonetyki: czy w i n n y m języku to samo dałoby się powiedzieć k r ó c e j ; druga dotyczy semantyki: czy to samo da się w t y m s a m y m j ę z y - k u powiedzieć inaczej. Zdanie „Jan jest ojcem Jasia” mówi to samo, co zdanie „Jasio jest synem Jana” – ale inaczej. Obecność takich semantycznych z a m i e n n i k ó w w języku – tzn. zdań ściśle sobie równoważnych – nazywam jego l o g i c z n ą redundancją. Można by nawet szukać na nią wzoru, najprościej tak:

$$r(J) = (J : J| \equiv) - 1.$$

Gdy zbiór ilorazowy $J| \equiv$ jest skończony, a wyjściowy J nie, redundancja będzie oczywiście nieskończona.

B-język ma redundancję zero. Nic nie da się tam powiedzieć inaczej niż zostało powiedziane. Nie ma w nim ścisłych równoważności prócz tożsamościowej, tzn. postaci $\alpha \equiv \alpha$.

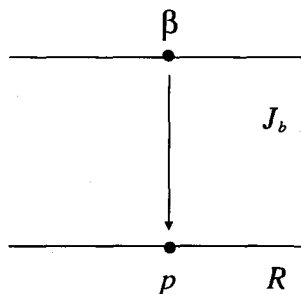
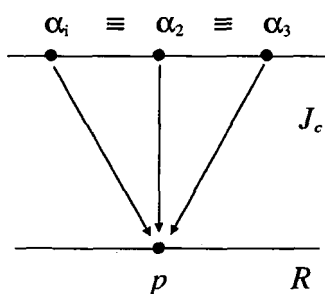
Przykład z Jasiem jest trywialny, relacja i jej konwers. Weźmy więc inny. Pewnik Zermeli, zasada Hausdorffa i lemat Kuratowskiego-Zorna są sobie ściśle równoważne. Ale w świetle B-logiki zdania ściśle równoważne są równoznaczne: mówią to samo, jak te o Jasiu¹. Dlatego owym teom

mnogości może odpowiadać w B-języku co najwyżej jedna B-myśl. Opisują one ten sam stan rzeczy – w tym wypadku matematyczny – ale jakby z różnych stron, w różnych aspektach. Podobnie fizycy, gdy podają różne sformułowania np. drugiej zasady termodynamiki, mówią wtedy, że choć równoważne, to jednak każde „podkreśla inny jej aspekt”².

Stanowi rzeczy ujętemu jedną B-myślą odpowiada w C-języku k l a s a zdań ściśle równoważnych. Wyobraźmy sobie ów stan rzeczy jako bryłę o kształcie wielościanu. Odpowiadającą mu klasę C-zdań reprezentuje wtedy rozwinięcie tego wielościanu na płaszczyznę: co ściana, to inne C-zdanie. A ich ścisła równoważność pokazuje, że są to ściany t e j s a m e j bryły.

B-myśl ujmuje stan rzeczy synoptycznie: widzi go cały, przestrzennie. Nasze C-zdania ujmują go dyskursywnie; a więc po kawałku (= dyskursywnie), po kolei (= liniowo) i płasko – ściana po ścianie, każdą osobno, sklejając je potem mozolnie dowodami równoważności w twór logicznie wypukły.

Brak redundancji znaczy, że w B-języku znak przylega ciasno do swego znaczenia. Niech strzałka „ $\alpha_i \rightarrow p$ ” mówi, że zdanie α_i przedstawia stan rzeczy p – swoje znaczenie w rzeczywistości R . Ścisła równoważność zdań wskazuje wtedy, że mają to samo znaczenie. W B-języku natomiast zdania te zostają zgęszczone w jedno B-zdanie. C-język ma pewien luz: ten sam stan rzeczy przedstawia się raz tak, raz inaczej. W B-języku luzu nie ma.



Do sprawy tej jeszcze wrócimy

4. Trzecia zasada B-logiki wyznacza jej konsekwencję Cn_B . Sformułował ją ongiś doc. Janusz Skarbek z PAN, też uczeń Czeżowskiego i Elzenberga, następująco:

(3) Pan Bóg myśli tylko koniunkcjami.

Konsekwencję danej logiki określa zestaw jej dyrektyw dedukcyjnych. Dla B-konsekwencji byłby on więc szczątkowy. Cały rachunek zdań sprowadzałby się w niej do dwu zaledwie dyrektyw C-logiki, i to tych najtrywialniejszych: włączania koniunkcji i jej wyłączania. Zapiszmy je symbolicznie:

$$\frac{\alpha, \beta}{\alpha \wedge \beta} ; \frac{\alpha \wedge \beta}{\alpha, \beta} .$$

Znaczą one, że uznawszy z osobna zdanie α i zdanie β , trzeba również uznać ich koniunkcję $\alpha \wedge \beta$; i odwrotnie. Oto cała Cn_B .

Ale tak nie może być. Bo *primo*: z owych dwu dyrektyw pierwotnych łatwo wyprowadza się wtórną:

$$\frac{\alpha \wedge \beta}{\beta \wedge \alpha} .$$

Ustanawia ona przemienność koniunkcji, czyli tezę:

$$\alpha \wedge \beta \equiv \beta \wedge \alpha .$$

W B-języku byłyby wtedy zdania różne, a równoważne, co oznaczałoby redundancję – wbrew zasadzie (2). B-koniunkcja musi być zatem nieprzemienna.

Secundo zaś, B-logika nie może być tylko uproszczoną C-logiką. Coś musi prostotę jej konsekwencji kompensować, i to z nadmiarem. Tym czymś może być jedynie złożoność jej języka. Przystępujemy teraz do jego opisu.

5. B-język jest wielorako infinitystyczny. Przede wszystkim zawiera on ogół B-myśli *p r o s t y c h*: $\Omega \subset J_B$. Ogół ten jest mocy *continuum*. (I nic w tym osobliwego. Już dawno temu Henryk Greniewski wskazywał słusznie, że w języku map geograficznych argumentami zdań elementarnych są punkty, a predykatami – kolory i odległości. W tym C-języku mamy więc co najmniej *continuum* takich zdań.)

Elementy zbioru Ω oznaczam za Suszką przez ω_i i nazywam krótko „omegami”. Omegi są indeksowane nieujemnymi liczbami rzeczywistymi, i to różnowartościowo: każdej liczbie odpowiada inna omega.

Omegi są więc uporządkowane liniowo po półosi liczbowej. Przyjmuję, że uporządkowanie to odzwierciedla jakiś ich porządek przyrodzony. (Jak np. to, że w porządku błękitów błękit nieba jest zawsze jaśniejszy niż błękit morza.)

Resztę B-języka stanowią B-koniunkcje omeg. Wszystkie są nieskończone, ale przeliczalnie: każda B-koniunkcja to ciąg omeg ustawionych w ich porządku przyrodzonym. B-koniunkcje oznaczam przez α , β , zaś odpowiednie ciągi przez $\bar{\alpha}$, $\bar{\beta}$. (Operacja kreskowania $\bar{\alpha}$ kasuje cudzysłów semantyczny: gdy $\alpha = „p”$, $\bar{\alpha}$ znaczy tyle co p .) B-koniunkcje nazywam też krótko „alfami”.

To, że dana omega wchodzi do danej alfy, piszę „ ω in α ”. (Owo „in” jest tu łacińskie, nie angielskie.) I dla każdego $\alpha \in J_B$ kładę:

$$(4) \quad \Omega(\alpha) = \{ \omega \in \Omega : \omega \text{ in } \alpha \}.$$

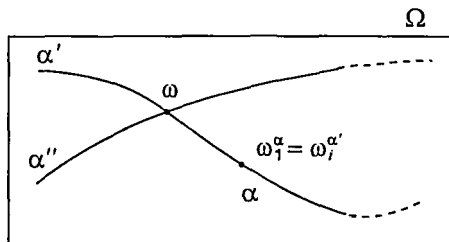
Na B-języku określę teraz porządek częściowy, traktując omegi jako „ciągi” jednoelementowe:

$$(5) \quad \alpha \leq \beta \Leftrightarrow \Omega(\alpha) \subset \Omega(\beta).$$

Zwrotność i przechodniość są widoczne z definicji. Antysymetria wynika z założenia, że omegi stoją w B-koniunkcjach zawsze w swym porządku przyrodzonym. Mamy więc

$$(6) \quad \Omega(\alpha) = \Omega(\beta) \Rightarrow \alpha = \beta.$$

Wyrażenie „ $\alpha \leq \beta$ ” czytamy: B-koniunkcja α m i e ś c i się w B-koniunkcji β . Rysunek pokazuje np. związek $\Omega(\alpha') \cap \Omega(\alpha'') = \{\omega\}$, oraz $\alpha \leq \alpha'$. Ciąg $\bar{\alpha}$ nie musi być jak tam kawałkiem ciągu $\bar{\alpha}'$: może być po nim rozsypany. I takich podciągów $\bar{\alpha}'$ może być w danym ciągu $\bar{\alpha}$ nieskończenie wiele.



Zauważmy, że B-koniunkcja spełnia podstawowy warunek charakteryzujący koniunkcję w ogóle:

$$(7) \quad B\alpha \Leftrightarrow \bigwedge \omega \in \Omega(\alpha): B\omega,$$

przy każdym $\alpha \in J_B$.

Niech φ będzie dowolnym różnowartościowym ciągiem omeg. Piszemy to krótko:

$$\varphi \in \Omega^{N(1-1)}.$$

Niech ponadto $D(\varphi)$ będzie ogółem B-koniunkcji, w których ów ciąg φ się mieści:

$$D(\varphi) = \{\alpha \in J_B: \varphi \leq \alpha\}.$$

Kładziemy teraz dwa postulaty. Po pierwsze,

(8) Każdy różnowartościowy ciąg omeg φ mieści się w jakiejś B-koniunkcji:
 $D(\varphi) \neq \emptyset$.

A po drugie,

(9) Każdy porządek $(D(\varphi), \leq)$ ma swe infimum $d(\varphi): \alpha_0 = d(\varphi) = \inf D(\varphi)$.

Infimum $d(\varphi)$ będziemy nazywali *domknięciem* ciągu φ do *do-rzeczności*. Mamy bowiem wtedy:

$$(10) \quad \varphi \in J_B \Leftrightarrow \varphi = d(\varphi).$$

Istotnie, jeżeli $\varphi \in J_B$, to $\varphi \in D(\varphi)$ z definicji. Zatem $\varphi = d(\varphi)$. Odwrotnie, $d(\varphi) \in J_B$ z definicji. Skoro zaś $\varphi = d(\varphi)$, to $\varphi \in J_B$.

Mamy również zwykłe własności domknięcia:

$$(11) \quad \varphi \leq d(\varphi), \quad d(d(\varphi)) = d(\varphi), \quad \varphi \leq \varphi' \Rightarrow d(\varphi) \leq d(\varphi').$$

Pokażmy tylko trzecią. Skoro $\varphi \leq \varphi'$, to $D(\varphi') \subset D(\varphi)$ z definicji. Wtedy jednak ciąg $\alpha_0 = \inf D(\varphi)$ mieści się w każdym ciągu należącym do ich zbioru $D(\varphi')$, a więc także w jego infimum $\alpha'_0 = \inf D(\varphi')$.

Z konstrukcji każda omega należy do pewnego ciągu $\varphi \in \Omega^{N(1-1)}$. Wobec postulatu (8) wchodzi zatem również do pewnej B-koniunkcji:

$$(12) \quad \bigwedge \omega \in \Omega \vee \alpha \in J_B : \omega \text{ in } \alpha .$$

Znaczy to, że suma wszystkich B-koniunkcji – dorzecznych ciągów omeg – pokrywa uniwersum Ω :

$$(13) \quad \cup \{ \Omega(\alpha) : \alpha \in J_B \} = \Omega .$$

Zauważmy, że w takim razie B-koniunkcji musi być nieprzeliczalnie wiele. Każda stanowi bowiem zbiór jedynie przeliczalny, a suma przeliczalnej ilości zbiorów przeliczalnych byłaby znowu zbiorem jedynie przeliczalnym.

Podobnie każdy przeliczalny zbiór B-koniunkcji $A = \{\alpha_1, \alpha_2, \dots\}$ daje sumę ich omeg jedynie przeliczalną. Mieści się zatem wobec (8) w jakiejś B-koniunkcji pojedynczej:

$$(14) \text{ Jeśli } A \text{ jest przeliczalnym zbiorem B-koniunkcji, to } \forall \beta \in J_B \wedge \alpha_i \in A : \alpha_i \leq \beta .$$

(W C-języku odpowiednikiem postulat (8) i tezy (12) byłaby zasada, że dla każdej pary zdań dorzecznych znajdzie się *t e k s t*, w który oba one wchodzi dorzecznie. Zauważmy też, że indywidualna prawdziwość każdego zdania w danym ich zbiorze nie gwarantuje bynajmniej, że utworzą one łącznie tekst dorzeczny.)

6. Możemy teraz podać B-analogi do obu dyrektyw dla C-koniunkcji.

Niech A będzie dowolnym przeliczalnym zbiorem B-koniunkcji. Mamy wtedy d y r e k t y w ę ł ą c z e n i a ich w jedną B-koniunkcję:

$$(15) \quad \frac{A}{\beta} , \text{ gdzie } \begin{aligned} A &= \{\alpha_1, \alpha_2, \dots\}, \\ \beta &= d(\cup \Omega / A /) \\ &= d(\Omega(\alpha_1) \cup \Omega(\alpha_2) \cup \dots) . \end{aligned}$$

I niech teraz β będzie dowolną B-koniunkcją. Mamy wtedy dyrektywę wy-
ł ą c z a n i a jej składowych:

$$(16) \quad \frac{\beta}{\alpha_i} , \text{ gdzie } \begin{aligned} \beta &= \omega_1(\beta) \wedge \omega_2(\beta) \wedge \dots , \\ \alpha_i &\leq \beta, \text{ oraz } d(\Omega(\alpha_i)) = \alpha_i \end{aligned}$$

przy czym formułę $\omega_i(\beta)$ czytamy „i-ta omega w ich ciągu β ”.

Jak widać, dyrektywy dedukcyjne B-logiki dotyczą przepływu nie tyle prawdy, co sensu. W C-semantyce obowiązuje zasada: jeżeli formuła jest niedorzeczna, to nie może być prawdziwa. W B-semantyce jest też odwrotnie: jeżeli formuła jest nieprawdziwa, to nie może być dorzeczna. Zatem nie może być i B-pomyślana!

Zauważmy również, że choć każde zdanie prawdziwe jest dorzeczne, to nie każdy ciąg zdań prawdziwych jest dorzeczny. (Np. tekst „wyszedł i padł martwy” jest dorzeczny, a tekst „padł martwy i wyszedł” nie jest.) Ze zdań prawdziwych można układać teksty niedorzeczne. B-dyrektywy je eliminują, albo raczej zapobiegają ich wytwarzaniu.

7. Powiedzieliśmy: C-myślenie jest dyskursywne, B-myślenie jest synoptryczne. Mówiąc, że B-inteligencja *m y ś l i* tylko koniunkcjami, chcemy rzec, że myśli nimi podobnie jak my tylko koniunkcjami *w i d z i m y*. B-myślenie bardziej przypomina patrzeć niż wnioskowanie; a najbardziej – skupianie uwagi na tym czy tamtym obszarze pola widzenia (albo słyszenia), *p r z e s u w a n i e* jej po nim. (Jak np. w polifonii z jednej linii głosowej na drugą.) Nasze pole uwagi jest czysto koniunkcyjne: nie ma w nim nic, co stanowiłoby semantyczny korelat dla negacji, implikacji lub alternatywy.

B-logika nie wyodrębnia kawałków koniunkcji dowolnie, ani nie łączy w koniunkcję formuł byle jakich. Jej swoboda składni jest mniejsza niż w C-logice. Jest z tym jak w szachach: mistrz widzi w danej pozycji *m n i e j* posunięć sensownych niż partacz. Ich szachowe składnie – reguły szachowego sensu – są różne. (W porównaniu tym pozycje szachowe to omegi, a ich sekwencje to B-koniunkcje.)

8. W świetle zasady Geacha B-logika jest jednowartościowa: nie ma B-myśli fałszywych, ani wątpliwych. Dlatego w B-języku nie może być *n e - g a c j i*. Negacja prawdziwa uchyla jakiś fałsz, a na to, by fałsz uchylić, trzeba go pomyśleć³. Inaczej nie wiadomo, c o zostało uchylone. W B-języku negacja jest niewykonalna: fałsz nie mieści się w nim. Pod tym względem jest to język mniej pojemny od naszego: nie dopuszcza fantazmatów⁴.

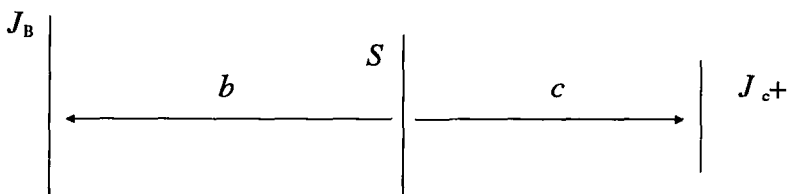
Podobnie jest z alternatywą. W B-języku da się ją sformułować tylko wtedy, gdy jej człony są wszystkie prawdziwe; a więc gdy nie różni się od koniunkcji. Nie ma *n i e p e w n o ś c i* „to czy tamto”. Co pomyślane, to i rzeczywiste.

B-logika dopuszcza tylko te funkcje prawdziwościowe, które przyjmują wartość „prawda” jedynie wtedy, gdy mają ją również wszystkie ich argumenty. Dopuszcza zatem jedynie koniunkcję i asercję.

9. W jakim stosunku pozostaje B-myśl do świata przyrody? Czy nie jest z nim po prostu panteistycznie tożsama? Otóż nie.

Sądziłem początkowo, że B-myśl winna być homomorficznym obrazem świata – podobnie jak C-myśl, gdy jest prawdziwa. I że rację miał Awicenna (980-1037): B-myśl nie sięga do indywiduów. Jej przedmiotem w świecie przyrody jest jedynie to, co ogólne: gatunki i rządzące nimi prawa. B-obraz świata byłby więc wierny, ale bez zbędnych szczegółów. Indywidua pojawiałyby się tam tylko jako indywiduowe zmienne, i to związane.

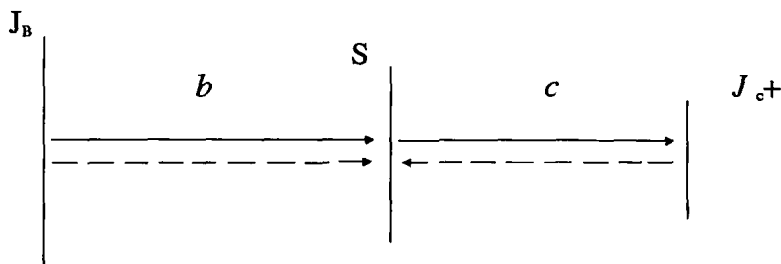
Tak więc ze świata przyrody S wychodziłyby dwa odwzorowania semantyczne: jedno b skierowane w B-język J_B , drugie c skierowane na część prawdziwą C-języka J_{c+} ; jak na rysunku.



Później jednak uświadomił mi prof. Pogonowski, że winno chyba być inaczej. B-myśl nie jest obrazem świata, lecz odwrotnie:

(17) Świat jest obrazem B-myśli.

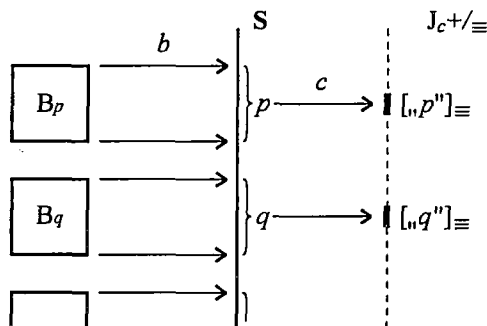
Na rysunku trzeba strzałkę b odwrócić, a to daje semantykę zasadniczo odmienną od naszej. U nas przedmiotem intencjonalnym myśli jest *p r z e - c i w o b r a z* odwzorowania semantycznego, a tam jest nim *jego o b r a z*. (Znowu jak na rysunku, gdzie strzałki przerywane wskazują zwrot intencji.)



Odwzorowanie b jest przy tym tylko częściowe: pewne B-myśli nie są nim objęte w ogóle, na świecie przyrody się nie odciskają.

Wyobraźmy sobie *t r e ś ć* danej B-myśli geometrycznie jako nieskończenie wymiarowy wielościan – taką niby „kostkę Hilberta”. Stanem rzeczy p , który odpowiada tej „kostce” w świecie przyrody, będzie wtedy jej rzut na czwórwymiarowe ciągłe medium S przestrzeni fizycznej i czasu. Ujmując ów stan rzeczy C-myśl będzie z kolei rzutem tamtego rzutu na jednowymia-

rowe i dyskretne medium ludzkiej mowy J_c . Tym drugim rzutem nie będzie jednak pojedyncze zdanie „ p ”, lecz pewien ich zbiór: klasa abstrakcji $[„p”] \equiv$ wyznaczona tym zdaniem względem ścisłej równoważności $\equiv$. B-myśli pokazane są na rysunku jako treściowo rozłączne, ale takimi oczywiście nie muszą być: równie dobrze mogą się przecinać lub w sobie wzajem zawierać.



Odwzorowanie b jest w swych granicach doskonałe: każda z objętych nim B-myśli ma w przyrodzie tylko jeden odpowiednik i każda ma i n n y. Odpowiedniki te są jednak „spłaszczeniem” swych pierwowzorów o nieskończenie wielu wymiarach do czterech wymiarów przyrody. Na tym polega tu homomorfizm: widać tylko jedną ścianę „kostki”, jeden z jej a s p e k t ó w. Rzut B-myśli na ekran świata jest jak gdyby tej myśli „tomogramem”.

10. Chcę jeszcze coś rzec o budowie „omeg”, czyli B-myśli prostych. Przyjmuję, że rozkładają się one – jak wszelkie zdania – na predykat i jego argumenty; i że argumentami tymi nie mogą być zwykłe obiekty naszego doświadczenia.

Ponadto zakładam, że

(1°) B-predykaty są bądź jedno-, bądź nieskończenie-argumentowe.

(2°) B-argumentami są m o n a d y Leibniza.

Pierwsze założenie opieram na dewizie Hegla, że „we wszystkim, co skończone, jest element przypadkowości” (*in allem Endlichen ist ein Element des Zufälligen*). Słowa są Hegla, ale myśl – Leibniza. W B-myślach nie może tego elementu być. Drugie założenie wiąże z pierwszym przez Leibnizowskie pojęcie „monady centralnej” i korelatywne mu – „ciała” monady. Omegi jedno-argumentowe byłyby opisem pojedynczych monad; omegi nieskończenie-argumentowe byłyby pełnymi opisami ich ciał. B-formuła jest poprawną (= dorzeczną), gdy stanowi kompletny opis pewnej całości substancjalnej. Każdy skończony zbiór monad jest tylko ich agregatem, jak stado; nigdy substancjalną całością.

Próbowałem założenia te uściślić. Niech M będzie ogółem monad. W uniwersum M określona jest relacja $C(x, A)$ – „monada x centruje zbiór monad A ” (albo: „zbiór monad A jest scentrowany monadą x ”). Zbiór A jest wtedy ciałem monady x , ona zaś jest dla niego monadą centralną (albo – jak mówi też Leibniz – nad nim „dominuje”). Każda monada ma swe ciało, a tworzą je jakieś monady niższego od niej rzędu. Ich rząd najniższy zatem nie istnieje.

Usiłowałem następnie scharakteryzować relację C przez pewną funkcję na parach monad, też Leibnizowską. Monady odzwierciedlają się wzajemnie, czy też „wyrażają”, ale z różną siłą, czy „wyrazistością”. Piszę to „ $s_i = s(x, y)$ ” i czytam „monada x odzwierciedla w sobie monadę y z siłą s_i ”, przy czym to s_i może być liczbą, lecz nie musi. (Starczy, że stoi w jakimś liniowym porządku.)⁶

Niech dana monada x_0 będzie dla zbioru A centralną. Muszą być wtedy spełnione dwa warunki główne. *Primo*,

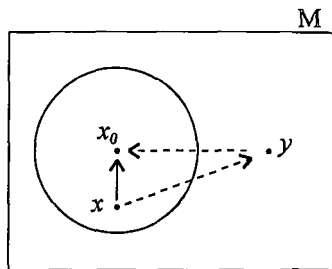
$$(18) \quad C(x_0, A) \Rightarrow \bigwedge x \in A, y \notin A, x \neq x_0 : s(x_0, x) > s(x_0, y);$$

czyli każdy element x ze zbioru A musi odzwierciedlać się w jego monadzie centralnej x_0 silniej niż jakkolwiek monada y spoza niego.

Secundo,

$$(19) \quad C(x_0, A) \Rightarrow \bigwedge x \in A, y \notin A : s(x_0, x) > s(y, x);$$

czyli każdy element x ze zbioru A musi odzwierciedlać się w jego monadzie centralnej x_0 silniej niż w jakiegokolwiek monadzie y spoza niego. Jak na rysunku, gdzie strzałki wskazują kierunek odzwierciedlania, czyli od monady odzwierciedlanej ku odzwierciedlającej. (Strzałka przerywana ma tam oznaczać słabsze odzwierciedlanie się niż ciągła)



Warunki te są jednak daleko niewystarczające, choćby do wykazania, że w zbiorze monad jedna co najwyżej może być centralną:

$$(20) \quad C(x_0, A) \wedge C(x_1, A) \Rightarrow x_0 = x_1.$$

Zauważmy też, że nie jest prawdą – co by jedyność gwarantowało – iż monada centralna silniej odzwierciedla każdą monadę swego ciała niż którekolwiek w nim siebie wzajem. Monady wchodzą bowiem w ciała innych monad tylko razem ze swymi ciałami – i jako monady centralne niższego stopnia mogą je odzwierciedlać silniej niż monada względem nich nadrzędna. (Można rzec, że każda monada – jako centralna x_0 – dzieli uniwersum M na swe ciało i resztę świata.)

11. Kwestie logiki Bożej szybko stają się trudne. Nie wnikając w nie tu już głębiej, przypomnijmy tylko werset z księgi Izajasza (55, 8-9), o tej logice traktujący. Powiedziane tam jest:

Moje myśli nie są waszymi myślami, ani wasze drogi moimi drogami, mówi Pan.

Bo jak niebo góruje nad ziemią, tak drogi moje nad waszymi drogami, a moje myśli nad waszymi myślami.

I tego się trzymajmy.

Postscripta

1. W dyskusji prof. Jan Woleński wysunął obiekcję, że przy przedstawionych założeniach istnieje tylko jedna myśl Boża i tym samym cały B-język składa się z jednego jedynego zdania, co ideę B-logiki trywializuje.

W obiekcji tej jest trochę słuszności, ale wyrażonej nader myląco.

Słuszne jest to, że w B-języku jest tylko jeden system zupełny, tożsamy z nim samym: $Z_B = \{J_B\}$, gdzie Z oznacza ogół systemów zupełnych danego języka. Każde możliwe zdanie tego języka jest w nim bowiem rozstrzygnięte – i to *in plus*, czyli *in verum*. Ale nie znaczy to wcale, że jest tylko jedna B-myśl, czyli równoważna temu systemowi B-koniunkcja. Według przedstawionych założeń nie da się ze zbioru wszystkich omeg – jako nieprzeliczalnego – utworzyć jednego B-zdania. Jeżeli wziąć dowolną przeliczalną ilość B-koniunkcji, to ich połączenie w jedną B-myśl będzie znowu jedynie pewną B-koniunkcją: przeliczalnym ciągiem omeg, nie wyczerpującym nigdy ich ogółu.

Na tym właśnie polega utożsamienie B-myśli z B-koniunkcjami, a nie z dowolnymi zbiorami omeg. B-inteligencja myśli wszystko i jej myśli są nieskończenie złożone, ale nie myśli ich wszystkich na raz. W tym sensie B-inteligencja ogarnia swą myślą wszystko – prócz samej siebie.

Tak przynajmniej przedstawia się nam ona, gdy jej B-logikę próbujemy pojąć środkami naszej C-logiki.

2. Prof. Wojtylak zadał mi pytanie, czemu dopuszcza się tylko B-koniunkcje przeliczalne, nie większe.

Otóż usiłuje się tu jedynie wskazać, jak B-logika różni się od C-logiki c o n a j m n i e j, nie wykluczając, że różni się jeszcze bardziej. Inaczej mówiąc: założenie, że omeg jest *continuum*, a ich B-koniunkcje są tylko przeliczalne, ma charakteryzować pewien model dla B-logiki m i n i m a l n y. (To znaczy taki – według definicji u Changa/Keislera *Model Theory*, wyd. rosyjskie 1977, s. 280 – że każdy jego homomorfizm na inny musi okazać się izomorfizmem.) Żaden mniejszy nie wystarczy; i dlatego naszych wyobrażeń o B-logice nie da się już bardziej zbliżyć do C-logiki – nie da się jej bardziej „upogłodzić”. A oddalić można, rzecz jasna.

Nie wiem, czy pytający uznałby tę odpowiedź za zadowalającą. Lepszej nie mam.

3. W poruszonej tu materii wypowiedział się też Elzenberg w swoim *Kłopotcie*. Pisz tam:

„O ile by się jednak przyjęło, że Bóg myśli świat racjonalnie i że w tej jego racjonalnej myśli świat mieści się bez reszty, to taki chrystianizm na pewno nie byłby religią w moim pojęciu. Jak to już pisałem gdzie indziej: „Bóg” mógłby mieć świadomość tylko mistyczną, być pierwszym i ostatecznym Mistykiem Bytu”. (5.V.1952)

„Ale jeszcze o tej świadomości mistycznej. Wynikałoby z niej między innymi, że Bóg nie miałby żadnej wiedzy o świecie empirycznym, o świecie „rzeczy”; ten dla niego by po prostu nie istniał. [...] I jakże nie do przyjęcia byłby wtedy Bóg, który by „wiedział”, że istnieje coś takiego co się nazywa H.E. i że to coś w tej chwili ma na sobie czarny pulower”. (2.VI.1955)

Otóż tu bym się z Mistrzem nie zgodził. I dufam, że po namyśle on by się może zgodził ze mną. Kwestię czarnego pulowera w myśli Bożej wyjaśnia bowiem funkcja $B: J_{c+} \rightarrow J_B$.

W formule „ Bp ” podstawmy za zmienną „ p ” zdanie „HE ma czarny pulower”. Znaczący ona wtedy: B-inteligencja myśli, że HE ma czarny pulower. Ale to n i e znaczy, że owa B-myśl jest identyczna w treści z naszą C-myślą. Jest od niej nieskończenie bardziej złożona, choć jej równoważna. (*In rebus* odpowiada jej nieskończenie-wymiarowa konfiguracja monad, której tamta C-myśl jest jedynie rzutem na czwór-wymiarowe medium naszej percepcji czaso-przestrzennej – i to w dodatku rzutem przetransponowanym jeszcze według funkcji B na liniowe i dyskretne medium C-języka.)

Trywialność naszej konstatacji o pulowerze nie powinna nas mylić. Stan rzeczy w świecie, który tę konstatację weryfikuje, trywialny nie jest. A tym bardziej nie jest trywialną B-myśl, która się w nim uproszczono odbija.

Mówię, że formuły postaci „ p ” i „ Bp ” są równoważne, choć różnią się treścią – zgodnie z zasadą Geacha. Ale „równoważne” w jakim sensie? Tego tu bliżej roztrząsać nie będę. W takim, powiedzmy, w jakim moja trywialna fizjonomia jest równoważna memu nietrywialnemu genomowi. I genom, i fizjonomia wyznaczają mnie jednoznacznie: są z sobą ściśle skorelowane, choć „genom” to struktura molekularna, a „fizjonomia” to wyobrażenie wzrokowe.

W jednym Elzenberg na pewno ma rację. B-inteligencja nie może myśleć o nim i jego pulowerze po naszymu, czyli C-myślą. Duże nie jest małe, choć małe może się w nim odzwierciedlać, amplifikowane tam jak bakteria w mikroskopie. Przypadłości codziennego życia są trywialne, gdy patrzeć się na nie z codziennego punktu widzenia. Trywialność leży więc nie w nich, lecz w nim: w tym, jak z tekstury świata wydzielamy swą uwagą pewne jej włókna i aspekty.

A postulowana przez Elzenberga mistyczność B-świadomości zgadzała się dobrze z jej koniunkcyjnością: mistyk też chyba myśli tylko koniunkcjami.

Przypisy:

¹ Opozycja zdań równoważnych i równoznacznych nigdy nie została należycie objaśniona, choć nieraz się do niej odwoływano. W terminologii Fregego powiedziałyby się, że zdania są równoznaczne, gdy mają ten sam sens, a równoważne – gdy to samo znaczenie. Przesuwa to jednak tylko kwestię, nie rozwiązuje. Naszym zdaniem należałoby rozwiązywać ją stopniowo, niejako „od dołu”, kompletując empirycznie baterię elementarnych transformacji s_i : $J \rightarrow J$, przy których sens zdania się nie zmienia. Niech α , β będą zdaniami. Jeżeli istnieje taki ciąg elementarnych transformacji równoznacznościowych $s_1, \dots, s_n$, że $\beta = s_n(\dots(s_1(\alpha)))$, to β jest równoznaczne z α . Kilka takich transformacji można nawet wskazać od ręki. Są nimi: ortograficzny wariant zdania α ; zastąpienie w zdaniu α jakiegoś znaku jego słownиковym synonimem; zastąpienie w zdaniu α pewnej nazwy jej definiensem, albo odwrotnie; przekształcenie zdania relacjonalnego α w jego konwers $\beta = \check{\alpha}$ (np. strony czynnej na bierną). Już superpozycja tych czterech transformacji – z iteracjami – może dać zdanie β bardzo na pozór odległe znaczeniem od α , a jednak mu równoznaczne.

² Por. R. Resnick, D. Halliday: *Fizyka*, t.1. Warszawa 1973, s. 749.

³ Por. I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, B 737: „osobliwą funkcją [zdań] przeczących jest jedynie powstrzymać od błędu” (*haben die verneinenden [Sätze] das eigentümliche Geschäft, lediglich den Irrtum abzuhalten*).

⁴ Czytamy u Hanny Malewskiej (*Apokryf rodzinny*, 2 wyd., 1977, s. 195), że jej cioteczny dziadek ksiądz Marian Ryx, później biskup, rzekł raz do swej kuzynki (późniejszej jej babki) nadmiernie skłonnej do fantazjowania: „Pan Bóg niczego nie stworzył na niby i przekonasz się, że nie istnieje absolutnie nic prócz rzeczywistości”. A gdy ta obruszyła się, że „to przecież małe dziecko rozumie!”, odparł: „Dziecko tak, ale dorośli nie”.

⁵ Monada jest substancją prostą. (Por. Leibniz: *Główne pisma metafizyczne*. Warszawa 1995, a tam zwłaszcza *Zasady natury i łaski*.) Monada centralna wraz ze swym ciałem jest substancją złożoną.

⁶ Wzajemne odzwierciedlanie się monad (czy też „wyrażanie” – por. wstęp Elzenberga do jego przekładu *Monadologii*, Toruń 1991, s. 31) składa się na „harmonię przedustawną” świata. Hermann Weyl wskazuje w swym do dziś niedoścignionym arcydziele *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*, 1927, s. 133, że harmonia ta pełni w metafizyce Leibniza rolę analogiczną do tej, jaką w nowoczesnej fizyce gra pojęcie „pola”: „zamiast wzajemnych oddziaływań, w których według nas pośredniczy pole, pojawia się przedustawna harmonia”.

(Odczyt wygłoszony na 50 Konferencji Historii Logiki w Krakowie 26 października 2004 r.)

ZDZISŁAW CACKOWSKI
UMCS w Lublinie

MORALNOŚĆ. Wartości i WARTOŚCI

MORALNOŚĆ to ludzka wzniosła idea i ludzkie marzenie o trzech rzeczach: (1) o bezwarunkowej (moralnej właśnie) wartości ludzkiego życia (nie biologicznego życia człowieka, ale ludzkiego życia człowieka), czyli o bezwarunkowym prawie człowieka do ludzkiego życia, (2) o równości wszystkich ludzi oraz (3) o dobrowolności (wolności) ludzkich twórczych, pozytywnych działań.

Wszystkie trzy elementy tej idei i tego marzenia zderzały się zawsze i zderzają się ciągle z realiami im przeciwnymi, które narzucały ludziom i wspólnotom ludzkim: (1) **warunki** uprawnień człowieka do ludzkiego życia, a nawet do życia w ogóle (Na przykład: „Kto nie pracuje, ten niech nie je”; „Kto nie jest majątny, ten nie ma praw społecznych”; (2) różne traktowanie swoich (członków rodziny, rodu, plemienia, wyznania, narodu, elity) i obcych, a wreszcie (3) arystokratyzm dobrowolności ludzkiego działania, czyli nie z musu mogli i mogą działać tylko „wybrani”: bogowie (w Mezopotamii starożytnej tylko arystokracja boska, bowiem boskie pospólstwo musiało pracować), wielcy władcy, niektórzy twórcy, ludzie „klasy próżniaczej”, natomiast przytłaczająca większość ludzi spełnia tak uciążliwe funkcje, że bez jakiegoś przymusu (zniewolenia) nikt by ich nie chciał spełniać. Z tych to względów zasięg kultury moralnej był wszędzie i jest - jak dotąd - bardzo ograniczony, a tę wątrość sfery moralnej maskuje się nawałnicą frazesów o „ludzkiej godności”, o „człowieku jako najwyższej wartości” itd. itp.

Po tym wstępie podam niżej kilka szczegółowych objaśnień na temat moralności i kultury moralnej.

NORMY MORALNE, to normy chroniące ważne dla człowieka wartości bez zewnętrznego przymusu, bez zewnętrznej sankcji, krótko - normy przestrzegane bez przymusu. Ludzie regulują stosunki między sobą różnymi nakazami i zakazami. Takie nakazy i zakazy nazywa się normami. Owe normy chronią (nakazują chronić i zakazują naruszać czy niszczyć) rzeczy, stany rzeczy i sytuacje, które mają dla ludzi pozytywne znaczenie, a które nazywa się wartościami.

Wśród różnego typu możliwych norm wymienię teraz cztery. Świadomie we wszystkich czterech przypadkach podaję tę samą treść normy, aby tym silniej zwrócić uwagę na to, że charakter normy nie od jej treści zależy.

Więc przytoczmy zapowiedziane przykłady:

- Nie kradnij, bo co ludzie powiedzą!
- Nie kradnij, bo cię Pan Bóg skarzę!
- Nie kradnij, bo cię wsadzą do więzienia!

- Nie kradnij, bo kradnąc krzywdzisz drugiego człowieka!

Trzy pierwsze normy przestrzegane są ze względu na zagrożenie karą: karą ze strony i w formie społecznego potępienia (norma z tego względu przestrzegana jest normą **obyczajową**), lub ze strony Boga (norma z tego względu przestrzegana jest normą **bogobojnościową**), lub wreszcie ze strony obowiązującego prawa (norma z tego względu przestrzegana jest normą **prawną**).

Normy przestrzegane ze względu na groźbę takiej czy innej kary (nie lekceważę ich znaczenia) są normami pozamoralnymi. Dopiero czwarta norma, przestrzegana bez jakiegokolwiek groźby, ale ze względu na dobro drugiego człowieka, jest normą **moralną**. Normy obyczajowe, religijne (bogobojnościowe), normy prawne, różne normy szczegółowe (określające stosunki pracy, stosunki rynkowe, handlowe, wojskowe, międzynarodowe), wreszcie normy moralne, wszystkie te normy z upływem czasu się zmieniają co do swej treści, a także wzrasta ich liczba, bo życie ludzkie się różnicuje i wzbogaca.

NIEWYSTARCZALNOŚĆ NORM. Jednakże żadna, nawet największa, liczba norm nigdy nie jest w stanie objąć wszystkich składowych i warunkowań ludzkiego życia. Mojżesz sformułował ponad 600 norm, którymi objął całokształt ówczesnych stosunków we wspólnocie Izraela. Objął całokształt, ale czy wyczerpał treść tego całokształtu? Przypuszczam, że nie wyczerpał. Dzisiaj, gdyby uwzględnić tylko normy kodeksu karnego i kodeksu cywilnego wraz z kodeksami postępowania w obu przypadkach, to już mielibyśmy wiele tysięcy norm. A gdyby dodać do tego prawo gospodarcze, handlowe, finansowe, to łatwo doszlibyśmy do wielu dziesiątków tysięcy norm. A mimo to normy prawa i normy postępowania nie są w stanie wyczerpać wszystkich elementów ludzkiej działalności i ludzkich wzajemnych stosunków. Czyli potrzeba tu jeszcze czegoś, co normy przekracza. Czego? Nazwę to coś kulturą - obyczajową, religijną, prawną. Kultura w tym kontekście oznacza dyspozycje (umiejętności) człowieka do łagodzenia lub przewycięzania międzyludzkich trudności i konfliktów w sytuacjach, gdy brak przepisów albo gdy przepisy nie wystarczają. To jest coś podobnego do kultury krawieckiej: dwaj wychowankowie jednego mistrza krawieckiego otrzymali odeń jednakowy zestaw przepisów, reguł, ale jeden z nich szyje ubrania poprawne, a drugi wspaniałe.

Otóż analogicznie się rzeczy mają z normami moralnymi, których w naszych czasach też przybywa, wszak powstają różne zawodowe kodeksy

etyczne - kodeks lekarza, kodeks nauczyciela, kodeks pracownika nauki, kodeks sędziego, kodeks inżyniera. Im gorzej z moralnością, z kulturą moralną, tym więcej szczegółowych kodeksów etycznych.

Ale nawet bardzo duża liczba norm (nakazów i zakazów) nie jest w stanie wyczerpać wszystkich elementów ludzkiego życia, które podlegają ochronie moralnej. Cóż zatem? Odpowiedź zda się prosta i sprowadza się do twierdzenia, że normatywne wychowanie moralne nie wystarcza. Czym więc je trzeba uzupełnić? Uzupełnić je trzeba wychowaniem nastawionym na kształtowanie **uogólnionej wrażliwości moralnej (kultury moralnej)**, wrażliwości moralnej na wszystko, co jest składową i uwarunkowaniem ludzkiego życia, a co się ciągle zmienia i ciągle się wzbogaca, co więc nie mogło być dotąd w normach ujęte.

PRZEDMIOTEM OCHRONY MORALNEJ JEST LUDZKIE ŻYCIE, czyli wszystkie (ciągle rozbudowywane i zmieniające się) składowe oraz uwarunkowania ludzkiego życia. Od pewnego czasu posługuję się pewnym metaforycznym wyrażeniem: „warstwy ludzkiego ciała”. Do tych „warstw ludzkiego ciała” zaliczam: ludzkie ciało, środowisko naturalne człowieka, środowisko techniczne, środowisko społeczne, świat znaków i języka, świat kultury (obyczaj, mit, magia, religia, sztuka, prawo, moralność, filozofia, nauka). Mówiąc o środowisku naturalnym, o świecie techniki, o środowisku społecznym człowieka, o języku i kulturze duchowej wcielonej jako o „warstwach ludzkiego ciała”, chcę w ten sposób powiedzieć, że dla ludzkiego życia wszystkie te warstwy są równie istotne jak ludzkie ciało. Są one, elementy wszystkich tych warstw, czynnikami (składowymi elementami) ludzkiej - jednostkowej i zbiorowej - osobowości: współtworzą tę osobowość, o ile ludzie nimi dysponują i nad nimi panują, albo - gdy są w jakiejś formie alienowane - niszczą ją.

Znaczy to, że gdy się twierdzi, iż ochronie moralnej podlega ludzkie życie, to znaczy, że tej ochronie podlegają wszystkie składowe i uwarunkowania wszystkich elementów wszystkich „warstw ludzkiego ciała”, a więc elementów i uwarunkowań funkcjonowania ciała, środowiska naturalnego, środowiska technicznego, środowiska społecznego, sfery znaków i języka oraz sfery różnorodnej kultury duchowej. Zresztą, nie tylko o ochronę tu chodzi, ale i o wspieranie, i o tworzenie pomyślnych warunków i składowych ludzkiego życia w obszarze wszystkich „warstw ludzkiego ciała”. Jeszcze nieco inaczej mówiąc, chodzi także o dostępność dla człowieka pozytywnych warunków życia w całym aktualnie istniejącym obszarze ludzkiego świata: w obszarze ciała - o warunki żywienia, sprawności, zdrowia i życia; w obszarze środowiska naturalnego - o zdrowotną i sprawnościową czystość tego środowiska; w obszarze techniki - o maksymalizację jej pozytywnej skuteczności i minimalizowanie zagrożeń; w obszarze

języka - o jego maksymalnie w danych warunkach twórczą dostępność dla każdego człowieka; w obszarze kultury - o maksymalizację dostępności tej kultury dla wszystkich wedle zdolności.

Krótko mówiąc, każde ludzkie działanie, które dotyka jakichś elementów ludzkiego świata (a innych ludzkich działań nie ma!), ma znaczenie moralne, a zatem podlega moralnej ocenie. Takim działaniem jest także moralne ocenianie, akt moralnej oceny; ocena moralna też podlega ocenie moralnej. Jeszcze krócej: każde ludzkie działanie podlega moralnej ocenie, bo tak czy inaczej, bezpośrednio czy pośrednio dotyczy ono składników i uwarunkowań ludzkiego życia.

Pamiętajmy jednak, że w każdej z wymienionych „warstw ludzkiego ciała” są (ciągle powstają i są tworzone) elementy (aspekty) dla człowieka pozytywne oraz elementy (aspekty) dlań negatywne. Są one ze sobą splecione, pomieszczone, trudno odróżnialne i niemożliwe do oddzielenia. Nikt tych dodatknych elementów nie pomalował jednym kolorem, a tych niekorzystnych innym. Ocenianie moralne to także niełatwa procedura odróżniania jednych od drugich, procedura utwierdzania działań ludzkich korzystnych i powściągnięcia działań niekorzystnych dla człowieka. Gwarancji nieomyślności tu nie ma i nie może być. W kulturach religijnych, nasiąkniętych manicheizmem, wytworzył się język ostro i jednoznacznie odróżniający oraz oddzielający od siebie „dobro” i „zło”. Takie ostre odróżnianie i oddzielanie od siebie dobra i zła znajduje potwierdzenie w sytuacjach skrajnych: ludobójstwo, indywidualne zabójstwo, niszczenie życia ludzkiego (lub groźba) z powodu przekonań (np. światopoglądu, wyznania); a z drugiej strony wspaniałe, wręcz heroiczne czyny, takie jak czyn Kolbego czy Janusza Korczaka. Ale to są tylko częściowe potwierdzenia ostrej odróżnialności dobra i zła, bowiem między tymi skrajnościami rozciąga się ogromna przestrzeń pomieszania jednego z drugim, przenikania się dobra i zła, a więc i omyślności ludzkich ocen moralnych. Ostra - a fałszująca rzeczywistość - polaryzacja dobra i zła, nawet **DOBRA** i **ZŁA**, ma jeszcze jedno bardzo dramatyczne źródło - obszary wzajemnego zabijania się ludzi, fronty wojen i podobnych wzajemnych wrogości, bo na tych frontach walk i rzezi zawsze po jednej („naszej”!) stronie jest **DOBRO**, a po drugiej („ich”!) stronie totalne **ZŁO**.

DRAMAT MORALNOŚCI: Moralna równość ludzi i faktyczna ich nierówność. Bezinteresowność. Już w pierwszym punkcie tego tekstu napisałem, że postawa moralna i postępowanie moralne polegają na chronieniu wartości ludzkich bez przymusu, bez groźby sankcji. Teraz dodam do tego małe, ale bardzo istotne, uzupełnienie: postawa i postępowanie moralne polega na bezinteresownym ochranianiu i utwierdzaniu życia, zdrowia i pomysłności drugiego człowieka.

Życie, zdrowie i pomyślność drugiego człowieka może być chronione i jest przez nas chronione w sposób interesowny i z oczekiwaniem na pewną wzajemność („Do ut des!”) Ma to miejsce wtedy, gdy ten drugi jest moim dzieckiem, moim przyjacielem, bratem, swatem. W kulturze ludzkiej takie sytuacje są bardzo wysoko, i słusznie, cenione, a ja tutaj nie podaję wysokiej oceny takiej postawy w wątpliwość. Nie podając tej wysokiej oceny takiego postępowania w wątpliwość, nie mogę jednak nie stwierdzić, że w takich przypadkach nie ma bezinteresowności. Tutaj chroni się drugiego człowieka ze względu na to, kim on dla mnie jest - bratem, swatem, przyjacielem, mężem, żoną.

Moralność natomiast to postawa bezinteresowna, czyli chroniąca drugiego człowieka niezależnie od tego, kim on dla mnie jest, chroniąca drugiego człowieka (okazująca mu pomoc gdy jest w kłopotach) **tylko dlatego, że jest człowiekiem**. Moralność zobowiązuje cię do chronienia **każdego** człowieka. Każdego? A gdy on jest Hitlerem?

Tu dochodzi do konfliktu, niekiedy wręcz dramatycznego, między wzniosłą ideą **moralnej równości ludzi (!)**, a faktyczną ich różnorodnością i nierównością w ich postawach, w pełnionych przez nich społecznych zadaniach.

A teraz w tej samej sprawie zagłębimy się do *Ewangelii*.

„Jeśli bowiem miłujecie tych, którzy was miłują, cóż za nagrodę mieć będziecie? Czyż i celnicy tego nie czynią? I jeśli pozdrawiacie tylko swych braci, cóż szczególnego czynicie? Czyż i poganie tego nie czynią?” (Mt, V, 47-48).

„Jeśli bowiem miłujecie tych tylko, którzy was miłują, jakaż za to dla was wdzięczność? Przecież i grzesznicy miłość okazują tym, którzy ich miłują. I jeśli dobrze czynicie tym, którzy wam dobrze czynią, jaka za to dla was wdzięczność? I grzesznicy grzesznikom pożyczają, żeby tyleż samo otrzymać” (Ł, VI, 32-34).

W powyższych cytatach z *Ewangelii* jest idea, o której już wyżej mówiłem. Chodzi o to mianowicie, że dobrze czynić tym, którzy nam dobrze czynią, to nie jest jeszcze poziom czynu moralnego.

Ale po tym następuje od razu skok w obszar moralnego heroizmu: „Wy natomiast miłujcie waszych nieprzyjaciół, czyńcie dobrze i pożyczajcie, niczego się za to nie spodziewając” (Ł, VI, 35). A gdy owe nieprzyjacioły są Hitlerami?

Koszt moralnego postępowania. W postawie moralnej, czyli w postępowaniu moralnym chroniącym i utwierdzającym (tworzącym) pomyślność, zdrowie i życie drugiego człowieka jest jeszcze jedna bardzo ważna, niekiedy wręcz dramatyczna, trudność. Rzecz w tym, że moralne postępowanie jest faktycznie czymś więcej niż postępowaniem bezinteresownym i czymś trudniejszym od postępowania bezinteresownego. Cokolwiek bowiem człowiek

dobrego czyni, czyni to jakimś kosztem - kosztem swoim lub cudzym, lub swoim i cudzym. Człowiekowi nic nie jest dane darmo; człowiek wszystko tworzy i zdobywa sam, tworzy i zdobywa swoim - ludzkim kosztem.

Inaczej mówiąc, każde dobro jest tworzone/zdobywane kosztem jakiegoś innego dobra. I zawsze tu się staje wobec problemu, czy dobro zużyte nie jest (nie było) większe niż dobro jego kosztem stworzone/zdobyte. Ten problem może mieć, i miewa, dwie formy: gdy dobro zużywane (poświęcane) jest moim własnym dobrem oraz - postać druga - gdy dobro zużywane jest dobrem innych ludzi (prowadzący wojnę w obronie ojczyzny płacą za ewentualne zwycięstwa cierpieniami lub nawet życiem innych ludzi - żołnierzy). W obu przypadkach wynika z tej sytuacji udręka i wyrzut sumienia: czy koszt nie jest za duży, ale dopiero w tym drugim przypadku - gdy się płaci cudzą ceną - ryzyko jest szczególnie łatwe do podjęcia i zarazem szczególnie niebezpieczne moralnie. W tym drugim przypadku też łatwo jest ulec pokusie, aby bronić jakiejś (założmy, że niewątpliwiej) wartości „za każdą cenę!”. „Za każdą cenę!” - oto pomost i przejście między dobrem a diabolicznością, między niebem a piekłem.

PODMIOT OCENY MORALNEJ. Wyżej pisałem o przedmiocie ochrony moralnej i doszedłem do uniwersalistycznej formuły, głoszącej, że wszystkie siadowe i uwarunkowania ludzkiego życia podlegają moralnej ochronie. A teraz przechodzę do analogicznego pytania o to, kto jest uprawniony do moralnego oceniania ludzkich działań i ludzkich zachowań. Odpowiedź moja jest tu - podobnie jak w przypadku przedmiotu ochrony moralnej - uniwersalistyczna.

Podmiotem uprawnionym do moralnego oceniania jest każdy człowiek, każda ludzka osoba, pod warunkiem, że sam on podlega ocenie moralnej, także ze strony ocenianego przez niego. Ocenianie moralne jest relacją partnerską, równoprawną, czyli symetryczną, a to ze względu na ideę **moralnej równości ludzi**. Ocenianie przestaje mieć charakter moralny, gdy choćby tylko w jakiejś mierze jedna ze stron zyskuje przewagę, czyli gdy - jej własną pozamoralną mocą, albo mocą zewnętrzną (nadaną jej) - prawo drugiej strony do jej oceniania ulega ograniczeniu. W takich sytuacjach powstają pozamoralne relacje oceniania i bycia ocenianym, relacje asymetryczne, wynikające z faktycznej nierówności ludzi.

Mówiąc o podmiocie moralnego oceniania wymieniałem osobę ludzką (każdego człowieka), pomijając instytucje, organizacje, zorganizowane zbiorowości, a to dlatego, że zbyt duża jest moc instytucji wobec ludzkiej jednostki, aby między nimi a jednostkami ludzkimi mogły występować partnerskie stosunki; w takich sytuacjach mamy do czynienia ze zbyt dużą asymetrią mocy, aby możliwe tu było partnerstwo.

ASYMETRYCZNOŚĆ POZAMORALNEGO OCENIANIA. Sąd - podsądny; oficer - szeregowy; pracodawca - pracownik; nauczyciel - uczeń; kapłan katolicki jako spowiednik - spowiadający się. We wszystkich wymienionych przykładach mamy do czynienia z asymetrią oceniania: jedna strona tu tylko ocenia, a druga jest tylko oceniana.

Taka asymetria w prawie do oceniania wiąże się z bardzo ważną okolicznością: prawo do oceniania nie pochodzi tutaj z partnerskiej wzajemności; ono jest jednej ze stron **nadawane z zewnątrz**. Sądowi takie prawo nadaje państwo, oferując mu swoją egzekucyjną moc w tej sprawie (swoje środki przymusu wobec podsądnego). Podobnie się dzieje z uprawnieniem oficera wobec szeregowego żołnierza. Pracodawca zyskuje takie asymetryczne uprawnienie siłą swojego kapitału. Nauczycielowi nadaje takie prawo państwo, samorząd, a i rodzice. Wreszcie kapłanowi katolickiemu uprawnienie takie „nadaje Bóg” za pośrednictwem kościelnej zwierzchności, a nadając mu takie prawo, wspiera je potężnymi środkami przymusu eschatologicznego (piekło!), który w swoim czasie wspierany był bardzo mocno także środkami przymusu doczesnego.

Ta asymetria w prawie do oceniania, której źródłem jest jakaś władza zewnętrzna, władza mocna (czy to państwowa, czy to majątkowa, czy to wreszcie „samego Boga”) nadaje tego rodzaju ocenom mocny, stanowczy charakter, niekiedy wręcz charakter absolutny. Takiej mocy oceny moralne nie mają! Za ocenami moralnymi nie stoi żadna moc czy MOC. Są to oceny i tylko oceny ludzkie; są one słabe, choć źródłem ich wzmocnienia może być zgodność wielu ocen, ale wtedy ocena moralna niepostrzeżenie przeobrazić się może w ocenę obyczajową, czyli sankcjonowaną.

Wartości i WARTOŚCI. Każda składowa i każde rzeczowe uwarunkowanie ludzkiego życia podlega - w takiej czy innej formie (obyczajowej, religijnej, prawnej, moralnej - ochronie, czyli jest wartością. Wartość w tym się właśnie przejawia, że ludzie jej chronią, że ją utwierdzają, a przynajmniej chcą ją utwierdzać i chcą jej chronić. Ludzkie pozytywne (ochraniające, utwierdzające lub chcące ochraniać lub utwierdzać) zachowanie ma różne formy: (a) formę czynnego działania przedmiotowego: wytwarza się chleb, chroni się chleb, broni się czynnie zagrożonego człowieka; (b) formę czynności słownych: chwali się chleb, zachęca się innych do wytwarzania chleba, chwali się drugim człowiekiem; (c) formę subiektywnego przeżycia: tęsknota za drugim człowiekiem; marzenie, aby być innym potrzebnym.

W tych kilku poprzednich zdaniach mówiłem o chlebie, czyli o elementarnym, prozaicznym warunku ludzkiego życia. Do chleba można by dołączyć napój, i odzienie, i dach nad głową, i zdrowie, i pomyślność najbliższych (rodziny na przykład), i pomyślność szerszej wspólnoty (na przykład ojczyzny). Wszystkie te przykłady i inne im podobne są wartościami ele-

mentalnymi, można by jej nazwać przyziemnymi, prozaicznymi. Ja je wyżej (w tytule tego fragmentu) określiłem jako **wartości**, pisząc to słowo małymi literami. Świat tych wartości może się człowiekowi (ludziom, wspólnocie jakiejś) spełniać lub nie spełniać.

Najpierw rozważmy wariant pomyślny, gdy wartości się spełniają, gdy chleba jest pod dostatkiem, a i napoje są w obfitości, a i stroje, wreszcie inne przyziemne luksusy, słowem całkowita obfitość (wręcz nadobfitość!) dóbr elementarnych. Myślał nad tym kiedyś Gombrowicz. Chodziło mu o klasy uprzywilejowane, mające łatwy dostęp do dóbr elementarnych. Chleb jest dla nich tak łatwo dostępny, że przestaje być dla nich jakąkolwiek wartością w dziedzinie marzeń. Te elementarne wartości i ułatwione korzystanie z nich staje się dla takich klas wręcz nudne i nużące, a pod wpływem tej nudy klasy takie wynajdują wartości wyższe, czyli - powiada Gombrowicz - sztuczne. W każdym razie, dla Gombrowicza sprawą zasadniczą było uświadomienie sobie „tej - jak powiedzieliby marksści - dialektyki potrzeb i wartości” (W. Gombrowicz: *Souvenirs de Pologne*. Paris 1984, s. 39). Opowiadał później w „Ziemiańskiej” o okolicznościach i wadze tego swojego odkrycia, odkrycia źródeł wartości sztucznych; słuchacze posądжали go o zmyślenia. „Å to była prawda! I owo pojęcie sztuczności u klas wyższych miało się stać jednym z wyjściowych punktów mojej pracy pisarskiej” (*Ibd.*). Tak, „być człowiekiem to znaczy być sztucznym”.

O tych wyższych wartościach sztucznych pisał także wiele lat przed Gombrowiczem Thorstein Veblen (*Theory of the Leisure Class*, 1899; polski przekł. 1971), traktując tę twórczość „klasy próżniaczkiej” jako ekonomiczną i społeczną destrukcję.

A teraz wariant przeciwny, gdy elementarne wartości się nie spełniają. Od wieszczą tu trzeba zacząć:

Litwo! Ojczyzno moja! ty jesteś jak zdrowie.

Ile cię trzeba cenić, ten tylko się dowie,

Kto cię stracił. Dziś piękność twą w całej ozdobie

Widzę i opisuję, bo tęsknię po tobie.

Gombrowicz też ten wariant dostrzega. Ma on wycucie i - chyba - zrozumienie dla wartości wyższych (nawet najwyższych - **WARTOŚCI**), wyrastających z dramatycznego niespełnienia wartości elementarnych. Tu się dopiero kryje dialektyka wzniosłości, która się rodzi z dna piekła. „Bóg, czy ideały, wcale nie są potrzebne aby odkryć najwyższą wartość, wystarczy nie jeść trzy dni, a kawałek chleba stanie się tą wartością” (W. Gombrowicz: *Testament*. „Res Publica”, Warszawa 1990, s. 46).

Niektórzy, nawet bardzo wykształceni ludzie, powtarzają formułki z przedszkolnej katechezy, twierdząc, że wartości absolutne (**WARTOŚCI**), to takie, które mają „zaczepienie w transcendencji”, w niebiańskiej nadna-

turalności. Nie zdobywają się oni jednak na wysiłek pomyślenia nad tym, od czego owe wartości muszą się odbić, aby się wznieść do wyżyn „transcendencji” i na niej się zaczepić. Odbijają się one od piekielnego dna (razem z samą „transcendencją”)!

Można więc powiedzieć - za Mickiewiczem i Gombrowiczem - że wielka wartość opiera się na potrzebie, elementarnej potrzebie, gdy jest ona dramatycznie niespełniana. Kiedy ludzie umierają z głodu, wtedy chleb staje się świętością, staje się więc najwznioślejszą wartością, ale nie najwznioślejszą wartością **sztuczną**, jak w przypadku przesyty. I tak jest zawsze, tak jest ze zdrowiem (utraconym!), z ojczyzną (utraconą!), z chlebem (gdy ludzie z głodu umierają!), tak powstają **WARTOŚCI/ŚWIĘTOŚCI**. Rodzą się one, jak widzieliśmy, z piekieł i motywują, rzeczywiście motywują, do działania heroicznego, **działania „za wszelką cenę”**, czyli takie, które mogą ku niebu nas poderwać (chleb, ojczyznę czy zdrowie - niekiedy, choć rzadko - przywrócić), ale mogą też w głębsze pokłady piekieł strącić, bo takie **WARTOŚCI/ŚWIĘTOŚCI** realizowane są za wszelką - przeważnie cudzą! - cenę.

MAREK SZULAKIEWICZ
UMK Toruń

FILOZOFIA I ŚWIAT WAŻNOŚCI
Perspektywizm, transcendentalizm i hermeneutyka
w poszukiwaniu prawdy

Dopóki prawdy szukać będą ludzie prowadzący osiadły tryb życia, nie zostanie zerwane jabłko z drzewa poznania. Za to powinni się brać bezdomni poszukiwacze przygód, urodzeni koczownicy.
L. Szestow

Wstęp. Problem ważności, jako pytanie o to, co nadaje ważność naszemu poznaniu i działaniu, sztuce i religii, wszystkiemu temu, co nazywamy kulturą, naszym światem, pojawiał się w różnych wariantach, ale stale jako podstawowy temat myślenia filozoficznego. Wynikał on ze struktury bytu ludzkiego i uznawania, że człowiek nie tylko jest w świecie, lecz też ma świat. Troska o „ważności” oznaczała zawsze podejmowanie zabiegów o umocnienie podstaw naszego rozumienia bytu, świata i siebie samego. W trosce tej wyrażały się najgłębsze nadzieje filozofii, dotyczące pryncypiów, warunków legitymizacji, w których człowiek mógłby znaleźć fundamenty swojej pewności, odnośnie do rozumienia świata, własnej w nim drogi i podejmowanych działań. W obrębie tego problemu doniosłą rolę odgrywa również pytanie o prawdę.

1. Perspektywizm. Jeśli jednak w tym kontekście spojrzymy na współczesną filozofię, to jej centrum określa często punkt widzenia perspektywizmu, jako stanowiska, w którym horyzont rozumienia prawdy wyznaczony jest uznaniem zmienności historyczno-kulturowej, zaś wartościowań dokonuje się ze względu na modę, użyteczność, praktykę¹. Oznacza to wszystko, że warunkiem rozpoznania prawdy jest „miejsce”, „kontekst”, „okoliczność”, *hic et nunc*. „W centralnym punkcie filozofii perspektywizmu znajduje się myśl - twierdzi F. Kaulbach - że prawda o naszym świecie zależna jest od miejsca, które zajmujemy wobec bytu, i widziana jest ona zawsze zgodnie z rodzajem i sposobem naszej interpretacji świata”². Lecz ceną, jaką się za to płaci, jest uznanie, że prawda jest zawsze „prawdą tego miejsca”, „tego kontekstu”, „tej okoliczności”. Tym zatem, co wskazuje na prawdziwość lub fałszywość naszych przekonań, nie jest już „rzeczywistość”, lecz co najwy-

¹ Na temat filozofii perspektywizmu por. np.: F. Kaulbach: *Philosophie des Perspektivismus*. Tübingen 1999.

² Tamże, s. 1.

żej „nasza rzeczywistość chwili”, czyli sposoby, w jakie rzeczy są obecne dla nas „teraz”. A że są i mogą być one obecne na różne sposoby, „w różnych perspektywach”, to i prawda pojawiać się może w różnych horyzontach. Perspektywizm dokonuje redukcji tego, co ogólne, do tego, co jednostkowe; tego, co bezwarunkowe, do tego, co warunkowe, i wskazuje, że jest wiele prawd i każda z nich znajduje swoje ugruntowanie w aktualnie przeżywanym świecie, stając się głosem człowieka i historii. Stąd też często zamiast o prawdzie i ważnościach mówi się o analizie znaczeń, poglądów, układów odniesienia, przeprowadzanych teraz, dzisiaj, dla nas. Filozofia ta próbuje uwolnić człowieka od poszukiwań absolutnej prawdy o obiektywnym bycie i redukuje cały świat ważności do świata historii, kultury i czasu.

Dostrzeganie w tym stanowisku jedynie ataku na wartość prawdy jest naturalnie zbyt wąską interpretacją. Jest to również przekreślenie możliwości wzajemnego rozumienia się kultur, a w dalszej konsekwencji ludzi. Różnice w językach, odmienności kultur, nawet odmienności przekonań stają się niemożliwymi do przekroczenia barierami, oddzielając kultury i ludzi od siebie, i budując fałszywą ideę tolerancji, która oznacza niekiedy zwykłą obojętność. Takie stanowisko „perspektywizmu” jest rewolucją w myśleniu filozoficznym i często odbierane jest jako koniec filozofii, która traci swą dotychczasową rolę poszukiwania prawdy. Dla myślenia filozoficznego, rozumianego tradycyjnie, po grecku, stanowisko takie wydaje się szczególnie niebezpieczne. Wskazuje ono bowiem, że filozofia osiąga kolejny etap swego rozwoju. U swych początków filozofia poszukiwała „świata prawdziwego”, który ukazywała jako fundament i „świat dodany do rzeczywistości”, stanowiący o prawdzie i wartościach³. Na kolejnym etapie zrezygnowała z idei tego świata, ale nadal próbowała chronić prawdę i wartości, jednak już bez ufundowania myślenia na takich pozaświatowych podstawach, które określają świat, lecz same nie są przez świat określane. Współczesne myślenie to etap kolejny, na którym do rezygnacji ze „świata prawdziwego” dodana została rezygnacja z prawdy. Niebezpieczeństwo tego etapu nie polega jednak na tym, że tracimy absolutyzm (to już się stało w przeszłości), lecz na tym, że schodzi się z drogi poszukiwań i zezwala (a nawet stwarza taką konieczność) na ciągłe „przepisywanie” kultury na nowo, zrywając więzi z przeszłością i budując izolacyjny sposób naszej obecności w świecie. Jest to świat zrujnowanej ortodoksji, a jednocześnie świat, w którym wszystko jest dozwolone⁴.

³ Warto tu przypomnieć niewielki tekst F. Nietzschego *Jak «świat prawdziwy» stał się w końcu baśnią*, w: F. Nietzsche: *Zmierzch bożyszcz czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. S. Wyrzykowski. Warszawa 1907.

⁴ Por. F. Fernandez-Armesto: *Historia prawdy*, tłum. J. Ruskowski. Poznań 1999, s. 221.

Lecz ta perspektywistyczna tendencja współczesnej filozofii, będąca historyzacją i aktualizacją prawdy, nie jest oczywiście niczym nowym w jej dziejach. Wystarczy przypomnieć presokratyków, którzy często podkreślali, że przed większością ludzi prawda jest na zawsze ukryta, gdyż sytuacja, w jakiej się znajdują, ma właściwości zasłaniania, a nie odsłaniania⁵. Tak bardzo są oni „uwięzieni” w codzienności, że właśnie ta niewola jest trwałym doświadczeniem człowieka i wyznacza stały sposób jego bycia. Jednak współczesna filozofia nadaje tym dążeniom niebezpieczną skłonność do preferowania własnych upodobań, gdy nie tylko każdy z nas, lecz i każda z kultur ma własną rzeczywistość. Więcej nawet, przez spotkanie z innymi światami, innymi ludźmi, z ich ocenami moralnymi, obyczajami, postawami wobec świata, rodzi się coraz częściej przekonanie, że jeśli w różnych miejscach istnieją i mogą istnieć różne prawdy, to jest to dowód tego, że prawdy w ogóle nie ma i nie warto zaprzętać sobie głowy poszukiwaniami. Różnorodność, zamiast być budująca i twórcza, zamiast otwierać i prowadzić do poszukiwań prawdy, staje się w ten sposób destrukcyjna i zagrażająca naszemu własnemu bytowi. Nie tylko nic nas już nie łączy jako ludzi, ale nie ma też możliwości porozumienia dla światów i kultur, gdyż wszyscy mówią językami różnych prawd.

W tym kontekście współczesnej filozofii perspektywistycznej, która uwolniła się od metafizycznego fundamentalizmu, lecz uczyniła to za cenę utraty prawdy i jej poszukiwań, zapomina się o dwóch propozycjach, które nie wykluczają różnorodności, ale jednocześnie nie rezygnują z prawdy, chroniąc kulturę przed nakreślonymi niebezpieczeństwami. Są to idee transcendentalizmu i hermeneutyki. Obie te filozofie, z pozoru tak odległe od siebie, rozwiązują dwa istotne problemy, jeśli chodzi o współczesne pytania o prawdę. Pierwszym z nich jest pytanie o to, jak można zachować różnorodność, a jednocześnie bronić prawdy. Drugim pytanie o to, jak ustrzec się od fałszywych i niebezpiecznych «absolutyzmów», które tworzą zamknięte systemy norm i wartości, i przekształcają się często w fanatyzm i nietolerancję. W kulturze pluralizmów i różnorodności te dwie odpowiedzi są szczególnie ważne. Wielość i zróżnicowanie są bowiem często stawiane w sprzeczności z uznaniem prawdy i nie rodzą już pytania o to, który pogląd (sąd) jest prawdziwy, lecz prowadzą do przekonania, że prawdy w ogóle nie ma. Wbrew temu pogładowi filozofia transcendentalna i hermeneutyka wyznaczają takie myślenie, w którym nie odrzuca się tej różnorodności, pokazując, że jest wiele obszarów ważności, ale jednocześnie nie wykorzystuje się tej różnorodności do tego, aby zrezygnować z prawdy.

⁵ W Platońskim dialogu czytamy: „(...) jaką się każda rzecz mnie wydaje, taka też jest i dla mnie, a jaka się wydaje tobie, taką jest znowu dla ciebie” (Platon: *Teajtet*, tłum. W. Witwicki. Warszawa 1959, s. 32).

2. Transcendentalne poszukiwania prawdy. Filozofia transcendentalna wyrasta z takiego myślenia, w którym chce się pokazać, że bez zniewalania innych do naszego odbioru świata, możemy jednak zrozumieć, jak świat przedstawia się innym, i to nie tylko „świat percepcji”, lecz tak samo „świat wartości i znaczeń”. Filozofia ta bada nasze myślenie, wartościowanie i wolę, szukając w nich warunków ogólnego i koniecznego obowiązywania. Poszukuje ona źródeł pojęcia prawdy, jednoznacznie wskazując, że źródłem takim nie jest sam świat doświadczenia. Indywidualistyczny punkt widzenia filozofia ta przewyżcza zawsze „powinnością”. W ten sposób jej przedmiotem zainteresowania nie jest „prywatny stosunek do rzeczywistości”, lecz „świat ważności”⁶, w którym mieści się również prawda. Myśl transcendentalna we wszystkich swych wydaniach wskazywała na istnienie „konieczności”, które oznaczały zawsze, że świat jest naszym wspólnym światem, bez względu na to, w perspektywie jakiej kultury jest odbierany, zaś człowieczeństwo (bez względu na wychowanie, kolor skóry itp.) ma wspólną dla nas „godność”, niezależną od porządku politycznego, prawnego, kulturowego. Ustalając warunki poznania teoretycznego i praktycznego, myślenie to rezygnowało z uwarunkowań antropologicznych, na rzecz uwarunkowań transcendentalnych. Innymi słowy, myśl ta podkreśla wspólny nam wszystkim horyzont przekonań, ogólnego i koniecznego obowiązywania, który jest warunkiem koniecznym do zrozumienia naszego świata i kultury, jak też świata obcego i obcej kultury⁷. Rzeczywistość „naszego świata” nie stanowi całości świata, i kto świat do tego sprowadza, lub - co gorsze - wyprowadza stąd wartości, ten musi zagubić się w swoim życiu. „Bezsensowne jest uznawanie, że sens życia byłby samym życiem” - powie H. Rickert⁸. Idee transcendentalizmu zawsze przekonywały, iż w naszym byciu i odnoszeniu się do świata więcej jest „zbieżnego” niż konfliktowego i odmiennego. Dlatego podstaw, „warunków pewności”, „ostatecznych ugruntowań”, „prawdy” należy szukać po stronie samego człowieka, który tak odnosi się do świata, że udziela mu ważności. Podejmując zadanie namysłu nad doświadczeniem, filozofia transcendentalna poszukuje jego warunków możliwości, legitymizacji, ugruntowania⁹. Formy i kategorie, w których postrzegamy świat, zasady moralne, według których żyjemy, nie są wytworami historii, kultury, ani też cechami pewnych ludzi, czy też kultur. Są one koniecznościami, „ważnościami” wszelkiego doświadczenia, wszystkich istot rozumnych i moralnych.

⁶ Pojęcie „ważność” (*Geltung*) do słownika filozofii transcendentalnej wprowadził H. Lotze w swej *Logik. System der Philosophie* (1874).

⁷ W. Windelband: *Was ist Philosophie?*, w: tenże: *Präludien*, Bd. I. Tübingen 1915, s. 26.

⁸ H. Rickert: *Lebenswerte und Kulturwerte*, w: „Logos”, *Heft 2*, 1911, s. 131.

⁹ Na temat filozofii transcendentalnych (w liczbie mnogiej) por. np.: N. Hinske: *Verschiedenheit und Einheit der transzendentalen Philosophien*. „Archiv für Begriffsgeschichte”, Band XIV, 1970, s. 43 in.

Jak łatwo dostrzec, jest to myślenie, które pozostaje wierne poszukiwaniu prawdy, zasad i fundamentu doświadczenia, lecz zmienia dotychczasowy (metafizyczny) kierunek tych poszukiwań¹⁰. Zamiast przekraczać doświadczenie w kierunku „tamtego świata”, nadmysłowego, transcendentnego, który „gwarantował prawdę” i był od góry „dodany do świata”, filozofia ta zwraca się wstecz, sięgając ku temu, co jest „przed doświadczeniem”. Pisał Kant: „Człowiek sam jest źródłowo twórcą wszystkich swych przedstawień i pojęć, i powinien być jedynym sprawcą wszystkich swych czynów”¹¹. Zmiana kierunku jest tu istotnym czynnikiem określającym całą drogę poszukiwań ważności i prawdy. Tracąc „tamten świat”, filozofia ta odsłania nowy obszar, przed doświadczeniem, który przyjmuje podstawową rolę w określaniu samego doświadczenia i staje się jego racją dostateczną, „ostatecznym ugruntowaniem”. Kto stoi na gruntach filozofii krytycznej, ten odwraca się od dogmatycznej metafizyki i rozumienia prawdy jako „obiektywnej rzeczywistości z góry dodanej do świata”. Ale odwraca się również od psychologicznych (kulturowych) prób „pseudougruntowania”, w których uznaje się, że podstawy roszczeń co do ważności tkwią po stronie psychiki ludzkiej i kultury, i są tym samym zagrożone relatywizmem¹². Zastąpienie prawdy wspólnym stanowiskiem jakiejś społeczności podobnie myślących (Rorty) jest tu rażąco niezgodne z transcendentalnym poszukiwaniem. Tam bowiem nie tylko neguje się konieczności wskazywania struktur kategorialnych, ale zakłada się coś więcej. To mianowicie, że prawda i cały świat ważności wyrasta z życia, rzeczywistości, historii. Filozofia transcendentalna zajmuje tu odmienne stanowisko. Dla Kanta pozostawał oczywisty absolutny charakter prawdy i to, że prześwieca ona w konkretnym doświadczeniu, oczywiste pozostawało również to, że powinniśmy skończyć z próbami „wydobywania” prawdy z doświadczenia, lecz przyjrzeć się tej szczególnej sytuacji „dodawania” jej do doświadczenia¹³. Filozofia transcendentalna wskazała, że tylko w ten sposób może człowiek rozpoznać prawdę, że sam w niej uczestniczy, jest prawodawcą; tylko w ten sposób nie traci uniwersalności i może dostrzec rację rzeczywistości, że sam jest transcendentalnym podmiotem, niepodatnym na zmienności świata.

¹⁰ Jeszcze na początku XX wieku W. Windelband głosił: „To właśnie filozofia powinna pytać, czy w światopoglądzie jest coś takiego, co może zostać uświadomione i jest czymś innym niż tylko życzeniem, uczuciem, wiarą” (W. Windelband: *Einleitung in die Philosophie*. Tübingen 1914, s. 253).

¹¹ I. Kant: *Spór fakultetów*, tłum. M. Żelazny. Toruń 2003, s. 121.

¹² Na ten temat pisał H. Rickert: *System der Philosophie*. Tübingen 1921, s. XII.

¹³ Taka twórcza rola jest dostrzegana również w religii. Kant pisak „Nie uczoność w Piśmie i to, co za jej pomocą można dzięki wiedzy filologicznej **wyciągnąć** z *Biblii*, a co często staje się nieudacznymi domysłami, lecz to, co wywodzi się z moralnego sposobu myślenia (zatem zgodnego z duchem bożym), co **wkładamy** w *Biblię* i nauki, które nigdy nie popadają w błąd i nigdy nie pozostają bez zbawionego wpływu, jest tym, czym powinien kierować się kaznodzieja” (I. Kant *Spór fakultetów*, wyd. cyt., s. 120).

Transcendentalne „pozostanie w świecie” nie oznaczało zatem ani rezygnacji z poszukiwań koniecznych warunków doświadczenia i prawdy, ani też dowolności ich uznania. Filozofia ta pozostaje myślą „ostatecznego ugruntowania”, „absolutnej prawdy”, gdy przyjmuje, że warunki te muszą mieć taką samą dozę konieczności (ważności), jak miało to miejsce w przypadku „tamtego świata”. One również muszą mieć charakter nieempiryczny, jako takie nie mogą być z niego wyprowadzone. Nie tylko jest to próba pozostawania w obrębie doświadczenia, lecz również konieczność odnajdywania właśnie w nim koniecznych, apriorycznych warunków, wartości, gdyż - powie Rickert- tu właśnie „osadziła się różnorodność wartości”¹⁴. Mówiąc nieco metaforycznie, można powiedzieć, że postawa taka oznacza konieczność wskazywania tego, jak w doświadczeniu, w świecie przejawiają się wartości i ważności, zaś człowiek pozostaje w kręgu absolutnych prawd.

Można teraz zapytać, jak można jeszcze mówić o różnorodności świata ważności, skoro filozofia transcendentalna tak bardzo „stawia na absolutną ważność”? Gdzie jest tu miejsce na „pluralizm” i docenienie różnorodności, skoro prawda jest aprioryczną ważnością, nie wynika z doświadczenia i to właśnie ono musi się do niej stosować? I, wreszcie, skoro prawda jest niezmienna, to czy nie jest to jednocześnie ulegnięcie pokusie totalizacji rzeczywistości i konieczność negacji różnorodności?

Problem ten znajduje łatwe rozwiązanie w transcendentalnej filozofii neokantowskiej, która absolutyzm świata ważności łączy z różnorodnością obszarów takich ważności. W programie krytyki rozumu już Kant stawiał sobie zadanie, aby rozumowi filozoficznemu nadać taki stan, na gruncie którego mogłyby być zażegnany spór perspektyw i afirmowany wieczny ład moralny i poznawczy. Na tym gruncie spierające się pozycje nie są ważne jako dogmatyczne. Raczej każda z nich powinna być rozumiana jako jedna z możliwości znaczenia świata, która ustala swe obszary ważności, ale jednocześnie i swe granice. Zadaniem filozofii staje się odkrycie tych granic. Reprezentanci neokantyzmu (Windelband, Rickert) dostrzegli, że każdy z obszarów kultury, każda ludzka działalność w jego obrębie realizowane są ze względu na absolutne wartości, ale określające tylko ten, a nie inny obszar. Poznanie teoretyczne organizowane jest ze względu na wartość prawdy, sztuka ze względu na piękno, religia ze względu na świętość. W ten sposób każdy z nich otrzymywał absolutne, ale własne „warunki możliwości”. W konsekwencji transcendentalne rozwiązanie problemu ważności nie doprowadza do totalizacji i dogmatyzmu, wskazując na konieczność różnorodności. Absolutyzm został zachowany, ale ujawniony został pluralizm obszarów ważności i odrębny charakter legitymizujących wartości. Transcenden-

¹⁴ H. Rickert: *Vom Begriff der Philosophie*. "Logos", 1910/11, s. 17.

talne pytanie o warunki możliwości poznania przedmiotów ujawniło bowiem, że filozofia może i powinna zająć się nie tym, aby odnaleźć uniwersalne podstawy ważności „wszystkiego” jako „całości”, lecz przede wszystkim tym, aby rozpatrywać w sposób niezależny od siebie poszczególne obszary naszej kulturowej działalności, szukając dla nich i im tylko przynależnych, ale zawsze absolutnych podstaw obowiązywania. Dotychczasowe uniwersalne pytanie „pod jakimi warunkami?” i uniwersalna odpowiedź „dlatego, że” pojawiają się w nowej postaci. Okazało się, że błędem dotychczasowej filozofii było nie tyle poszukiwanie absolutnych ważności i prawdy, ile poszukiwanie jednego porządku dla różnych obszarów ludzkiej działalności.

3. Hermeneutyczne poszukiwania prawdy. Zygmunt Bauman w jednej ze swoich prac podkreśla, że nasze dzieje „upstrzone są zbrodniami w imię wiary niezachwianej, prawdy jedynej i absolutnej”¹⁵. To bezsporne twierdzenie nie może jednak przysłaniać tego, że właśnie poszukiwanie jedynej i absolutnej prawdy, która miałaby ponadkulturowe znaczenie, nadawało naszej kulturze wyróżniający charakter i stanowiło o jej samoświadomości. Już Platon wskazywał, że „niczego innego nie wypada szukać człowiekowi (...) jak tego, co jest najlepsze, najdoskonalsze”¹⁶. Historia i dzieje ludzkości, mimo częstych zbrodni popełnianych w imię absolutnej prawdy, nie dowodzą wcale, że wartości (w tym i prawda) są relatywne. Dowodzą zaś tego, że człowiek zawsze poszukiwał takiej prawdy absolutnej. Problem nie polega zatem na tym, jak sprawić, aby przestał on szukać, ale na tym, jak sprawić, aby pochoinnie nie sądził, iż ją znalazł. Niestety, stanowisko perspektywizmu - o którym mówiliśmy - lękając się zbrodni popełnianych w imię rzekomo absolutnej prawdy, rezygnuje również z samej idei poszukiwań. Taki kierunek łatwo zrozumieć, ale nie można się z nim zgodzić. Łatwo zrozumieć, gdyż u podstaw tego myślenia często tkwi uzasadniona troska, wynikająca z lęku przed przekształceniem świata wielości i różnorodności w świat „wielości absolutyzmów” (co byłoby kulturową katastrofą). Lecz nie można się z nim zgodzić, gdyż perspektywizm zastępuje poszukiwanie prawdy osłabianiem tendencji absolutystycznych, a nawet podejmuje walkę z próbami lokalnego absolutyzmu.

Filozofia, która nie dopuszcza do takiej rezygnacji z poszukiwań, ale uczy też ostrożności (pokory) w uznawaniu prawd, jest właśnie hermeneutyka. Jest to taka filozofia, która zdaje sobie sprawę z niebezpieczeństwa kontynuacji, w pluralistycznym i różnorodnym świecie, idei o „posiadanej już absolutnej prawdzie” i „wszechogarniającym całościowym spojrzeniu”, ujawnia cząstkowość i różnorodność prawdy, lecz nie pozbawia człowieka nadziei i poszu-

¹⁵ Z. Bauman: *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Warszawa 2000, s. 11.

¹⁶ Platon: *Fedon*, tłum. W. Witwicki. Warszawa 1958, s. 112.

kiwać. Jeśli jakaś filozofia, to właśnie ta - stale podejmując proces rozumienia - jest w stanie nauczyć człowieka ostrożności przed pochopnymi sądami na temat absolutności, uniwersalności, niezmienności i fundamentalności¹⁷. Za sprawą hermeneutyki kultura uczy się ujawniania cząstkowości prawdy, ale nie odrzuca ważności i prawdy. Píše H.-G. Gadamer: „Należy starać się zrozumieć innego, co oznacza, że trzeba być nastawionym na to, że samemu jest się w błędzie”¹⁸.

Przypomnijmy, że za patrona hermeneutyki uznawany jest Hermes, objaśniający wolę bogów, ale i filozoficznie wskazujący na obszar, w którym wszystko jest „ruchome”, zmienne, niejasne. Podkreślić należy kilka cech greckiego Hermesa, które są szczególnie istotne dla hermeneutycznego spojrzenia na prawdę. Najważniejszą nie jest jednak funkcja, jaką przypisali mu bogowie (interpretacja), lecz - znacznie donioślejsza pod względem filozoficznym - zmienność i pewnego rodzaju figlarność. Hermes jest „bogiem w ruchu”, „bez stałości”, bogiem, który figlarnie nadaje inny charakter rzeczywistości niż przysługujący jej dotychczas. Rzeczywistość traci powagę, staje się tym samym nieokreślona. „W micie Hermesa - pisze U. Eco - znajdujemy pogwałcenie zasad tożsamości, niesprzeczności i wyłączonego środka”¹⁹. Hermes był wędrownikiem, który przychodzi i już go nie ma. W ludzkim świecie przedstawia on ruch, przekraczanie, zmianę stanu, przejście, kontakty między obcymi elementami. W tym wszystkim zawieszal logikę i osłabiał absolutne roszczenia do prawdy, pokazując, że możemy wchodzić w proces rozumienia i komunikacji ze światami, które różnią się od naszego, z ludźmi o odmiennych poglądach i postawach wobec rzeczywistości. Hermes, symbolizujący nieokreśloność doświadczenia, jego kruchość i niestałość, staje się nosicielem ważnej idei metafizycznej, filozoficznie wyrażanej modelem antyeleackim. Jest nią zmienność, ruch, różnorodność i stałe burzenie tych prawd, które prezentują się jako „już absolutne”.

Ten obszar rozważań, odkryty wraz z rolą Hermesa, ujawnia się coraz wyraźniej w filozofii współczesnej i hermeneutyce. Człowiek współczesny nie tylko przypomina sobie o zapomnianych dotychczas (lub pomijanych) doświadczeniach, lecz dostrzega również ich wartość dla doświadczenia rzeczywistości. „Ślepa religia” zaczyna widzieć, „nieme sny” zaczynają mówić, „abstrakcja sztuki” zaczyna opisywać, a przeżycie jednostki, konkretnego człowieka, otrzymuje nie mniejszą wartość niż abstrakcyjnego, powszechnego podmiotu poznania. Właśnie ten trend, będący poszerzaniem zakresu

¹⁷ Szerzej na ten temat piszę w: *Filozofia jako hermeneutyka*. Toruń 2004, s. 35 i n.

¹⁸ H.-G. Gadamer *Romantyzm, hermeneutyka, dekonstrukcja*, tłum. P. Dehnel, w: H.-G. Gadamer: *Języki rozumienia*, wybór i przekład P. Dehnel i B. Sierocka. Warszawa 2003, s. 151.

¹⁹ U. Eco: *Interpretacja i historia*, w: U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brooke-Rose: *Interpretacja i nadinterpretacja*. Kraków 1996, s. 31.

ludzkich doznań i wskazywaniem na konieczność uwzględnienia roli pozanaukowych doświadczeń w poszukiwaniu prawdy, zmienił dotychczasowe spojrzenie na cały kontekst pytania o prawdę i świat ważności. W takiej rzeczywistości wyrastają też hermeneutyczne poszukiwania prawdy, obecne szczególnie w filozofii Gadamera. Jego filozofia nie jest teraz wskazywaniem prawdy, lecz pytanie brzmi: „Czy jednak słusznie zastrzega się pojęcie prawdy tylko do poznania pojęciowego? Czy nie musimy uznać, że prawda odnosi się również do dzieła sztuki?”²⁰. Odpowiedź jest nowa i znacząca dla zmiany koncepcji prawdy: „(...) w doświadczeniu sztuki mamy do czynienia z prawdami, które w sposób zasadniczy przekraczają obszar poznania metodycznego”²¹. W takim punkcie wyjścia łatwo dostrzec, że Gadamer odchodzi od całej tradycji i próbuje uzupełniać prawdę naukowego poznania o nowe wymiary. Ale jest tu coś więcej: konieczność zachowania ostrożności w absolutyzacji dzisiejszych ważności i konieczność autokrytyki. „Hermeneutyka jest dlatego filozofią - stwierdza Gadamer - że nie pozwala się ograniczyć do sztuki wykładania (...). Kto rozumie, ten nie przyjmuje wcale jakiejś wyniosłej pozycji, lecz uznaje, że własna rzekoma prawda jest wystawiona na próbę”².

Kierunek hermeneutyki jest zatem nowy, jest wskazaniem na konieczność ponownego spojrzenia na prawdę poznania naukowego, jego charakterystykę. Skoro poza nim, w doświadczeniu sztuki (ale przecież nie tylko) również mamy do czynienia z prawdami, to granica między poznaniem a pozostałymi obszarami ludzkiego doświadczenia zostaje przekroczona, staje się mniej ostra. Hermeneutyka podważa sens dotychczasowej granicy między doświadczeniem nauki a innymi doświadczeniami, które są udziałem człowieka. Ale uczy również ostrożności w absolutyzacji i traktowaniu naszego świata jako „jedyne i uniwersalne”. Należy zapytać: skąd bierze się taka hermeneutyczna zasada ostrożności? Dlaczego świat ważności i prawdy nie może się stać światem ograniczania, totalizacji, zniewalania itp.? Odpowiedź jest tu jedna: hermeneutyka poważnie traktuje czas i historię. Od Arystotelesa historię pojmowano jako obszar tego, co zmienne, przejściowe, przygodne. I właśnie historyczność doświadczenia wskazuje, że należy zmienić dotychczasowe poglądy na temat świata ważności i prawd. Skoro bowiem świadomość ludzka jest zawsze kształtowana przez dzieje, to musi zmienić się rozumienie naszej obecności w świecie. Zamiast cofania się do jakiegoś elementarnego punktu wyjścia, filozofia musi zabiegać o odzyskanie doświadczeń człowieka i przeszłość, gdyż bez nich nasze poszukiwania są zawsze ograniczone. Prawda ujawnia się zawsze w związku z przeszłością

²⁰ H.-G. Gadamer: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej* tłum. B. Baran. Kraków 1993, s. 70.

²¹ Tamże, s. 34.

²² H.-G. Gadamer: *Klassische und philosophische Hermeneutik*, w: *Gesammelte Werke*, Bd. II, *Hermeneutik II*. Tübingen 1986, s. 116.

i tradycją. „Słuchać tradycji i stać w tradycji - mówił Gadamer w roku 1953 - to właśnie jest otwarta droga prawdy (...)”²³.

Łatwo dostrzec, że w ten sposób postulat hermeneutyki staje się odzyskanie tradycji i wskazanie innego kierunku spojrzenia na doświadczenie niż jako transcendentálny akt spostrzeżeniowy. Dziejowość doświadczenia jest zaprzeczeniem możliwości oglądu przedmiotu bez zapośredniczenia. Więcej nawet: próby idące w tym kierunku wydają się teraz pomyłką, błędem. Żadne doświadczenie nie jest czyste, nie jest bez uprzedzeń. Nasze doświadczenie świata jest procesem i zdarzeniem, nie zaś czymś określonym „na zawsze”, mającym czyste dane, które należy tylko ujawnić. W ten sposób nie może ono utracić charakteru niepowtarzalnego, prywatnego, osobistego.

3. Hermeneutyka, transcendentalizm i doświadczenie. Myśl transcendentálna przyznaje aprioryczne pierwszeństwo światu ważności i prawd przed doświadczeniem: prawda nie ma w niej kulturowego charakteru. Jeśli jest coś prawdą, to dowiadujemy się o tym „w doświadczeniu”, ale bez zwrotnego oddziaływania określonego doświadczenia na prawdę. To znaczy, że prawdy określają świat, lecz same nie są przez świat określane, znaczenia nie wiążą się z przeżyciami i empirycznie pojmowaną psychiką. Mieć „ważność” oznacza w tym myśleniu: być uznawanym ze względu na coś innego niż normy wytwarzane w trakcie rozwoju kultury. Filozofia transcendentálna zdecydowanie wskazuje, że prawdy, powinności, dobra i zła nie można wyprowadzać z doświadczenia, kultury, z tego zatem, co ludzie i kultury „chcą” uznawać za prawdę, dobro i zło. Można powiedzieć, że unika ona niebezpieczeństwa poszukiwania prawdy w uwarunkowaniach historycznych, antropologicznych czy też psychicznych. Z jednej strony, dokonuje wyraźnego oddzielenia norm i wartości od podłoża empirycznego, wskazując, że powinności nie mogą być wyprowadzane w odwołaniu do tego, co ludzkość uznaje za słuszne i prawdziwe. Z drugiej zaś, wskazuje na transcendentálne warunki prawdy i nie zezwala na sprowadzenie jej bogactwa do jakiejś całości i jedności. I ten motyw wymaga podkreślenia. Chociaż mamy do czynienia z absolutnością, niezmiennością prawdy, to mamy jednak zawsze do czynienia ze zmiennością, różnorodnością świadomości prawdy. Chociaż mamy do czynienia z absolutną ważnością, to jednak nigdy nie jest to jeden świat, lecz różne obszary obecności ważności. Wskazując transcendentálny charakter ważności, filozofia ta stwarzała aprioryczną możliwość uzasadnienia kultury i działań w jej obszarze. Działania te (poznanie, religia, sztuka) otrzymywały swój sens ze względu na „odniesienie do wartości”. Oznacza to, że chociaż ujawniały się one zawsze w rzeczywistości podlegającej procesom historycznym, to jednak same wartości miały zawsze charakter

²³ H.-G. Gadamer: *Wahrheit in den Geisteswissenschaften*, w: tenże: *Gesammelte Werke*, T. II. Tübingen 1986, s. 40.

transhistoryczny i nie poddawały się relatywizmowi. Ale oznacza to coś więcej: różnorodność świata, kultur, odbioru rzeczywistości, możliwości doświadczania świata nie kłóciła się tu z absolutyzmem. Zawsze bowiem w takich pluralistycznych obecnościach świata przejawiał się aprioryczny obszar „przed doświadczeniem”, który nie podlegał historii, samemu doświadczeniu i relatywizmowi.

Inaczej jest z hermeneutyką: nie ucieka ona przed doświadczeniem, i nie może stąd przyznać pierwszeństwa jakiemuś „obszarowi przed doświadczeniem”. Wskazuje ona jednak, że chociaż żadne z naszych obecnych, ale i przeszłych doświadczeń nie może być uznane za jakąś „sytuację *a priori*”, w której prawda ukazywałaby się w „całości”, to jednak żadne z tych doświadczeń nie może być pominięte i przekreślone, jako „czas mamy”. Podejmując stale próby rozumienia, hermeneutyka uczy nas, abyśmy ciągle byli przygotowani na to, aby móc przemodelować nasze doświadczenia. Prawda jest tu zawsze częścią świata aktualnego, ale jednocześnie świat ten przekraczającą: jest możliwa w tej mierze, w jakiej dopuszczają ją wcześniejsze prawdy, ale również w tej mierze, w jakiej otwiera rzeczywistość ku nowym światom.

Jest jeszcze jeden motyw, który wymaga podkreślenia przy transcendentnym i hermeneutycznym spojrzeniu na prawdę. Dla filozofii transcendentnej prawda związana jest z poznaniem i stąd pytanie o prawdę zostaje utopetycznione. Dla hermeneutyki prawda nie redukuje się do poznawczego uchwycenia, jest prawdą życia. Kryzys nauki w wieku XX, historyzm przełomu wieków, dialogiczny charakter doświadczenia określają takie myślenie, w którym prawda nie Jest”, lecz „dzieje się”. Poszukując możliwości legitymizacji doświadczenia, hermeneutyka nie może pominąć tego, że świat doświadczenia jest zawsze już światem zinterpretowanym i musi być światem otwartym ku nowym możliwościom. Doświadczenie nierozzerwalnie splata się z interpretacją, zaś ta z kolei musi być otwarta, tak jak samo doświadczenie. Możliwość błędu jest konieczną składową każdego przekonania o rzeczywistości i właśnie ta możliwość błędu pozostawia zawsze otwarte pole doświadczania świata. Oznacza to jednak, że teoria doświadczenia i jego prawdy musi zrezygnować z kategorii „odkrytej absolutności”, uniwersalnych warunków organizujących doświadczenie, pozostaje to bowiem w sprzeczności tak samo z otwartością, jak też z interpretacją i ciągłym odczytywaniem na nowo. Hermeneutyka nie może już „obwieszczać prawd”, „wskazywać świata ważności” w postaci kategorii uniwersalnych i totalizujących doświadczenie, ale staje się filozofią żywą, odkrywającą owe warunki zawsze na nowo, w zmieniającym się doświadczeniu. Jako taka nie oferuje gotowych prawd, lecz nakłania każdego człowieka do podejmowania wysiłku poszukiwań, które są zawsze „w drodze”. Stawia człowieka przed wybo-

rem obrazu świata. To bowiem, jak interpretuje się świat, jak próbuje się go zrozumieć, oznacza, że taki właśnie świat został wybrany. I w tym wybranym świecie (przez nas, tutaj, teraz) ujawniają się dopiero warunki możliwości, prawdy, to zatem, co legitymizuje doświadczenie. „Nasz pluralistyczny świat, w którym żyjemy - pisze Gadamer - jest jak wieża Babel. Lecz świat ten zawiera też w sobie pewne zadanie. Nie polega ono na racjonalnym planowaniu i rozplanowaniu, lecz na spostrzeżeniu wolnych przestrzeni ludzkiego współbycia, także w odniesieniu do obcych”²⁴.

Poszukując warunków legitymizacji doświadczenia, hermeneutyka musi uznać, że dla człowieka nie ma świata, lecz zawsze są tylko nasze drogi w świecie, tzn. sposoby zjawiania się świata. Tylko w ten sposób może zachować wymóg otwartości doświadczenia, tylko w ten sposób pozostawia się możliwość dalszych doświadczeń. Filozofia transcendentalsa również o tym zawsze wiedziała. Wszak przewrót kopernikański Kanta polegał na tym, że świat zaczął przemawiać językiem podmiotu. Lecz przemawiał językiem uniwersalnym, w postaci jednego zbioru zasad apriorycznych, u- tożsamianych z kategoriami rozumu, które organizowały doświadczenie. Rozumienie, w którym pozostawia się zawsze szansę na doświadczenie nowe, inne, staje się podstawową kategorią, która określa doświadczenie, ale nie ogranicza, nie zamyka. Jednocześnie jednak podkreślić należy, iż sama hermeneutyka nie jest tylko teorią dziejowości prawdy, staje się ona - co często podkreśla G. Vattimo - prawdą dziejową²⁵. Hermeneutyka to raczej rozważne uznanie ograniczoności wszelkich ludzkich roszczeń co do prawdy absolutnej i absolutnych roszczeń co do ważności. Lecz nie jest to przekreślenie takiej prawdy i takich ważności. Gadamer stwierdza: „Hermeneutyczne doświadczenie nie jest już tego rodzaju, że coś jest z zewnątrz i domaga się wpuszczenia do środka: to raczej my jesteśmy przez coś ujmowani i właśnie przez to, co nas ujmuje, jesteśmy otwierani na nowość, inność, prawdę”²⁶. Hermeneutyka pełni w tym względzie funkcję emancypacyjną, wyzwalając te doświadczenia, które dotychczas były przemilczane albo też wykluczane z zakresu nakreślonego przez projekt naukowo-technologiczny. Funkcja emancypacyjna idzie w parze z postawą otwartości, której domaga się hermeneutyka. Wymaga ona uznania ciągłej gotowości na nowe doświadczenia, pozostawiając możliwość poszerzania horyzontu, a razem z tym uznania, że „prawda może być czymś jeszcze”; jest protestem wobec

²⁴ H.-G. Gadamer: *Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt*, w: *Sprache. Studium General Ruprechts Karls Universität. Sommersemester 1990*. Heidelberg 1991, s. 174.

²⁵ Por. G. Vattimo: *Jenseits der Interpretation. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie*. Frankfurt a. Main 1997, s. 20 i n.

²⁶ H.-G. Gadamer: *Die Universalität des hermeneutischen Problems*. 'Philosophisches Jahrbuch', 1965/1966, Jahrgang 73, s. 220.

oświeceniowej idei homogenizacji doświadczenia, nadawaniu jemu jednorodnego, a tym samym jakiegoś uniwersalnego charakteru.

W ten sposób hermeneutyka zmienia sam system myślenia. Myślenie systemowo-teoretyczne, w którym różnorodność i złożoność ulegała ogólnikowości i ograniczeniu, zastępuje tłumaczeniem i odczytywaniem znaczeń. Nie chodzi w nim teraz o to, aby wskazywać absolutną prawdę i dowodzić, iż ludzie byliby bardziej szczęśliwi, gdyby wszyscy żyli i działali według tej prawdy. Chodzi teraz o to, aby stworzyć otwarty pogląd na świat, otwartą wizję świata, w której byłoby miejsce zawsze na coś innego i nowego, z czego dzisiaj jeszcze nie zdajemy sobie sprawy, a co może być rzeczywistością jutra. W tej hermeneutycznej „strategii oczekiwania” mamy do czynienia z nowym sposobem obecności nas samych, kultur, świata i Transcendencji. Nowe jest teraz również zadanie człowieka. Hermeneutyka dostrzeża, że dzieje ludzkie są procesem rozwoju świadomości, zaś zatrzymywanie się i uznawanie jednego z etapów tego procesu za absolutny jest niezasadne. Nie chodzi wszak o to, aby świat opanowywać ideowo, lecz o to, aby go słuchać i starać się rozumieć. „Wieczność”, którą chcieliśmy opanować, staje się „wiecznością”, którą możemy usłyszeć i której możemy doświadczyć. W tym wszystkim jest zawarte również ważne przesłanie aksjologiczne. Zmierzając do uwolnienia człowieka od złudzeń i niejasności, hermeneutyka również jest swoistym apelem do człowieka, aby podjął on trud wewnętrznego odrodzenia i poszukiwań. Nie można bowiem podejmować zadań „nasłuchiwania” i „rozumienia” świata bez odrodzenia i przemiany siebie samego.

Zakończenie. Zamknięty system norm i wartości niekiedy był przyczyną kulturowych tragedii. Lecz współczesna ucieczka kultury od nietolerancji, fanatyzmu, dogmatyzmu ma często u swych podstaw utratę wartości, w tym i prawdy. Paradoksalnie możemy powiedzieć, iż kulturą tolerancji, wolności może być też taka kultura, która jest „kulturą budowaną na metafizycznej Nicości”. Nie może być przecież mowy o nietolerancji, jeśli samemu utraciło się wartości, nie może być mowy o fanatyzmie, jeśli w życiu nie kieruje się żadnymi ideami, nie może być mowy o zniewoleniu, jeśli jest już „wszystko jedno”. Wydaje się, iż zwaśniony świat potrzebuje Nicości, jako ratunku przed nietolerancją, fanatyzmem, dogmatyzmem. Lecz osobliwa to walka ze złem przez zatrącenie prawdy, wartości, siebie samego.

Hermeneutyka pojawiła się w rzeczywistości rozbicia absolutnych twierdzeń tradycji i absolutnych twierdzeń tych, którzy żyją w terażniejszości. Jako taka jest wyrazem utraty wieczności w terażniejszości, i razem z tym odpowiedzią na zanik idei i ideałów. „Hermeneutyka jest repliką na ludzką

skończoność”²⁷. Lecz za jej sprawą dokonuje się w naszym świecie również rewolucji na miarę nowożytnego odkrycia podmiotu. Razem z nią ujawnia się bowiem wolność i otwartość w tym świecie, o którym sądziliśmy, iż jest zamknięty, skończony, „spełniony”. Tym światem jest nasza przeszłość, która nie istnieje ontologicznie, lecz tylko jako nasze rozumienie. Hermeneutyka otwiera ten świat przeszłości, pokazując w ten sposób, iż nie tylko przyszłość jest otwarta ku nowym, nieznanym możliwościom. To samo dzieje się z przeszłością, która przez każde pokolenie, przez każdego z nas musi być odkrywana na nowo i nigdy nie jest zniewalającym ciężarem. W swym zadaniu poszukiwania rozumienia i prawdy hermeneutyka staje się niezbędna do życia, pomagając odnaleźć się człowiekowi w sytuacjach przygodnych, konkretnych, codziennych. Buduje świat na nowo. Jest ona filozofią sposobów bycia człowieka w zmiennym, płynnym, wieloaspektowym i historycznym świecie. Uczy ona, iż rysem charakterystycznym każdej filozofii jest ograniczenie człowieka przez ducha jego czasów i że nie ma on możliwości wyzwolenia się z tej ograniczoności.

Cechą charakterystyczną filozofii hermeneutycznej nie jest już zatem „strategia panowania” nad światem przez jedną „absolutną prawdę”, lecz „strategia nasłuchiwanie” i pozwolenie, aby świat przemawiał do człowieka swoim istnieniem. Hermeneutyka jest często demistyfikacją i restauracją sensów. Wskazuje tym samym na inną postawę człowieka wobec natury: poddaje krytyce pozycję właściciela i pana natury, podkreślając postawę słuchania. Efektem tego jest otwieranie świata i wskazywanie wielu systemów orientacji. Świat, byt przemawiający do człowieka, staje się przezroczyste i mówią językiem symboli, znaków, koniecznych do rozszyfrowania i interpretacji. To sam świat opowiada nam swoje dzieje, nam, którzy mamy zawsze ludzką zdolność słuchania i rozumienia, a nie boską stwierdzania i oznajmiania.

Rola hermeneutyki rośnie szczególnie w okresach pluralizmu, różnorodności poglądów i postaw wobec świata. Uczy ona takiego sposobu bycia, w którym rozpoczyna się od odróżnienia sensu (prawd) innego niż nasz, dostrzeganego przez drugiego człowieka, i po takim odróżnieniu namawia do rozumienia i stapiania się horyzontów. Hermeneutyka, podejmując zadanie rozumienia i namawiając do podjęcia takich zadań, pokazuje też, iż nie ma czegoś takiego, co dałoby się wyczerpać w tym tylko znaczeniu, które się właśnie komuś narzuca. Świat, kultura, drugi człowiek, my sami jesteśmy zawsze jeszcze „czymś więcej”. Idea otwartego doświadczenia zmienia w sposób zasadniczy obecność człowieka w świecie i kulturze. Zmienia się coś, co możemy nazwać przestrzenią doświadczenia i naszą w niej obecnością, czy

²⁷ O. Marquard: *Pytanie o pytanie, na które odpowiedzią jest hermeneutyka*, w: *lidem: Rozstanie z filozofią pierwszych zasad. Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1994, s. 123.

też przestrzenią prawdy. Rzeczywistość odsłania się teraz przez aktywne tworzenie, w którym uczestniczymy. Dla człowieka oznacza to, że jego racje, motywacje mogą być przypadkowe, że są one wynikiem historycznego procesu. Gdyby jednostka żyła w innym czasie, innym miejscu, innym doświadczeniu (wszak doświadczenie jest zmienne), to jej przekonania mogłyby być odmienne niż te określające jej byt dzisiaj, tutaj, teraz. Oznacza to jednak, że nie ma uniwersalnej legitymizacji, gdy czas wkracza w obszar doświadczenia. Poszukując warunków możliwości doświadczenia bez granic, prawdy absolutnej, na którą „można wskazać”, stajemy przed porażką: świat jest bowiem w swej istocie czymś niepełnym, zaś prawda to zawsze tylko „fragment” ujawniony w temporalnym biegu dziejów. Nie możemy uwiarygodnić całości doświadczenia, gdyż zawsze jest ono otwarte ku nowym możliwościom. Otwierając doświadczenie, czy lepiej: pozostawiając szanse na nowe wymiary doświadczenia, hermeneutyka nie niszczy postawy obiektywizmu i bezstronności, nie niszczy nadziei. Myślenie hermeneutyczne pokonuje tym samym skłonność do myślenia unifikującego, w którym byłaby odrzucona wszelka odmiennność.

Biorąc to wszystko pod uwagę, należy powtórzyć jeszcze raz: hermeneutyka nie jest ani nihilizmem, ani postmodernizmem i jako taka nie zamyka drogi przed podjęciem pytania o prawdę. Wprowadza jednak ideę prawdy jako wydarzenia, nie eliminując wcale absolutyzmu prawdy. I prawda wydarzenia staje się podstawową ideą prawdy w sytuacji otwartego doświadczenia. Jest to prawda ujawniana w danym właśnie doświadczeniu. Tak samo transcendentalizm, jak i filozoficzna hermeneutyka podejmują ten sam problem warunków możliwości doświadczenia. Radykalizując transcendentalny problem doświadczenia, hermeneutyka stwarza jednak nową odpowiedź (i domaga się jej), jakościowo odmienną niż ta, z którą mieliśmy do czynienia w przeszłości. Wybór między nimi dotyczy bowiem samego doświadczenia, a co za tym idzie, charakteru warunków możliwości (prawdy). Hermeneutyka chce podjąć ten problem jako filozofia współczesna, wyrastająca na kryzysie nauki, poznania, w konfrontacji z historyzmem i w nowym spojrzeniu na prawdę²⁸. Ta sytuacja określa możliwości realizacji stawianych przez nią zadań. Chce ona i może poszukiwać legitymizacji doświadczenia zawsze przy uświadomieniu jego otwartości i założeniu, że jedynie w akcie rozumienia (a nie poznania) ujawnia się ono i unika niebezpieczeństwa ograniczenia. Tylko rozumiejąc, mamy świat, tylko w rozumieniu pozostajemy otwarci i tylko rozumiejąc, odsłaniamy prawdę. Prawda staje się doświadczeniem człowieka i jest wydarzeniem dziejowym, które właśnie człowiek jest w stanie odkryć, gdyż wydarza się on tak samo, jak prawda. Jest też programem

²⁸ Gadamer pyta: „Czym jest prawda, jeśli jest ona zależna od czasowo-historycznego ruchu naszego *Dasein*” (H.-G. Gadamer: *Kleine Schriften*. Tübingen 1967, s. 17).

dalszej pracy, nieskończoną wizją drogi, która wiedzie ku głębszym wymiarom rzeczywistości. Dlatego hermeneutyczne poszukiwania odwracają uwagę filozofów od oznajmiania rzeczy pierwszych, fundamentów, zasad, a zwracają je ku ciągłym poszukiwaniom i nasłuchiwaniami. Hermeneutyka korzysta z uwolnienia przygodności, ale jednocześnie nie naucza nihilistycznej destrukcji, pokazuje, że prawda musi być owocem wolności i otwartości.

Zusammenfassung

Der Geltungsgedanke als die Frage danach, was unsere Erkenntnisse und Handlungen, unsere Kunst und Religion wert sind, ist in vielen Variationen stets ein Grundthema der Philosophie gewesen. Aber erst durch die philosophische Leistung Kants ist der Geltungsgedanke als solcher leitend für die philosophische Problemstellung geworden. Das Problem der Geltungsgliederung ergibt sich unmittelbar aus dem Problem der Geltung. Der Transzendentalismus stellt sich als eine Philosophie dar, die auf das Problem der Erfahrung und das ihrer Legitimisierung eingeht. Hermeneutik befestigte die Philosophie in Richtung der Negation von Strukturen des reinen Bewusstseins.

MAŁGORZATA CZARNOCKA
IFiS PAN

O LUDZKIEJ NATURZE I DUCHOWOŚCI Uwagi o koncepcji człowieka Profesora Andrzeja Grzegorzcyka¹

Profesor Andrzej Grzegorzcyk, wybitny logik matematyczny o światowej renomie, przeniósł jakiś czas temu swoje główne zainteresowania w obszar najszerzej rozumianej antropologii filozoficznej², w rozważania nad ludzką naturą i kondycją współczesnego człowieka. Książka *Psychiczna osobliwość człowieka* należy do tej właśnie dziedziny eksploracji Profesora, eksploracji, odnoszącej wrażenie, dosyć osobistych, zaangażowanych, pochłaniających Autora nie tylko intelektualnie, ale też emocjonalnie. Autor postrzegany przez pryzmat *Psychicznej osobliwości człowieka* w żadnym razie nie jest abstrakcyjnie myślącym logikiem, poruszającym się w świecie matematycznych symboli i konstrukcji, a jest myślicielem dotykającym różnorodnych poziomów spraw ludzkich, pragnącym odsłonić charakter ludzkiej kondycji i dać przepisy na jej naprawę.

Jest truizmem, jednak wartym odnotowania, że zamierzenia Autora i temat, jaki zgłasza, są dla filozofii fundamentalne. Zamierzenia te to przedstawienie wizji człowieka i jego specyficzności w świecie, przede wszystkim w szczególnym obszarze przyrody, a mianowicie w przyrodzie zwanej ożywioną. Problem ten jest podejmowany w filozofii od starożytności. Już w starożytności zmagano się, jak dobrze wiadomo, z zagadnieniem przynależności człowieka do świata zwierząt, a jednocześnie z kwestią odczuwanej głęboko odmienności człowieka od zwierzęcia. Rozstrzygając ten dylemat, w filozofii najczęściej, począwszy od Arystotelesa, definiowano człowieka jako zwierzę, lecz szczególne, o właściwościach specyficznych, niespotykanych w świecie pozaludzkim. Treści książki *Psychiczna osobliwość człowieka* mieszczą się w dużym stopniu w tym bodajże najbardziej tradycyjnym nurcie definiowania człowieka. Lecz zarazem różnią się od tradycji tym, iż wybija się w niej warstwa normatywna, a momentami moralizatorska.

Autor podejmuje kwestię ludzkiej natury lub, słabiej, specyficznych ludzkich właściwości, prawie całkowicie abstrahując od wielowiekowej historii filozoficznych dociekań i sporów w tej kwestii. Brak ufundowania w historii filozofii, w dziejach jej antropologicznych doktryn nie jest manka-

¹ Uwagi odnotowane w tytule odnoszą się do koncepcji zawartej w książce: Andrzej Grzegorzcyk: *Psychiczna osobliwość człowieka*. Warszawa 2003.

² Przez antropologię filozoficzną rozumiem wszelki filozoficzny namysł nad człowiekiem, prowadzony od starożytności, a nie tylko badania realizowane w obszarze wytyczonym przez Helmuta Plessnera, Arnolda Gehlena i MaXa Schelera.

mentem i nie stanowi zarzutu. W tej kwestii, jak zresztą i w innych filozoficznych, obciążenie dziejami doktryn historycznych staje się balastem często ukierunkowującym myślenie, nadającym mu swoiste piętno zaprzeczonych doktryn, zmuszając do analiz krytycznych, do pogrążania się w pracach interpretatorskich i reinterpretatorskich, do zajmowania stanowisk wobec myśli niekiedy dawno już minionych. W tak zarysowanej perspektywie badawczej, wśród meandrów rozważań nad poglądami innych ginie często własna myśl. Gubi się przynajmniej jej świeżość i oryginalność, pętana nieustannymi odwołaniami do przeszłości.

Profesor Grzegorzczuk świadomie pomija dialog z dziedzictwem filozoficznym w zakresie podejmowanej problematyki. Co więcej, deklaruje niefilozoficzny fundament i charakter swoich rozważań. Píše mianowicie, że książka jest podsumowaniem tego, czego nauczył się na seminarium *Osobliwości gatunkowej człowieka*. Jak można wnosić z tytułu seminarium, z zainteresowań prowadzącego seminarium i z treści zamieszczonych w książce, materiał należy do dziedziny antropologii fizycznej (biologicznej), a nie filozoficznej.

Następnie jednak Profesor Grzegorzczuk deklaruje, że wykracza poza tematykę seminarium, oferując swe własne przemyślenia, inspirowane treściami prezentowanymi na seminarium. Wydaje się, że wykracza znacznie, włączając w podstawy swych dociekań różnorodne sfery wiedzy (i to nie tylko wiedzy naukowej), a także wiedzy potocznej o człowieku. Relacjonuje także swe własne stanowiska, czasem wyraźnie subiektywne, w różnych kwestiach, na przykład pisząc o genezie handlu czy też o ludzkiej seksualności.

Deklarowane wyjściowe źródło charakterystyki człowieka - przejmowany bez analizy i bez filozoficznej transformacji materiał z zakresu antropologii fizycznej - sugeruje, że Autor uzyska obraz człowieka jako istoty biologicznej. Jednak oczekiwanie twardej wizji scjentystycznej jest złudne. Na s. 58 *Psychicznej osobliwości człowieka* pojawia się pojęcie wartości duchowych. I to pojęcie - bardzo swoiste, oryginalne, w niewielkim stopniu związane z sensami terminu „duchowy” w filozofii - odgrywa zasadniczą rolę w prezentowanym obrazie specyficzności człowieka.

Według Autora, człowiek nie jest istotą, która wedle standardów biologicznych chce trwać biologicznie i wszystko, co czyni, jest podporządkowane temu pragnieniu. Człowiek jest także istotą duchową. Duchowość tym się według Profesora Grzegorzczuka charakteryzuje, że jest jakoś totalnie bezinteresowna i wychodzi poza sferę własności koniecznych do przetrwania. Duchowość jest, według Autora, istotą człowieczeństwa, *differentia specifica* człowieka. Przy końcu swojej książki, na s. 145, pisze on: „Zbiorowe realizowanie wartości duchowych jest może największą swoistością życia gatunku ludzkiego (...).”

Pojęcie duchowości nie ma wiele wspólnego z równobrzmiącymi pojęciami wypracowanymi w filozofii. Duchowość, według Autora, nie jest identyczna z kulturową naturą człowieka, gdyż niektóre własności kulturowe mają naturę witalną albo mogą być stosowane do celów witalnych. Twierdzą tak, mimo iż Autor zdaje się skłaniać do poglądu przeciwnego, chociaż niekonsekwentnie. Píše bowiem na przykład, że konsumpcjonizm (który należy do zjawisk kulturowych, kreując określony styl życia lub będąc nim) jest degradacją duchowości.

Duchowość, według Profesora Grzegorzczyka, nie jest także taka, jak definiuje ją Max Scheler. Kryteriami ducha według antropologicznej koncepcji Schelera są: otwarcie na świat, czyli przełamywanie bariery więzi ze środowiskiem, rzeczowość, a zatem uwalnianie stanów rzeczy z ich odniesienia do kontekstu, samowiedza i osobowość, czyli możliwość ponoszenia odpowiedzialności. Scheler pisze tak oto: „Skupienie, możność ponoszenia odpowiedzialności i zdolność podmiotowa (...) tworzą jedną jedyną nierozzerwalną strukturę, która jako taka przysługuje tylko człowiekowi”³.

Nie ma podobieństw z Hegłowską koncepcją ducha obiektywnego i absolutnego. Niezależnie od znaczenia, jakie filozofia nadaje terminowi „duch”, i czy konotacja jest antropologiczna, czy metafizyczna, wydawało mi się niewątpliwe, że jest to pojęcie swoiście filozoficzne, autonomiczne, przeciwstawione terminom naukowym (jeśli ponadto, co uczyniono już na początku ery nowożytnej, odseparować filozofię od religii).

Tymczasem Autor, określając duchowość, odsyła do Abrahama H. Masłowa koncepcji samoaktualizacji, pisząc na s. 58: „Wszystkie cechy, które Masłow przypisuje samoaktualizacji można prawie dosłownie odnieść do tego, co tu zostało nazwane motywacją lub wrażliwością duchową”. Ta deklaracja zdumiewa. Po pierwsze dlatego, że skoro duchowość jest tym samym, czym jest samoaktualizacja, i tym samym, czym jest dobrze pojmowana motywacja, to po co nazywać ją inaczej, trudniej, mniej jasno, po co wprowadzać do rozważań nowe pojęcie, a z nim pozorną tajemniczość i ezoteryczność? Po drugie, zastanawia fakt następujący: według Autora, duchowość ma naturę psychiczną, której nie ma w głównych jej rozumieniach filozoficznych. Należało by to może wyjaśnić. Jednak nie jestem do końca przekonana, czy można duchowość w jej rozumieniu nadanym przez Profesora Grzegorzczyka zaliczyć do zjawisk czysto psychicznych. Jest ona raczej propagowanym stylem życia. W podłożu owego stylu życia należy poszukiwać określonych wartości; o nich, i zatem o ostatecznym fundowaniu swoich przekonań Profesor Grzegorzczyk nie pisze prawie nic, chociaż przy wglądzie nieco tylko uważniejszym nietrudno je ujawnić. Łatwo, jak mi się wydaje,

³ M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987.

dostrzec, że są to wartości moralne obciążone wartościami estetycznymi, że, w niejakiem przerysowaniu, są wartościami estety.

Nie wnikając w koncepcję Masłowa i abstrahując od zarzutu o dysonans wobec filozoficznej tradycji, z tekstu książki można wyraźnie odczytać sens pojęcia duchowości zadany przez Profesora Grzegorzczyka. Wydaje się, że Profesor wywodzi pojęcie duchowości przede wszystkim ze szczególnego sensu relewantnego pojęcia potocznego, z tego, co określa się mianem kultury duchowej, kultury wyższej, kultury wyższego rzędu, z tego, co wiąże się ze starym przeświadczeniem dawnych społecznych sfer wyższych, które upatrywały rzeczywistych ludzkich wartości w oderwaniu się od przyziemnej, nędznej ich zdaniem walki o byt, o chleb, o środki do biologicznego trwania. Sfery te nie zniżały się do przyziemności, bo środki do życia zapewniała im ich władza ekonomiczna i społeczna. Upatrywały prawdziwego człowieczeństwa w sublimowaniu pewnych zjawisk kulturowych, obrzędowych, zwyczajów, w kultywowaniu kulturowych tradycji (na przykład norm tak zwanego dobrego wychowania przy stole i w towarzystwie), w zaznajamianiu się z dziełami sztuki, w estetyzowaniu swojego ziemskiego trwania, w filantropii, która pozwalała im trwać w dobrym samopoczuciu, że czynią coś dla klas społecznych niższych, upośledzonych. (Obecnie filantropię zdaje się znacząco uzupełniać wolontariat, szczególnie w jego wersji amerykańskiej⁴).

Przyjemnie i wygodnie jest prowadzić życie ordynowane przez Profesora - estetyczne i kulturalne w określonym sensie terminu „kultura” - jeśli jakieś inne istoty wytwarzają w znoju, w walce, wbrew własnej woli, zniewalane, zmuszane okolicznościami środki do biologicznego trwania, do zaspokajania przyjemności tych wysublimowanych ludzi, którzy mają czas i możliwości, w tym materialne, aby ładnie wyglądać, kontemplować swoją seksualność, zastanawiać się nad sensem życia. I też, na przykład, dbać o to, aby jeść w odpowiednio estetycznej oprawie. W pewnych kręgach intelektualnych, obecnie niemodnych, nazywało się taką egzystencję próżniaczą, a klasę ludzi, którzy ją wiedli, wyzyskiwaczami. Problem bowiem polega na tym, że nie wszyscy mogą wieść egzystencję ordynowaną przez Profesora, że część ludzi musi wieść życie skrajnie odmienne, nędzne, znojne, aby bogata Europa i, może przede wszystkim, jeszcze bogatsze, a z pewnością bardziej arogantkie Stany Zjednoczone Ameryki, uznawane przez Profesora prawie za ideał

⁴ Wolontariat przynosi korzyści niosącym pomoc, wypełniając im pustkę w życiu, odsuwając samotność i jałowość egzystencji. Jednocześnie wzmacnia on *ego*, podnosząc mniemanie wolontariusza o sobie samym. Wolontariat oferuje lub wzmacnia więzi społeczne i poczucie bycia przydatnym. Wolontariat można traktować jako kaprys możliwy do przerwania dowolnie na życzenie wolontariusza. Nie ma w wolontariacie przymusu, obowiązku trwania przy potrzebujących, nie ma trwałych zobowiązań, nie ma niesienia pomocy ponad siły, kosztem jakichkolwiek własnych wyrzeczeń. Te cechy zabarwiają wolontariat pejoratywnie.

zbiorowego człowieczeństwa, mogły realizować wartości duchowe propagowane w książce. Udając przy tym, że współczują, że współodczuwają z biednymi, że solidaryzują się z nimi itd., że im pomagają, organizując bale i inne imprezy dobroczynne, wysyłając nadwyżki żywności i narzucając, często różnie przejawianą siłą, własne style życia jako „jedynie słuszne”.

Wylania się pytanie podstawowe: czy człowiek, który nie reprezentuje pozytywnych wartości duchowych, wymienionych przez Profesora Grzegorzczaka, między innymi nie kontempluje świata poznawczo, nie odczuwa sensowności własnego życia (bo na przykład się nad tym w ogóle nie zastanawia, nie jest w stanie, nie ma środków intelektualnych, gdyż go nie wykształcono), nie nadaje wewnętrznej harmonii własnym działaniom, jest wewnętrznie rozdarty, ponieważ targa nim ból istnienia i świadomość nędzy ludzkiej kondycji, nie ma godności własnej, nie zapewnia estetycznej oprawy spożywanym posiłkom, bo często w ogóle nie je posiłków lub wyciąga je ze śmietników, człowiek, który walczy o to, aby przetrwać, jest permanentnie nieżyczliwy, bo zbyt jest sterany egzystencją, rozgorączkowany, zbolący, aby miał siły na okazywanie życzliwości, empatii ... itd. - nie jest w ogóle człowiekiem, czy może jest człowiekiem tylko fragmentarycznie? Koncepcja Profesora Grzegorzczaka prowadzi do konkluzji, że tylko niektórzy ludzie są ludźmi faktycznie. A pozostali, nie spełniający rygorów duchowości wprowadzonych przez Autora, kim/czym (czy też może jedynie - czym) są? Co z nimi zrobić? Gdzie ich umieścić we wspólnym, wyposażonym w duchowość wyższą ludzkim świecie? Jak ich zaklasyfikować, skoro nie spełniają zaordynowanych normatywnie kryteriów człowieczeństwa?

Tok wnioskowania, który naszkicowałam, prowadzi do wniosku, że definicja człowieka, rzecz, o którą według deklaracji chodziło w książce, nie jest trafna, jeśli traktować ją opisowo. Jeśli oczywiście przyjąć, że wszystkie ludzkie istoty (identyfikując je wstępnie na przykład biologicznie - morfologicznie lub przez pulę posiadanych genów), bez względu na to, jak są zbrukane, złe, obojętne, nieestetyczne, nieharmonijne psychicznie, jak dalece nie respektują i nie realizują wartości duchowych zadanych przez Profesora Grzegorzczaka, są mimo wszystko ludźmi.

Koncepcja człowieczeństwa Profesora Grzegorzczaka nie jest opisowa. I nie taki był jej zamysł. Odwołuje się ona - wprawdzie nie *expressis verbis*, ale wystarczająco czytelnie - do pewnych stylów życia społeczności dosyć elitarnych i na ich podstawie daje przepisy, jak powinna wyglądać ludzka egzystencja. Nie ma ona wiele wspólnego z człowieczeństwem obecnej epoki, jeśli ma ono obejmować całą obecnie egzystującą ludzkość. Normy nie muszą i nie powinny być realistyczne, zgodne ze stanem faktycznym. I może nie powinno się ich oceniać. Żal tylko, że Profesor nie bierze pod uwagę chociażby tego, co pisali o człowieku dwudziestowieczni myśliciele,

na przykład egzystencjaliści, frankfurtczycy, że ignoruje to, jak ludzką kondycję przedstawiali wielcy pisarze, między innymi tacy, jak: Dostojewski, Tolstoj, Zola, Balzac, Conrad; że, po prostu, abstrahując od pewnych przemyśleń filozoficznych i literackich, nie sięga do granic człowieczeństwa, nie bierze pod uwagę meandrów dziejów ludzkości, nie wspomina o wielkich ludzkich problemach, które, według niektórych, stanowią ośnowę człowieczeństwa. Ludzka natura, ludzka egzystencja i ludzkie właściwości w warstwie normatywnej objawiłyby się wtedy jako nieporównywalnie bardziej złożone i wieloznaczne, niż przedstawia się to w książce *Psychiczna osobliwość człowieka*.

Normy prezentowane w książce są konstruowane przez osobę, która nie dostrzega nędzy, upokorzenia rodzaju ludzkiego, niesprawiedliwości, w tym krzywdzących podziałów ludzi na „lepszycy” i „gorszych”, bo lepiej i gorzej wyposażonych, na tych, którzy zawłaszczyli wiele dóbr, w tym dóbr materialnych, i na tych, którzy nie uzyskali w kolejnych falach zawłaszczeń prawie nic. Profesor Grzegorzczak nie chce opierać swoich norm człowieczeństwa na tym, co złe - i w indywidualnym człowieku, i przede wszystkim w stosunkach międzyludzkich. Przepis Profesora Grzegorzczaka jest przepisem na raj. Tyle tylko, że kondycja współczesnego człowieka jest od stanu rajskiego bardzo odległa. I mimo postępu technologicznego, mimo materialnego bogacenia się niektórych społeczeństw nie wydaje się doń przybliżyć. W mojej ekspozycji poglądów Andrzeja Grzegorzczaka ujawnia się sprzeciw wobec Jego ideału człowieczeństwa. Jest to sprzeciw nasycony elementami subiektywnymi tak, jak jest nimi nasycona konstrukcja Profesora. Wszelkie argumentowanie w tej sytuacji jest nader wątpliwe. Może odpowiedniejsza byłaby perswazja? Lub po prostu należy skonstatować odmienność stanowisk i zgodzić się z nią, przystając zarazem na (dopuszczalną) różnorodność ludziach postaw?

Profesor Grzegorzczak często wypowiada myśl, którą przedstawię we własnej wersji, nie zniekształcając jednak istotnie, mam nadzieję, intencji Autora. Najnowsza filozofia pogrąża się w bardzo abstrakcyjnych (w szczególnym sensie, zbliżonym do potocznego), konstruowanych przez siebie lub w najlepszym razie twórczo rekonstruowanych, dziedzinach eksploracji. Zajęta jest też nieprzerwanie swymi wewnętrznymi sporami, ideologicznymi walkami albo niuansami bez większego znaczenia. W tych ciągłych poszukiwaniach nowych wymiarów ludzkiego doświadczenia, wzbijając się na poziom wielkiej abstrakcji, filozofia zapomina o człowieku i o jego najważniejszych problemach, w tym o pytaniu stale mu towarzyszącym i fundamentalnym: Jak żyć? To Profesora nurtuje i problematyce egzystencjalnej (w szczególnym znaczeniu, które jednoznacznie wynika z powyższych treści, nie trzeba go więc objaśniać), najważniejszej w Jego przekonaniu, po-

święca on w ostatnich latach najwięcej uwagi. I propozycją zawartą w *Psychicznej osobliwości człowieka* skłania innych, aby powrócili do kwestii podstawowych i zarazem najważniejszych w jego przeświadczeniu, aby podjęli od samych podstaw rozważania nad ludzką egzystencją, wtopioną w problemy teraźniejszości. Filozofia, według Profesora, ma nie tyle wznosić się na szczyty abstrakcyjnego teoretyzowania, ile przede wszystkim realizować cele praktyczne. Ma dawać wskazówki, jak żyć.

ANDRZEJ STĘPNIK
Uniwersytet Warszawski

PRZYCZYNEK DO HERMENEUTYKI LOGICZNEJ

W niniejszej pracy autor stawia sobie za cel prezentację hermeneutyki logicznej Bogusława Wolniewicza, pokazanie zarówno jej mocnych, jak i słabych stron, oraz, *last but not least*, ma stanowić próbę stworzenia na tej bazie autorskiej koncepcji hermeneutyki logicznej, unikającej pułapek Wolniewiczowej teorii. Zadanie to jest na tyle trudne, że autor nie ma ambicji prezentacji skończonego projektu, lecz swoim ujęciem problemu pragnie zachęcić do dalszego rozwijania jego propozycji, ewentualnie innego ujęcia tematu. A temat jawi się jako niezwykle ważny, a przy tym, przynajmniej w tej formie, rzadko podejmowany.

0. Wstęp. W 1983 r. w „Studiach Filozoficznych” ukazał się artykuł, którego autor podjął kluczowe zagadnienie dla metafilozofii – a więc także dla filozofii – zagadnienie interpretacji tekstów filozoficznych. W 1998 r. tenże artykuł został przypomniany poprzez zamieszczenie go w zbiorze *Filozofia i wartości II*, ale, jak się wydaje, znów nie doczekał się takiej recepcji, na jaką zasługuje. Tym artykułem jest *Hermeneutyka logiczna* Bogusława Wolniewicza, w którym autor zaprezentował formalne ujęcie hermeneutyki logicznej, jej stosunek do klasycznej hermeneutyki i zawarł przykładową interpretację dwóch tekstów filozoficznych.

Koncepcja Wolniewicza jawi się jako ciekawa i inspirująca, nie mówiąc o wadze problemów, które podejmuje i stara się rozwiązać. Dlaczego zatem wywołała niezbyt wielki rezonans? Gdybym miał pokusić się o sformułowanie odpowiedzi na to pytanie, wskazałbym na następujące powody (pomijając ewentualne przyczyny składające się na brak świadomości środowiska filozoficznego odnośnie do zaistnienia omawianego tekstu – np. słabą dostępność artykułu):

- filozofów nieanalitycznych zajmujących się hermeneutyką prawdopodobnie odstraszył formalizm teorii, a także dosyć lekceważące potraktowanie przez Wolniewicza hermeneutyki klasycznej;

- analityków mogło zniechęcić rozważanie istotnych dla nich problemów (problemu analizy, sposobu i zasadności parafraz) w stylizacji hermeneutycznej oraz ogólność, wyrażająca się w braku szczegółowych i praktycznych metod interpretacji;

- przykłady interpretacji podane przez Wolniewicza budzą wiele zastrzeżeń, co może przekładać się na negatywną ocenę samej koncepcji hermeneutyki logicznej.

Przed przystąpieniem do przedstawienia i krytycznej analizy koncepcji Wolniewicza, warto pokrótce przedstawić punkt wyjścia autora *Hermeneutyki logicznej*. Wychodzi on od faktu, iż znaczna część współczesnej literatury filozoficznej koncentruje się na objaśnianiu i omawianiu cudzych tekstów, a zatem ma charakter interpretacji. Jednakże metodologia zabiegów interpretacyjnych jest, według niego, nie tylko słaba rozwinięta, ale też rzadko dyskutowana. Jeśli tak jest, to należałoby wypełnić zaistniałą lukę, krytycznie omawiając i kodyfikując prawa interpretacji. Zadanie to spełnić ma hermeneutyka filozoficzna, rozumiana za Diltheyem jako metodologia interpretacji tekstów filozoficznych. Interpretacja tekstu jest zgłębianiem nie zawsze jawnego sensu tekstu. Interpretacja jest więc w istocie transformacją, ponieważ z tekstu oryginalnego wytwarza się jakiś inny, jednocześnie zachowujący sens oryginału, jak i rozjaśniający go¹.

„Zgłębiać sens tekstu filozoficznego – pisze Wolniewicz – można dwójako. Pierwszy sposób polega na wmyślaniu się i wczuwaniu w intencje autora, co wspomagane jest zwykle wiedzą historyczną o autorze i jego epoce (...) Drugi sposób polega na ujawnianiu struktury logicznej systemu filozoficznego zawartego w interpretowanym tekście”². Mamy więc dwa podejścia do interpretacji tekstu: podejście hermeneutyki klasycznej, koncentrującej się na wyświetlaniu intencji autora i uwarunkowań historycznych jego poglądów, oraz podejście hermeneutyki logicznej, ujawniającej strukturę logiczną danego systemu filozoficznego, której znajomość ułatwia ocenę wartości logicznej tego systemu.

Klasyczna hermeneutyka, według Wolniewicza, nie różni się istotnie od interpretacji filologicznej, w związku z czym jest niewystarczająca do interpretacji tekstu filozoficznego, który, występując pod znakiem asercji, zawiera twierdzenia i ich uzasadnienia, domagające się oceny pod względem prawdziwości i fałszywości (albo ostrożniej: pod względem zasadności). Hermeneutyka klasyczna jest więc ważnym zabiegiem przygotowawczym, ale musi być uzupełniona o perspektywę hermeneutyki logicznej, w celu uzyskania pełnej interpretacji tekstu filozoficznego³.

Przyjmijmy rozumienie hermeneutyki logicznej zaproponowane przez Wolniewicza: „Hermeneutyka logiczna jest w naszym rozumieniu zestawem reguł i kryteriów oceny, jakim podlega interpretacja logiczna systemów filozoficznych”⁴. Oczywiście, można się zastanawiać, na ile tak skonstruowaną hermeneutykę logiczną można zastosować do interpretacji tekstów nie będących tekstami filozoficznymi, a pretendujących do prawdziwości. Mam

¹ Por. B. Wolniewicz: *Hermeneutyka logiczna*, w: tenże: *Filozofia i wartości II*. Warszawa 1998, s. 24-25.

² Tamże, s. 25.

³ Por. tamże.

⁴ Tamże.

tu głównie na myśli teksty mieszczące się w obrębie nauk humanistycznych, takich jak socjologia, psychologia (nieeksperymentalna), lingwistyka czy nawet literaturoznawstwo, ponieważ prace z tych dyscyplin z racji mniejszej precyzacji pojęciowej i większej spekulatywności (od nauk przyrodniczych i formalnych) wymagają bardziej skomplikowanych zabiegów interpretacyjnych. Gdyby hermeneutyka logiczna okazała się narzędziem uniwersalnym, powyższa definicja uległaby rozszerzeniu. Co prawda, na tym etapie prac może się to wydawać czystą deklaracją, jednakże sądzę, iż hermeneutyka logiczna jest nie tylko dobrym narzędziem dla nauk humanistycznych, ale też w wielu przypadkach narzędziem niezastąpionym. Żeby się o tym przekonać, należałoby sprawdzić, jak hermeneutyka logiczna pracuje na polu filozofii i innych nauk, co raczej spada na barki naukowców zajmujących się tymi dziedzinami. Oczywiście, można też argumentować, że hermeneutyka klasyczna nie dostarcza narzędzi ułatwiających porównywanie tekstów pod względem stopnia ich zasadności, co w zasadzie uniemożliwia waloryzację tekstów. Hermeneutyka klasyczna nie pozwala nawet na pełną waloryzację za względu na kryteria estetyczne, ponieważ dopiero znajomość struktury logicznej pozwala w pełni ocenić piękno danej teorii. Podobnie ma się sprawa z kryteriami etycznymi, gdyż, choć pozwala na etyczną ocenę intencji autora, to nie radzi sobie z etycznymi konsekwencjami jego poglądów, jako że nie jest w stanie zdać sprawy z konsekwencji logicznych systemu. Tak samo na jej gruncie niemożliwa jest pełna ocena pod względem przydatności systemu wyprowadzenie konsekwencji pragmatycznych możliwe jest dopiero przy znajomości struktury logicznej systemu, a więc przy zaangażowaniu narzędzi hermeneutyki logicznej. Tym samym jakakolwiek rzetelna waloryzacja tekstów (filozoficznych) musi być oparta zarówno o hermeneutykę klasyczną, jak i hermeneutykę logiczną. Pomijanie perspektywy hermeneutyki logicznej prowadzi do „antykwarecznego” uprawiania historii filozofii, skazując systemy filozoficzne na izolację w obrębie kontekstu historycznego, co czyni je martwymi. Myśl filozoficzna żyje w sporze, który nie tylko powinno się odnotowywać, ale przynajmniej próbować rozstrzygać. Zresztą filozofowie lepiej lub gorzej, bardziej lub mniej świadomie posługują się prawidłami sztuki interpretacji tekstów. Tym, co postuluję wraz z autorem *Hermeneutyki logicznej*, jest bardziej metodyczne podejście do problemu interpretacji, ze wskazaniem na potrzebę wypracowania hermeneutyki logicznej, tak bardzo zaniebanej względem hermeneutyki klasycznej.

1. Hermeneutyka logiczna B. Wolniewicza. Według Wolniewicza każdy system filozoficzny zawiera luki logiczne dwojakiego rodzaju⁵: są to sformułowania wieloznaczne, oraz rozumowania entymematyczne.

⁵ Por. tamże, s. 25-26.

Interpretacja logiczna zmierza do wypełnienia luk logicznych systemu, czyli do eliminacji wieloznaczności i dostarczenia entymematom brakujących przesłanek. Mówiąc o interpretacji, Wolniewicz odróżnia metodę interpretacji od uzyskanego dzięki niej wyniku.

Niech S będzie pewnym systemem filozoficznym. Metodą interpretacji M jest para (T, Π) , gdzie T jest podstawą interpretacji, czyli teorią dostarczającą entymematom interpretowanego systemu filozoficznego S brakujących przesłanek, a Π jest zbiorem reguł przekładu, podanym w postaci pewnego słownika frazeologicznego, przyporządkowującego poszczególnym wyrazom i zwrotom (wyrażeniom złożonym) interpretowanego systemu S wyrazy i zwroty z języka teorii T . Aby dana interpretacja była interpretacją logiczną, muszą zostać spełnione następujące warunki⁶:

i. T jest teorią zaksjomatyzowaną, a język tej teorii $J(T)$ jest językiem sformalizowanym.

ii. Π ma wyznaczać funkcję $f: S \rightarrow J(T)$.

Z drugiej strony można zdefiniować interpretację logiczną jako wynik. „Otóż nazywamy tak (interpretacją logiczną) przekład części tez interpretowanego systemu na język jakiejś teorii zaksjomatyzowanej, dokonany według ustalonych reguł, a następnie wydzielenie wśród tych tez pewnego zbioru tez pierwotnych jako założeń owego systemu”⁷.

Formalnie rzecz ujmując:

$(A, A^0) \in I(S)$ [para (A, A^0) jest interpretacją logiczną zbioru tez S] wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje metoda interpretacji (T, Π) taka, że:

(a) $A \subset S, A \neq \emptyset, A^0 \subset A$;

(b) $\Pi: A \rightarrow J(T)$;

(c) $\Pi(A) \subset Cn_T(\Pi(A^0))$.

Tak samo jak poprzednio: S jest dowolnym systemem filozoficznym, T jest teorią zaksjomatyzowaną, $J(T)$ jej sformalizowanym językiem. Wyrażenie „ $Cn_T(\Pi(A^0))$ ” jest skrótem od „ $Cn(T \cup \Pi(A^0))$ ”. Zbiór A jest niepustym zbiorem S , $\Pi(A)$ jest jego odwzorowaniem w języku teorii T , A^0 jest podzbiorem A , a $\Pi(A^0)$ jego odwzorowaniem w języku teorii T .

O zbiorze A^0 możemy myśleć jako o zbiorze założeń lub pierwotnych tez pewnego podzbioru systemu S , czyli jako o zbiorze takich zdań, z których możliwe jest wywiedzenie wszystkich zdań A . Definicja dopuszcza co prawda przypadek, że $A = A^0$, czyli przypadek, gdy w danej interpretacji wszystkie tezy zinterpretowane występują jako pierwotne, bez dowodu, jednakże takie interpretacje nazywa Wolniewicz trywialnymi, polegającymi jedynie na formalizacji. „Metodologicznie formalizacja ma wtedy sens, gdy jest instru-

⁶ Por. tamże, s. 26-27.

⁷ Tamże, s. 27.

mentem dedukcji. Inaczej jest tylko formalną maskaradą. W interpretacji logicznej istotna jest nie formalizacja, lecz dowód. Bez tamtej można by się obyć, bez tego nie”⁸. Widzimy zatem, że głównym zadaniem interpretacji logicznej jest wydzielenie zbioru tez pierwotnych poprzez zbadanie relacji logicznych między zdaniami, a formalizacja jest jedynie zabiegiem wspomagającym badanie owych relacji.

Wolniewicz zdaje sobie sprawę z tego, iż dla każdego systemu S może być wiele interpretacji logicznych. Stawia więc pytanie o kryteria, które „pozwaląby odróżniać interpretacje hermeneutycznie lepsze i gorsze”⁹. Odpowiadając na powyższe pytanie, wyróżnia następujące parametry interpretacji, czyli czynniki, od których zależy wartość danej interpretacji¹⁰:

1) Zasięg interpretacji r_1 – jest to stosunek mocy zbioru A_1 do mocy zbioru S , czyli A_1/S .

Interpretację r_2 uznajemy za lepszą od r_1 , gdy *ceteris paribus* jej zasięg jest większy, czyli gdy $A_2/S > A_1/S$.

2) Naturalność przekładu¹¹ – autor zauważa, że ocena tego parametru jest niezwykle trudna, jednakże zakłada, iż dla każdej tezy $\alpha \in A$ możemy rozstrzygnąć, „choćby tylko «na oko», albo przez głosowanie”¹², czy dany jej przekład $\Pi(\alpha)$ jest wystarczająco naturalny; stosunek mocy zbioru pozytywnie zakwalifikowanych przekładów $N(A)$ do mocy zbioru A ($N(A)/A$) jest miarą naturalności całego przekładu; im większa naturalność przekładu, tym lepsza interpretacja, oczywiście *ceteris paribus*.

3) Spójność logiczna wyraża się stosunkiem mocy zbioru $A - A^0$ do mocy zbioru A , czyli $A - A^0/A$; im spójność większa, tym, *ceteris paribus*, interpretacja lepsza.

4) Siła teorii T – teoria T_1 jest słabsza od teorii T_2 wtedy, gdy $T_1 \subset T_2$; przy jednakowej spójności, czym słabsza teoria, tym lepsza interpretacja.

Interpretację określa więc wektor $q = (A, N(A), A - A^0, T)$. Wolniewicz twierdzi, że „nie da się określić na nich skalarnej funkcji celu, która łączyłaby je wszystkie w jakiś jeden wskaźnik jakości Q , wyrażający wartość hermeneutyczną uzyskanej interpretacji”¹³, dlatego też postuluje kryterium Pareto: „interpretacja jest optymalna, gdy żadnego z jej parametrów nie da się już poprawić nie pogarszając zarazem jakiegoś innego”¹⁴. Nie daje to, co prawda,

⁸ Tamże, s. 29.

⁹ Tamże, s. 30.

¹⁰ Por. tamże, s. 30-32.

¹¹ Jak się wydaje, pod pojęciem „naturalności przekładu” rozumie Wolniewicz adekwatność przekładu.

¹² Tamże, s. 31.

¹³ Tamże, s. 32.

¹⁴ Tamże.

narzędzi do porównywania ze sobą interpretacji optymalnych, ale przynajmniej pozwala określić, czy dana interpretacja jest optymalna, czy też nie jest.

Dodatkowymi parametrami są konkordancja i dyskordancja, które brane są pod uwagę w przypadku, gdy dana jest podstawa interpretacji T , a obiektami interpretacji jest rodzina systemów filozoficznych $\{S_1, \dots, S_k\}$ i chodzi o dobór takiego słownika Π , który optymalizowałby wektor $q = (q_1', \dots, q_k')$ ¹⁵.

Konkordancją systemów S_1 i S_2 jest para (α, β) wtedy i tylko wtedy, gdy: $\alpha \in A \subset S_1$, $\beta \in C_{\Pi}(B^0)$, $B^0 \subset B \subset S_2$ i $\beta = \Pi(\alpha)$ albo $\beta \in B \subset S_2$, $\alpha \in C_{\Pi}(A^0)$, $A^0 \subset A \subset S_1$ i $\alpha = \Pi(\beta)$, czyli para zdań, z których jedno w przekładzie Π jest równoznaczne z drugim.

Wskaźnikiem konkordancji jest stosunek mocy zbioru wszystkich poszczególnych konkordancji systemów S_1 i S_2 do mocy zbioru wszystkich tez zinterpretowanych:

$K = k(A, B) / A \cup B$. Im większy wskaźnik K , tym, *ceteris paribus*, lepsza interpretacja systemów S_1 i S_2 .

Dyskordancją systemów S_1 i S_2 jest para (α, β) wtedy i tylko wtedy, gdy: $\alpha \in A \subset S_1$, $\beta \in C_{\Pi}(B^0)$, $B^0 \subset B \subset S_2$ i $\sim \beta = \Pi(\alpha)$ albo $\beta \in B \subset S_2$, a $\alpha \in C_{\Pi}(A^0)$, $A^0 \subset A \subset S_1$ i $\sim \alpha = \Pi(\beta)$, czyli para zdań, z których jedno w przekładzie Π jest zaprzeczeniem drugiego. Wskaźnikiem dyskordancji jest stosunek mocy zbioru wszystkich poszczególnych dyskordancji systemów S_1 i S_2 do mocy zbioru wszystkich tez zinterpretowanych: $D = d(A, B) / A \cup B$. Wolniewicz ma trudności z włączeniem tego parametru do oceny ogólnej: „Trudno natomiast powiedzieć, jak wskaźnik ten ma wchodzić do oceny agregowanej. Z pewnością bowiem nie tak, że im większa dyskordancja, tym lepsza interpretacja (...). Wykazanie sprzeczności jest pewnym sukcesem interpretacyjnym, ale w ocenie agregowanej winien on być mitygowany pogorszeniem się jakiegoś innego jej wskaźnika X . Prawdziwy sukces stanowiłaby dopiero optymalizacja obu tych wskaźników łącznie”¹⁶.

2. Krytyka koncepcji B. Wolniewicza. Najogólniejszym zarzutem, jaki można postawić koncepcji hermeneutyki logicznej Wolniewicza jest to, iż ukazana została z perspektywy wyniku interpretacji, a nie jako proces interpretacji. Taki punkt widzenia zastosowany został nie tylko w paragrafach dotyczących interpretacji logicznej jako wyniku, lecz we wszystkich paragrafach, włącznie z podrozdziałem o interpretacji logicznej jako metodzie. Metoda interpretacji zostaje bowiem przedstawiona jako para (T, Π) , gdzie zarówno podstawa interpretacji T , jak i zbiór reguł przekładu Π („jako zadany w postaci pewnego słownika frazeologicznego”¹⁷) są już dane, a nie kształto-

¹⁵ Por. tamże, s. 34-36.

¹⁶ Tamże, s. 36.

¹⁷ Tamże, s. 27.

wane w procesie interpretacji. Wiąże się to z brakiem szczegółowego zarysowania metod pracy z tekstem i, poza niektórymi fragmentami dotyczącymi parametrów interpretacji, brakiem jakichkolwiek kryteriów operacyjnych. Umniejsza to tym samym praktyczną ważność hermeneutyki logicznej. Jak bowiem mamy dobrać podstawę interpretacji i metodę? Wolniewicz odpowiada tylko pośrednio: powinniśmy dążyć do tego, aby interpretacja była optymalna, czyli żeby nie można było poprawić żadnego z jej parametrów bez pogorszenia jakiegoś innego parametru. Czyli dobierać jak najstabszą teorię T jako podstawę interpretacji, a zbiór reguł przekładu Π w taki sposób, aby obejmował jak największą część badanego systemu i jednocześnie dawał najbardziej naturalny przekład. I na tym autor *Hermeneutyki logicznej* poprzestaje, nie podając wystarczających kryteriów ani naturalności przekładu, ani kryteriów oceny siły dla tych teorii, pomiędzy którymi nie ma relacji zawierania się, tj. $(T_1 \not\subset T_2) \wedge (T_2 \not\subset T_1)$.

Oczywiście autor mógłby się bronić, wskazując na to, iż proces, jakim istotnie jest interpretacja (nawet logiczna), da się przedstawić jako ciąg następujących po sobie interpretacji $(M_1, \dots, M_n)$, gdzie $M_i = (T_i, \Pi_i)$, a M_n jest metodą interpretacji dającą optymalną interpretację, uzyskaną na drodze modyfikacji poprzedzających ją metod. Mimo tego problem pozostaje. Jeżeli mamy kryteria pozwalające jedynie na ocenę, czy dana interpretacja jest optymalna, czy nie, a nie możemy wskazać lepszych lub gorszych interpretacji nieoptymalnych (optymalnych zresztą też – są niewspółmierne ze sobą), to czy jesteśmy za każdym razem skazani na „losowe”, niemethodyczne dobieranie podstawy interpretacji T i słownika Π ? Wydawałoby się, że można w miarę racjonalnie dobierać T i Π , i że dzieje się to w procesie badania, mającym charakter sprzężenia zwrotnego między interpretowanym tekstem a T i Π , określanym przez klasycznych hermeneutów mianem koła hermeneutycznego.

Właśnie tym, co może być pewnym zaskoczeniem, jest niemożność dostrzeżenia przez Wolniewicza komplementarności metod hermeneutyki klasycznej (nazywanej hermeneutyką „intuicyjną” lub „asocjacyjną”) i postulowanej przez siebie hermeneutyki logicznej¹⁸. O ile jeszcze w *Hermeneu-*

¹⁸ Podobny zarzut stawia Marian Przełęcki: „Moja ocena tej roli (hermeneutyki logicznej) różni się nieco od oceny autora. Interpretacji logicznej przypisuję możliwości bardziej ograniczone niż te, które upatruje w niej autor. Większego znaczenia nabiera tym samym interpretacja, którą autor ocenia jako intuicyjną (...). To, czy interpretacja logiczna jakiegoś twierdzenia wystarcza do tego, aby móc przypisać mu określoną wartość prawdziwościową, zależy od bliższej charakterystyki owej interpretacji i od pewnych założeń, jakie na jej temat przypisujemy. Uprzedzając dalsze rozważania, stwierdzić możemy najogólniej, że interpretacja logiczna spełniać może taki warunek tylko wtedy, gdy występuje łącznie z interpretacją określoną przez autora jako interpretacja intuicyjna” (M. Przełęcki: *O interpretacji tekstów filozoficznych*, w: M. Omyła, red.: *Słowność metafizyczna*. Warszawa 1997, s. 98).

tyce logicznej o hermeneutyce intuicyjnej mówi się tylko, że jest niewystarczająca do interpretacji tekstu filozoficznego, to w późniejszym artykule *Krytyka teodycei u Bayle'a* Wolniewicz nie pozostawia wątpliwości odnośnie do niemożności współdziałania obu typów hermeneutyk: „Od hermeneutyki logicznej trzeba odróżnić hermeneutykę asocjacyjną, opartą na swobodnej, nie skrepowanej logiką grze wyobraźni i skojarzeń werbalnych – tę spod znaku Husserla i Heideggera oraz ich epigonów (jak Ricoeur, Gadamer, Levinas, Kołakowski, Foucault, Derrida i całe zastępy ich dalszych naśladowców i powielaczy) [...]. W hermeneutyce asocjacyjnej brak świadomości, że wypowiadając w filozofii zdanie, formułuję twierdzenie; a mówiąc «a zatem», oświadczam, że mam jego dowód i to nie dowód «w sensie autora», tylko w sensie reguł logiki. Hermeneutyka asocjacyjna jest logicznie beztrojska. Poza nazwą nie ma też z hermeneutyką logiczną nic wspólnego»¹⁹.

Jest to o tyle dziwne, że w samej koncepcji hermeneutyki logicznej występuje miejsce, które wręcz „domaga się” zastosowania narzędzi klasycznej hermeneutyki. Chodzi mianowicie o problem naturalności przekładu. Cóż bowiem znaczą następujące słowa, jeśli nie określają obszaru zainteresowania klasycznej hermeneutyki: „Nazwijmy drugi z tych postulatów naturalnością przekładu. Stanowi ona drugi parametr interpretacji: im naturalniejszy przekład, tym lepsza interpretacja. Ocena tego parametru – względna czy bezwzględna – jest oczywiście niezmiernie trudna. Przypuśćmy jednak, że dla każdej tezy $\alpha \in A$ z osobna potrafimy jakoś rozstrzygnąć – chociażby tylko «na oko», albo przez głosowanie – czy dany jej przekład $\Pi(\alpha)$ jest wystarczająco naturalny, czy nie»²⁰? Hermeneutyka logiczna dostarcza narzędzi do wydobywania struktury logicznej systemu, czyli do określenia relacji logicznych między jego zdaniami, nie może jednak dać odpowiednich narzędzi do adekwatnej interpretacji samych tych zdań, nie posiłkując się metodami hermeneutyki klasycznej. Określenie stopnia naturalności przekładu to właśnie owo „wmyślanie się i wczuwanie w intencje autora”, które charakteryzować ma, według Wolniewicza, hermeneutykę intuicyjną²¹. Na potrzebę włączenia metod hermeneutyki intuicyjnej wskazuje chociażby przykład interpretacji logicznej w wykonaniu autora omawianej koncepcji. Wolniewicz analizuje metafizykę Hume'a i metafizykę Wittgensteina w kontekście zasady atomizmu. „Pierwszą (metafizykę [Hume'a]) nazywa się wpraw-

¹⁹ B. Wolniewicz: *Krytyka teodycei u Bayle'a*, w: tenże: *Filozofia i wartości II*, op. cit., s. 84.

²⁰ B. Wolniewicz: *Hermeneutyka logiczna*, w: *Filozofia i wartości II*, op. cit., s. 30-31.

²¹ Wolniewicz słyca klasyczną hermeneutykę, eksponując jej nastawienie na wydobywanie intencji i odczuć autora tekstu. Taki nacisk rzeczywiście miał miejsce we wczesnej hermeneutyce (np. u Diltheya), później jednakże tekst i język ulegają pewnej autonomizacji (u Gadamera i Ricoeura), tj. nie chodzi już głównie o określenie intencji twórcy, lecz wydobywanie „prawdy” tekstu dzieła, które przekracza cele i oczekiwania twórcy oraz wychodzi poza uwarunkowania autora.

dzie «atomizmem psychologicznym», a drugą «atomizmem logicznym», ale jest to raczej różnica w terminologii i stylu argumentacji niż w treści wysuwanych tam tez²². Nie wszyscy skłonni są zgodzić się z powyższym twierdzeniem głoszącym, iż różnica między tymi atomizmami sprowadza się do różnicy stylistycznej. Wolniewicz jednakże idzie tym tropem; przyjmuje za podstawę interpretacji ontologię sytuacji i wprowadza dyskusyjną regułę przekładu: SE (uniwersum sytuacji elementarnych) = Π (percepcje) = Π (sytuacje), abstrahując od natury przedmiotów postulowanych w badanych metafizykach, a biorąc jedynie pod uwagę własność „atomowości”, dzięki czemu uprawomocnia swoje przypuszczenie. Pomijając problem, czy mamy tu do czynienia ze standardowym błędem *petitio principii*, czy z też kołem hermeneutycznym, zauważmy, jak łatwo takie abstrahowanie sprowadzić do absurdu, porównując nieznaczące wycinki przeciwstawnych systemów pod kątem najogólniejszych kategorii, pod jakie podpadają. Nie znaczy to, iż zabiegi takie nie mają wartości poznawczej, jednakże ograniczenie się tylko do tak pojętej i tak stosowanej hermeneutyki logicznej prowadzi do wypaczenia interpretowanej myśli.

Kolejny problem wiąże się z określeniem hermeneutyki jako hermeneutyki logicznej. Co znaczy logiczna, innymi słowy, z perspektywy jakiego systemu logiki interpretujemy badane systemy? Choć u podstaw hermeneutyki logicznej mógłby leżeć w zasadzie każdy, dostatecznie bogaty rachunek logiczny, Wolniewicz nie pozostawia wielu wątpliwości, że chodzi mu o logikę klasyczną, lecz nie precyzuje tego terminu. A pojęcie klasycznej logiki jest pojęciem wieloznacznym²³.

Żałóży, że autorowi *Hermeneutyki logicznej* chodziło o standardowe ujęcie logiki klasycznej, czyli o logikę kwantyfikatorów opartą na dwuwartościowym rachunku zdań ze standardową nadbudową kwantyfikatorową w postaci bądź aksjomatyki Hilberta i Ackermanna, bądź reguły Mostowskiego.

Wolniewicz nie podaje żadnego uzasadnienia wyboru akurat tego systemu logiki, uważając zapewne, iż logika klasyczna jest systemem adekwatnie odnoszącym się do języka i do świata. Nie wdając się w dyskusje odnośnie do relacji logiki klasycznej i świata, zbadajmy, czy logika klasyczna jest uży-

²² Tamże, s. 36.

²³ „Termin logika klasyczna jest bardzo wieloznaczny, używany raczej w swobodnych wypowiedziach. W podstawowym swym znaczeniu jest on nazwą dla logiki kwantyfikatorów opartej na dwuwartościowym rachunku zdań z standardową nadbudową kwantyfikatorową w postaci bądź aksjomatyki Hilberta i Ackermanna bądź reguły Mostowskiego, czyli dla logiki, której zbiór tez jest dokładnie równy zbiorowi formuł z języka S_1 prawdziwych w każdej interpretacji tego języka” (W. A. Pogorzelski: *Elementarny słownik logiki formalnej*. Białystok 1992, s. 238. Dalej będę używał terminu „logika klasyczna” w zarysowanym powyżej rozumieniu. Choć nawet w powyższym znaczeniu występują różnice ze względu na traktowanie predykatu identyczności jako predykatu logicznego bądź predykatu pozalogicznego).

teczną podstawą hermeneutyki logicznej, osadzając rozważania w kontekście problemu zastosowań logiki do języka naturalnego.

Przyjmując za fundament logikę klasyczną, przyjmujemy z „dobrodziejstwem inwentarza” wiele kontrowersyjnych twierdzeń²⁴, które, będąc podzbiorem zbioru tautologii klasycznej logiki, są podzbiorem każdej podstawy interpretacji T , bowiem $\forall T (Taut_k \subset T)$. Należą do nich tzw. paradoksy implikacji i alternatywy, które zinterpretowane w języku naturalnym wydają się co najmniej kontrintuicyjne, jeśli nie fałszywe np. $p \rightarrow (q \rightarrow p)$, $p \rightarrow (p \vee q)$, $(p \rightarrow q) \vee (q \rightarrow p)$. Z pierwszej formuły można otrzymać zdanie „jeśli krowa jest żabą, to (jeśli $2+2=4$, to krowa jest żabą)”, z drugiej zdanie „jeśli śnieg pada, to śnieg pada lub Warszawa jest stolicą Patagonii”, i wreszcie z trzeciej zdanie „(jeśli Jan niczego nie ukradł, to Jan jest złodziejem) lub (jeśli Jan jest złodziejem, to Jan niczego nie ukradł)”²⁵. Widzimy więc, że przyjęcie logiki klasycznej prowadzi do uprawomocnienia zdań, których raczej nie chcielibyśmy uznać np. zawierających implikacje, w których poprzednik i następnik nie są ze sobą treściowo powiązane.

Innym twierdzeniem, zaliczanym często do paradoksów implikacji, jest prawo przepełnienia (prawo Dunska-Szkota), głoszące, że z dwóch zdań sprzecznych da się wyprowadzić dowolne zdanie, czyli $p \rightarrow (\neg p \rightarrow q)$. Zaznaczmy tylko jego nieintuicyjność: dla przykładu, ze zdań „ $2+2=4$ ” i „ $2+2 \neq 4$ ” miałyby wynikać zdanie „Księżyc jest naturalnym satelitą Ziemi”, czy zdanie „Raskolnikow zabił swojego kuzyna”, a także wszystkie inne zdania?

Jednak najbardziej niebezpieczne w tym twierdzeniu jest wskazanie na to, że zbiór zdań zawierający zdania sprzeczne jest przepełniony ze względu na swoje konsekwencje: $Cn(X) = \underline{S}$, gdzie X jest zbiorem, zawierającym przynajmniej parę zdań sprzecznych, a $\underline{S}$ jest zbiorem wszystkich, poprawnie zbudowanych, zdań.

Dlaczego miałyby to być aż tak niekorzystne dla hermeneutyki logicznej? Najlepiej posłużyć się przykładem. Niech S_1, S_2 będą dwoma różnymi interpretowanymi systemami logicznymi, a (T, Π) przyjętą metodą interpretacji. Bierzemy takie A_1 i A_2 , że $A_1 \subset S_1, A_2 \subset S_2$ i zarówno w A_1 , jak i w A_2 występują odpowiednio pary zdań sprzecznych $\alpha_1, \neg \alpha_1$ i $\alpha_2, \neg \alpha_2$. Niech będą to, po pierwsze, zdania względnie izolowane, czyli nie powiązane logicznie z innymi zdaniami, a po drugie, występujące lokalnie, czyli mające inny status i charakter niż pozostałe zdania z danego zbioru np. dwie pary sprzecznych ze sobą zdań o powinnościach (etycznych) będące wtrętem do dwóch systemów filozofii przyrody. Z prawa przepełnienia dostajemy: $Cn_T(\Pi(A_1)) = Cn_T(\Pi(A_2)) = \underline{S}$. Innymi słowy, interpretowane zbiory zdań A_1 i A_2 mają takie

²⁴ Kontrowersyjnych oczywiście w odniesieniu do języka naturalnego, a nie na przykład do modelu, jakim może być dwuelementowa algebra Boola.

²⁵ Przykłady wzięte z: W. A. Pogorzelski: *Elementarny słownik logiki formalnej*, op. cit., s. 365.

same konsekwencje logiczne, tym samym konsekwencje systemów S_1 i S_2 są takie same. Jak mamy to traktować? Czy wobec tego systemy S_1 i S_2 w istocie głoszą to samo? Wydaje się, iż są to dwa różne systemy, mające inne założenia i inne konsekwencje, a pewne występujące lokalnie i w sposób względnie izolowany sprzeczności nie powinny mieć decydującego wpływu na ich logiczną interpretację. Postulowałbym wobec tego, z jednej strony, przyjęcie parakonsystentnej operacji konsekwencji, co chroniłoby nas przez zarysowanym w powyższym przykładzie „zrównywaniem” systemów zawierających zdania sprzeczne ze względu na ich konsekwencje logiczne, a z drugiej, wydzielenie ze zbioru A zdań względnie izolowanych i występujących lokalnie. Oczywiście, możliwe jest też wyłączenie tego typu zdań z zakresu interpretacji, jednakże pamiętajmy, po pierwsze, iż jednym z parametrów interpretacji jest jej zasięg (czyim większy zasięg, tym, *ceteris paribus*, lepsza interpretacja), a po wtóre, przy wyłączeniu z zakresu interpretacji jakichś zdań musimy posłużyć się pewnymi kryteriami, które należałoby podać. Czy nie sprowadzi się to tym samym do wydzielenia zdań względnie izolowanych i występujących lokalnie?

Trzecim problemem wynikającym z przyjęcia logiki klasycznej jest to, że monotoniczność klasycznej operacji konsekwencji²⁶ nie oddaje wystarczająco bogactwa rozumowań ludzkich. Oczywiście Wolniewicz broniłby się, że nie chodzi mu o rozumowania „w sensie autora”, lecz o rzeczywiste dedukcje: „Trzeba przy tym odróżnić dedukcję od jej pozoru. Przypuśćmy np., że w jakieś interpretacji systemu Heideggera znajdujemy stwierdzenie: «Sumienie w woła w modusie milczenia, a zatem egzystencja szuka transcendencji», i że owo «a zatem» pochodzi od interpretatora, zaś oba związane nimi składowe są cytatami z Heideggera lub ich parafrazami. Czy w ten sposób zadanie α = «egzystencja szuka transcendencji» zostało w systemie Heideggera przesunięte do kategorii tez wtórnych? Nic podobnego. Jakieś wynikanie zostało tam zaanonsowane, ale go nie wykazano, ani nawet zwykle nie próbowano wykazać. Operator «a zatem» jest tu tylko stylistycznym ozdobnikiem”²⁷. Konstruując powyższy przykład, Wolniewicz pomija dwie kluczowe rzeczy: po pierwsze, rozważa dane zdanie w izolacji od innych tez systemu Heideggera lub ich parafraz, a po drugie, nic nie pisze o przyjętej podstawie interpretacji T . Zauważmy, iż żeby należeć do zbioru tez wtórnych, a musi być konsekwencją całego sumy zbioru zinterpretowanych tez pierwotnych A^0 i zbioru zdań T , czyli $\alpha \in Cn(A^0 \cup T)$. Skąd wiadomo, że anonsowane pomiędzy dwoma zdaniami wynikanie nie zachodzi, jeśli zadaniem hermeneutyki logicznej jest m.in. uzupełnianie entymematów interpretowanego

²⁶ Relację konsekwencji nazywamy monotoniczną, jeżeli jest tak, że $\forall X, Y$ jeśli $X \subset Y$, to $Cn(X) \subset Cn(Y)$.

²⁷ B. Wolniewicz: *Hermeneutyka logiczna*, w: *Filozofia i wartości II*, op. cit., s. 29.

systemu? Dlaczego nie przyjąć, iż w takich przypadkach, jak powyższy, zbiór ukrytych przesłanek rozumowania jest po prostu liczniejszy? Dobrze, możemy się zgodzić, że w tym przypadku zawiódł interpretator, ponieważ nie podał dostatecznego zbioru przesłanek rozumowania Heideggera, nie znaczy to jednak, iż nie można na kanwie systemu Heideggera wyznaczyć takiego zbioru, oraz nie znaczy, że wyrażenie „a zatem” w podanym kontekście jest tylko „ozdobnikiem stylistycznym”.

Zwróćmy uwagę, że jeśli chcemy ujmować hermeneutykę logiczną jako proces, w związku z czym zakładamy pomiędzy (T, Π) a interpretowanym A relację bliską relacji sprzężenia zwrotnego (problem koła hermeneutycznego w klasycznej hermeneutyce), to powinniśmy dobrać taką operację konsekwencji, która jest wrażliwa zarówno na treść przesłanek, jak i dołączanie nowych przesłanek (do zbioru A – powiększenie zakresu interpretacji lub do zbioru T – zmiana podstawy interpretacji). Tych własności klasyczna operacja konsekwencji nie posiada; dla każdego X , α , β : jeżeli $\alpha \in \text{Cn}(X)$, to $\alpha \in \text{Cn}(X \cup \beta)$, czyli dodawanie nowych przesłanek nie jest w stanie zmienić relacji wynikania między zdaniami. Nie wydaje się to wszak przekonujące, tym bardziej w hermeneutyce logicznej.

„Rozumowania niemonotoniczne nie są niczym niezwykłym; przeciwnie: ludzie często rozumują w sposób niemonotoniczny, a przykłady takich rozumowań można znaleźć zarówno w nauce, jak też w życiu codziennym. Często podawanym przykładem takiego rozumowania jest wyprowadzanie wniosku, że pewne indywiduum lata, na podstawie tego, że jest ptakiem, oraz odrzucanie tego wniosku po dodaniu dodatkowej przesłanki, że indywiduum to jest pingwinem. Innym przykładem mogą być rozumowania probabilistyczne, ponieważ dodanie nowych informacji do przesłanek może obniżyć prawdopodobieństwo warunkowe potencjalnej konkluzji zrelatywizowane do takich przesłanek, a tym samym doprowadzić do jej odrzucenia. Bliższa analiza podanego przykładu rozumowania niemonotonicznego pozwala zauważyć, że w rozumowaniach niemonotonicznych uznanie wniosku lub jego odrzucenie w istotny sposób zależy od treści przesłanek, a nie tylko od ich struktury logicznej, jak w przypadku rozumowań dedukcyjnych”²⁸. Kolejnym moim postulatem byłoby zatem złagodzenie bądź usunięcie warunku monotoniczności operacji konsekwencji.

Od dłuższego czasu dotykamy problemu „dobrodziejstwa inwentarza” logiki klasycznej. Każda teoria wspiera się na jakichś założeniach, ma pewne konsekwencje, często o charakterze ontologicznym, nie inaczej jest z klasyczną logiką. Nie wdając się w dalsze analizy jej uwarunkowań, zapytajmy, co by było, gdybyśmy za jej pomocą interpretowali taki system filozoficzny,

²⁸ K. Misiuna: *Pojęcie prawdy w języku naturalnym*. Warszawa 2003, s. 23-24.

który kwestionowałby twierdzenie głoszące, iż (pewne) twierdzenia logiki dobrze zdają sprawę z tego, jak jest w świecie i z naszego rozumowania. Dla przykładu, weźmy teorię A zawierającą między innymi zdania: „świat jest sprzeczny”, „rozumowania uchwytyjące istotę świata powinny bazować na sprzecznościach”, „ $\langle p \vee \neg p \rangle$ jest zdaniem nie zawsze prawdziwym” itp. Konsekwencją sumy zbioru A i zawierającej twierdzenia logiki klasycznej podstawy interpretacji T byłby zbiór wszystkich zdań. Czy powiemy wtedy, że źle dobraliśmy podstawę interpretacji T, czy też nasza interpretacja posłuży do dyskwalifikacji teorii A? Czy mamy „hermeneutyczne prawo” narzucania pewnego horyzontu na nasze interpretacje i ewentualnie do jakiego stopnia? Czy ten horyzont jest niezmienny, czy też jest zrelatywizowany do interpretowanego systemu filozoficznego? Czy wreszcie, na ile logika klasyczna jest podstawowa? Na powyższe pytania nie jest łatwo odpowiedzieć. Co więcej, odpowiedzi zakładają już pewne rozstrzygnięcia. Posłużę się więc argumentem, który w swym rdzeniu jest argumentem pragmatycznym: przyjęcie logiki klasycznej z całym „dobrodziejstwem inwentarza” stwarza problemy, o których pisałem wyżej: trudno jej zdać sprawę z procesualnego charakteru interpretacji i przy wielu poszczególnych interpretacjach jawi się jako nieefektywna (możliwość przepełnienia), zatem lepiej z praktycznego punktu widzenia zostawić większą swobodę doboru systemu logicznego, ewentualnie podając metakryteria, jakie musi spełniać (np. parakonsystentność relacji konsekwencji). Wydaje się jednak, że nie można tego zrobić odgórnie, należy raczej badać, jak poszczególne systemy logiczne pracują przy poszczególnych interpretacjach. Co do metalogicznego argumentu z powszechnego wykorzystania logiki klasycznej (m.in. do udowadniania twierdzeń logik nieklasycznych), to nie wydaje mi się aż tak mocnym argumentem w omawianym kontekście. Z tego, że logika klasyczna dobrze radzi sobie w wielu zastosowaniach, nie wynika, że we wszystkich. Tym bardziej z częstoci użycia logiki klasycznej nie możemy wnosić o tym, że świat jest z nią „zgodny”. Co więcej, wydaje się, że pewne zjawiska (np. o charakterze kwantowym) wręcz „domagają” się innej logiki (co głoszą wprost zwolennicy interpretacji kopenhaskiej). Podobnie zastanawiające jest, że istnieją teorie jawiące się w stosunku do siebie jako sprzeczne (ogólna teoria względności i fizyka kwantowa), a które jak na razie dobrze opisują przynależne sobie fragmenty rzeczywistości. Zresztą wpraw logika klasyczna jako podstawa hermeneutyki logicznej powinna uporać się z problemem paradoksów implikacji i alternatywy, z problemem interpretacji systemów przepełnionych oraz z problemem rozumowań niemonotonicznych. Poza tym, dlaczego nie możemy użyć jednego systemu logiki w odniesieniu do badanego systemu filozoficznego, a innego w odniesieniu do samej teorii hermeneutyki logicznej? Szczerze mówiąc, nie widzę przeciwwskazań, kierując się dyrektywą

jak najmniejszej „odgórnjej” ingerencji w interpretację. Nie twierdzę wszak, że logika parakonsystentna i niemonotoniczna adekwatnie opisuje świat, lecz tylko to, że nie stwarza pewnych problemów w kontekście hermeneutyki logicznej, jak logika klasyczna – że jest bardziej użyteczna. Dlatego też nie uważam za niepoprawne użycia logiki klasycznej do prezentacji własnej koncepcji hermeneutyki logicznej, gdyż w tym kontekście bardziej użyteczna wydaje mi się logika klasyczna. Zresztą zaproponowane przeze mnie później rozwiązania należy traktować jako zachętę do dyskusji i własnych badań, a nie *rationes perennes*.

Bardzo poważnym mankamentem hermeneutyki logicznej Wolniewicza jest brak kryteriów umożliwiających porównywanie wartości interpretacji nieoptymalnych i wartości interpretacji optymalnych. Kryterium Pareto pozwala tylko na stwierdzenie, czy dana interpretacja jest optymalna, czy też nie. W przypadku posiadania kilku interpretacji nieoptymalnych trudno nam wybrać lepsze, wiodące ku interpretacji optymalnej, natomiast w wypadku posiadania kilku interpretacji optymalnych nie jesteśmy w stanie ich uszeregować względem ich wartości, gdyż, wedle Wolniewicza, są one niewspółmierne.

Nie sądzę, żebyśmy byli zmuszeni do poniesienia prób porównywania interpretacji. Z jednej strony możemy pokusić się o porównywanie interpretacji, jak wyraża się autor *Hermeneutyki logicznej*, „na oko”, próbując opracować metodologię takiego porównywania na bazie klasycznej hermeneutyki; z drugiej zaś strony, można spróbować zunifikować parametry Wolniewicza i przyznając każdemu z nich odpowiednią wagę (która może się zmieniać w zależności od celów interpretacji), wyliczyć ocenę agregowaną. Parametr naturalności przekładu i parametr spójności logicznej są wyrażone przez stosunki, w których mianowniku występuje moc zbioru A , możemy je zatem zapisać wspólnie: $(N(A) \cdot w_2 + (A - A^0) \cdot w_3) / A$. Parametr zasięgu interpretacji także jest wyznaczana ilościowo poprzez stosunek A/S , a przy $A=S$ parametr ten przyjmuje wartość 1. Możemy więc uogólnić wszystkie trzy parametry, wyrażając je ilościowo: $(A/S) \cdot w_1 + (N(A) \cdot w_2 + (A - A^0) \cdot w_3) / A$. Znacznie trudniejszą sprawą jest włączenie do oceny agregowanej parametru siły teorii T , gdyż trudno przedstawić go ilościowo, tym bardziej, że mamy tylko ogólny warunek porównywania sił dwóch teorii przy jednakowej ich spójności ($T_1 \subset T_2$), a wiele z teorii jest niewspółmiernych. Cóż, wygląda na to, iż siłę teorii T trzeba wyznaczyć „na oko” i posiadając jakieś punkty kontrolne z przyporządkowanymi im wartościami siły teorii (np. najogólniejsze punkty kontrolne: $T=\emptyset$, $S(T)=0$; $T=\underline{S}$, $S(T)=1$, gdzie $S(T)$ -wyznacznik siły teorii T), próbować wyrażać ilościowo siłę teorii T : $S(T) \cdot w_4$, albo porównywać ilościowo pierwsze trzy parametry, a czwarty sumować z nimi „na oko”. Nie są to rozwiązania zadowalające, ale przynajmniej w jakiś sposób pozwalają na

waloryzację interpretacji i to nie tylko w kontekście ich optymalności. Może dalsza praca nad tymi zagadnieniami przyniesie lepsze rezultaty. Na pewno problem jest wart głębszej analizy.

Mógłbym sformułować jeszcze wiele zarzutów pod adresem pionierskiej koncepcji Bogusława Wolniewicza, ale nie to jest moim celem. Postawiłem wszak przed sobą zadanie przepracowania koncepcji autora *Hermeneutyki logicznej*. Moja propozycja nie ma ostatecznego charakteru, jest raczej nawiązaniem do niezwykle istotnego problemu interpretacji tekstów filozoficznych i Wolniewiczowskiej hermeneutyki logicznej. W świetle mojej „łaty” oryginalnej hermeneutyki logicznej zostaną nie tylko ukazane pewne braki koncepcji Wolniewicza, ale, mam nadzieję, zostaną choć po części wypełnione.

3. Postulowana reforma hermeneutyki logicznej. Niech S będzie interpretowanym systemem filozoficznym. Metodą interpretacji M jest para (T, Π) , gdzie T jest podstawą interpretacji, czyli teorią dostarczającą entymematom interpretowanego systemu filozoficznego S brakujących przesłanek, a Π jest zbiorem reguł przekładu, podanym w postaci pewnego słownika frazeologicznego, przyporządkowującego poszczególnym wyrazom i zwrotom (wyrażeniom złożonym) interpretowanego systemu S wyrazy i zwroty z języka teorii T . Nie zakładamy, że T jest teorią zaksjomatyzowaną, a język teorii $J(T)$ jest językiem sformalizowanym, jako że jest to zbyt mocne założenie (sam Wolniewicz traktuje formalizację instrumentalnie, jako środek do znajdowania zależności dedukcyjnych), aczkolwiek zaznaczamy, że preferujemy formalizację. Drugi warunek zachowujemy bez zmian: Π ma wyznaczać funkcję $f: S \rightarrow J(T)$.

Podstawa interpretacji T jest sumą następujących zbiorów, czyli $T = L \cup Z \cup E$:

- L jest zbiorem twierdzeń i reguł danego systemu logiki L ;
- Z jest zbiorem założeń interpretatora, głównie o charakterze epistemologiczno-metodologicznym; różni się od L statusem wchodzących w jego skład zdań np. interpretator przyjmuje tzw. gilotynę Hume’a, czyli twierdzenie głoszące, iż ze zdań o faktach nie można wyprowadzić zdań o powinnościach – takie zdanie będzie wchodziło w skład zbioru Z ;
- E jest zbiorem entymematów badanego wycinka A danego systemu filozoficznego S .

Wyróżniliśmy powyższe podzbiory z racji tego, aby zdać sprawę z różnego statusu logicznego zdań wchodzących w skład T , a także różnego ich „pochodzenia” – o ile zdania ze zbiorów L i Z pochodzą od interpretatora, to zdania ze zbioru E tkwią *implicite* w interpretowanym systemie. Metodę interpretacji optymalizujemy przez konfrontację starej metody z nową, dokonanej poprzez porównanie wartości hermeneutycznej uzyskanych interpretacji. Zmusza nas to do przedstawienia interpretacji logicznej jako wyniku.

W tym znaczeniu interpretacją logiczną nazywamy przekład części tez interpretowanego systemu na język jakiejś teorii (preferujemy teorię zaksjo-

matyzowaną), dokonany według ustalonych reguł, a następnie wydzielenie wśród tych też pewnego zbioru też występujących względnie izolowanych i ewentualnie występujących lokalnie (A_1), oraz pewnego zbioru też pierwotnych jako założeń owego systemu (A^0). Zdania względnie izolowane są to zdania nie powiązane logicznie ze zdaniem ze zbioru $A-A_1$ i nie wchodzące w skład dowodów istotnych twierdzeń systemu, spełniające warunek $Cn_T(\Pi(A^0-A^1))=Cn_T(\Pi(A^0))-Cn(\Pi(A_1))+L$, a zdania występujące lokalnie są to zdania o innym statusie (np. epistemologicznym) i charakterze niż pozostałe zdania z danego zbioru. Nie chcąc narzucać wstępnie żadnej klasyfikacji statusu zdań, zaznaczam iż owo dookreślenie leży w gestii interpretatora, a zdania określające tę klasyfikację znajdują się w zbiorze $Z \subset T$.

W szczególnym przypadku, gdy w skład zbioru A^0 wchodzi tylko zdania atomowe, zbiór A^1 wyróżniamy na mocy pozalogicznych założeń Z , koncentrując się na treści tych zdań (np. badając teorię świata z licznymi uwagami o charakterze estetycznym dotyczącymi piękna owej teorii, do zbioru A^1 włączamy wspomniane wtęty estetyczne).

Aby przybliżyć ideę zdań względnie izolowanych, posłużmy się przykładem. Bierzemy taką interpretację, że: $A^0=\{\alpha, \beta, \chi, \delta\}$, a $A^1=\{\alpha\}$. α jest zdaniem względnie izolowanym, gdyż ze zdaniem β, χ, δ tworzy „trywialne” konsekwencje, typu $\alpha \wedge \beta, \alpha \wedge \chi, \alpha \wedge \delta$, a nie „nowe” zdanie ϕ (np. $\phi = „q”$, gdy $\alpha = „p \rightarrow q”, \beta = „p”, \chi = „r”, \delta = „s”$ wtedy zdania a nie nazwiemy zdaniem względnie izolowanym).

Podanie kryterium wydzielenia zbioru A^1 wydaje się być najtrudniejszą częścią projektu. Wątpię, iżby udało się precyzyjnie i zadowalająco sformułować owo kryterium, tym bardziej bez odwoływania się do kryteriów pozalogicznych (czyli w zasadzie do zdań ze zbioru Z , przyjmowanych zależnie od interpretatora). Wydzielenie zbioru A^1 jest jednak ogromnie ważne, gdyż ukazuje tę część, bez której badany system może się „obejść” (oczywiście w sensie logicznym, a nie w kontekście intencji autora badanego systemu). Formalnie rzecz ujmując:

$(A, A^0, A^1) \in I(S)$ [trójka (A, A^0, A^1) jest interpretacją logiczną zbioru też S] wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje metoda interpretacji (T, Π) taka, że:

- (a) $A \subset S, A \neq \emptyset, A^1 \subset A^0 \subset A$;
- (b) $\Pi: A \rightarrow J(T)$;
- (c) $\Pi(A) \subset Cn_T(\Pi(A^0))$;
- (d) $Cn_T(\Pi(A^0-A^1)) = Cn_T(\Pi(A^0))-Cn(\Pi(A^1))+L$;
- (e) Operacja Cn jest operacją niemonotoniczną i parakonsystentną²⁹.

²⁹ Operacji konsekwencji spełniających te warunki jest wiele, dlatego też aby nie ograniczać pola interpretacji, nie podaję szczegółowych warunków formalnych. Warto zwrócić uwagę na operację konsekwencji zmodyfikowanej logiki FOUR (por. K. Misiuna: *Pojęcie prawdy...*, op. cit., s. 133-147).

Wyrażenie „ $Cn_T(\Pi(A^0))$ ” jest skrótem od „ $Cn(T \cup \Pi(A^0))$ ”. Zbiór A jest niepustym zbiorem S , $\Pi(A)$ jest jego odwzorowaniem w języku teorii T , A^0 jest podzbiorem A , a $\Pi(A^0)$ jego odwzorowaniem w języku teorii T , A^1 jest podzbiorem A^0 , a $\Pi(A^1)$ jego odwzorowaniem w języku teorii T .

Interpretację określa wektor $q = (A, N(A), A - A^0, T, w_1, w_2, w_3, w_4)$, gdzie $A, N(A), A - A^0, T$ są wskaźnikami parametrów interpretacji, a w_1, w_2, w_3, w_4 wagami przyznawanymi poszczególnym parametrom interpretacji. Parametry interpretacji przyjmujemy za Wolniewiczem:

1) Zasięg interpretacji r_1 – jest to stosunek mocy zbioru A do mocy zbioru S , czyli A/S .

Interpretację r_2 uznajemy za lepszą od r_1 , gdy *ceteris paribus* jej zasięg jest większy, czyli gdy $A_2/S > A_1/S$.

2) Naturalność (adekwatność) przekładu – zakładamy, iż za pomocą metod hermeneutyki klasycznej jesteśmy w stanie ocenić „z grubsza” dla każdej tezy $\alpha \in A$, czy dany jej przekład $\Pi(\alpha)$ jest wystarczająco naturalny; stosunek mocy zbioru pozytywnie zakwalifikowanych przekładów $N(A)$ do mocy zbioru A ($N(A)/A$) jest miarą naturalności całego przekładu; im większa naturalność przekładu, tym lepsza interpretacja, oczywiście *ceteris paribus*.

3) Spójność logiczna – wyraża się stosunkiem mocy zbioru $A - A^0$ do mocy zbioru A , czyli $A - A^0/A$; im spójność większa, tym, *ceteris paribus*, interpretacja lepsza.

4) Siła teorii T – teoria T_1 jest słabsza od teorii T_2 wtedy, gdy $T_1 \subset T_2$; przy jednakowej spójności, czym słabsza teoria, tym lepsza interpretacja.

Wolniewiczowskie parametry konkordancji i dyskordancji, chociaż nie pozbawione wartości poznawczej przy interpretacji wielu systemów filozoficznych, zdają się nie odgrywać zbyt dużej roli w agregowanej ocenie hermeneutycznej. Przyjmujemy je w rozumieniu Wolniewicza, jednakże nie włączamy do oceny agregowanej.

Wartość hermeneutyczna interpretacji, czyli agregowana ocena hermeneutyczna jest wyrażona wartością:

$W(I_k(S)) = (A/S) * w_1 + (N(A) * w_2 + (A - A^0) * w_3) / A + S(T) * w_4$, gdzie $S(T)$ wyraża siłę teorii T .

Problemy z wyznacznikiem siły teorii T pozostają, a nie możemy pozbyć się tak ważnego parametru. Jak sugerowałem: albo siłę teorii T wyznaczyć „na oko” i posiadając jakieś punkty kontrolne z przyporządkowanymi im wartościami siły teorii (np. najogólniejsze punkty kontrolne: $T = \emptyset$, $S(T) = 0$; $T = S$, $S(T) = 1$, gdzie $S(T)$ – wyznacznik siły teorii T), próbować wyrażać ilościowo siłę teorii T : $S(T) * w_4$, albo porównywać ilościowo pierwsze trzy parametry, a czwarty sumować z nimi „na oko”, w obu przypadkach „na oko” znaczyłoby „przy wykorzystaniu metod hermeneutyki klasycznej”. Projekt jest otwarty na wszystkie lepsze rozwiązania.

Mogąc wyznaczyć, lepiej lub gorzej, wartość hermeneutyczną starej i nowej interpretacji, wybieramy interpretację o większej wartości ze względu na $q=(A, N(A), A-A^0, T, w_1, w_2, w_3, w_4)$. Jeżeli $w_1=w_2=w_3=w_4$ możemy zastosować kryterium Pareto i sprawdzić, czy dana interpretacja jest optymalna, czy też nie jest. W odróżnieniu od koncepcji Wolniewicza, możemy, co prawda niezbyt ściśle, porównywać interpretacje optymalne, wyliczając ich wartości hermeneutyczne według wzoru na $W(I_k(S))$. Natomiast gdy pewne wagi są znacząco większe od innych (w zależności od przyjętej skali wartości w_1, w_2, w_3, w_4), szukamy interpretacji lepszych pod kątem odpowiadających im parametrów i marginalizujemy pozostałe parametry. Uważam jednak, zresztą podobnie jak Wolniewicz, że w optymalnej interpretacji poszczególne wagi nie będą zbyt od siebie odbiegać. Wprowadzenie wag ma na celu uogólnienie teorii. Może się wszak zdarzyć, iż będziemy potrzebowali interpretacji optymalnej tylko ze względu na niektóre parametry. Można co prawda postawić zarzut mojej koncepcji, że pewne problemy (np. Wolniewiczowy problem niewspółmierności interpretacji) zamienione zostały na problem adekwatnego doboru wag. Warto jednak zauważyć, że, po pierwsze, nie ma jednego i niezrelatywizowanego do określonych oczekiwań systemu wag, po wtóre, problem doboru wag ma inny status niż problem niewspółmierności interpretacji i nie jest to zwykła ucieczka z jednych trudności w drugie, i wreszcie po trzecie, chcielibyśmy mieć możliwość oceny interpretacji pod kątem jej przeznaczenia. Sam Wolniewicz pisze, że „interpretacja systemu nie jest wprawdzie oceną wartości logicznej jego tez”³⁰, gdyż byłaby wtedy nie interpretacją, lecz krytyką. Ma ona jednak krytykę ułatwić³¹. To właśnie wagi mają umożliwić nam dostosowanie interpretacji do naszych potrzeb, a dyskusja nad zasadnością wyboru wag ma być dyskusją nad adekwatnością sposobu interpretowania. Zależnie od naszych potrzeb poznawczych możemy potraktować interpretowany system jako inspirację, nie bacząc na naturalność przekładu i koncentrując się na spójności interpretacji i sile teorii T (np. wtedy, gdy chcemy opracować ogólną systematykę stanowisk filozoficznych w jakimś sporze), albo zdać sprawę z interpretowanego systemu, mając głównie na uwadze naturalność przekładu i zasięg interpretacji. Dlatego uważam wprowadzenie wag za istotne uzupełnienie.

Bibliografia: 1. K. Misiuna: *Pojęcie prawdy w języku naturalnym*. Warszawa 2003; 2. W. A. Pogorzelski: *Elementarny słownik logiki formalnej*. Białystok 1992; 3. M. Omyła (red.): *Skłonność metafizyczna*. Warszawa 1997; 4. B. Wolniewicz: *Filozofia i wartości II*. Warszawa 1998.

³⁰ Należałoby raczej powiedzieć ostrożniej: nie wartości logicznej jego tez, ale ich zasadności.

³¹ B. Wolniewicz: *Hermeneutyka logiczna...*, op. cit., s. 25.

DAMIAN LESZCZYŃSKI

Uniwersytet Wrocławski

O „SPRAWIE SOKALA”, pseudonauce i nadużywaniu autorytetu

O tzw. „sprawie Sokala” było głośno pod koniec lat 90., kiedy to amerykański fizyk Alan Sokal opublikował w renomowanym piśmie "Social Text" artykuł zatytułowany *Transgresja granic: ku transformatywnej hermeneutyce kwantowej grawitacji*, będący parodią typowych tekstów postmodernistycznych¹. Dowodził w nim, oczywiście dla żartu, że z punktu widzenia współczesnych nauk ścisłych to, co przyjęliśmy uważać za rzeczywistość, jest jedynie pewną konstrukcją zależną od warunków społecznych. Tekst ten, pełen celowych przekłamań, niejasności i oczywistych nonsensów popartych cytatami z prac intelektualistów zaliczanych do postmodernistycznego panteonu, został entuzjastycznie przyjęty przez redaktorów pisma i bez żadnych zastrzeżeń opublikowany. Kiedy po jakimś czasie Sokal na łamach

"Lingua Franca" ujawnił, że chodziło o prowokację (redaktorzy "Social Text" odmówili publikacji sprostowania), spotkał się ze skrajnie różnymi reakcjami. Jedni chwalili go za to, że miał odwagę zdemaskować pustkę myślową postmodernistycznych propozycji i ignorancję ich autorów, inni zaś uważali, że po prostu nic nie zrozumiał z trudnych i głębokich tekstów i jest kolejnym „scjentystycznym pedantem, który poprawia błędy gramatyczne w listach miłosnych”². Swoje uwagi na temat tej polemiki, a także dalsze argumenty zebrał Sokal wspólnie z belgijskim fizykiem Jeanem Bricmontem w książce *Modne bzdury*, której przekład niedawno ukazał się w języku polskim³. Mamy więc okazję, aby raz jeszcze do „sprawy Sokala” powrócić, zastanawiając się nad kondycją współczesnej humanistyki, ze szczególnym uwzględnieniem tego jej nurtu, który ogólnie charakteryzuje się terminem „postmodernizm”.

Co wynika z publikacji „Transgresji granic”? Przede wszystkim trzeba zapytać, czego chciał dowieść Sokal swoją parodią i napisaną później wspólnie z Bricmontem książką⁴. Nie chodziło zapewne tylko o to, aby

¹ A. Sokal: *Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity*. "Social Text", 46-47/1996, s. 217-252.

² Tak wyraził się R. Maggiori w artykule *Fumée sans feu*. "Liberation", 30.09.1997.

³ A. Sokal, J. Bricmont: *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, tłum. P. Amsterdamski. Warszawa 2004. Niemal wszystkie artykuły dotyczące „sprawy Sokala” można znaleźć na stronach internetowych: <http://www.physics.nyu.edu/faculty/sokal/> i <http://www.math.tohoku.ac.jp/~kuroki/Sokal/>.

⁴ Abstrahuję tu całkowicie od kierujących autorem celów politycznych, które są mi obce.

wykazać, że redaktorzy renomowanego naukowego pisma nieuważnie czytają publikowane przez siebie artykuły bądź w ogóle ich nie czytają. Tego typu sytuację zawsze można wytłumaczyć, twierdząc, że był to jedynie wypadek przy pracy, który każdemu się może przydarzyć. Po prostu wśród wielkiej ilości sensownych, poważnych i nienagannych pod akademickim względem artykułów zaplątał się jeden nie spełniający tych kryteriów, a pech chciał, że była to akurat prowokacja.

Z jednej strony, takie wyjaśnienie można by przyjąć, z drugiej jednak, jeśli porównamy artykuł *Transgresja granic* z innymi „poważnymi” tekstami zamieszczonymi w tym samym numerze "Social Text", okaże się, iż pod względem ilości dziwactw, niejasnych i słabo bądź wcale nie uzasadnionych twierdzeń, znajdują się one mniej więcej na tym samym poziomie, przy czym styl Sokala jest bez porównania jaśniejszy niż sposób pisania parodiowanych przezeń autorów (jak sam zresztą stwierdza, z trudem przychodziło mu napisanie poprawnie gramatycznych zdań, które byłyby pozbawione jakiegokolwiek sensu). Wydaje się zatem, że gdyby redaktorzy "Social Text" potencjalnie mieli odrzucić artykuł Sokala jako nie spełniający kryteriów stawianych tekstom akademickim, musieliby w konsekwencji odrzucić pozostałe artykuły. Ponieważ tak nie zrobili, można wnioskować, że uczynili to nieświadomie bądź świadomie. W pierwszym wypadku oznaczałoby to, że brak im koniecznego w nauce krytycyzmu, a przy tym mają niewielkie pojęcie o tematach, którymi się zajmują, w związku z czym "Social Text" należy traktować podobnie, jak czasopismo w rodzaju "Nie z tej ziemi" bądź rozmaite fantastyczne opowieści ubrane w *quasi*-naukową formę (jak choćby książki Ericha von Dänikena). W drugim wypadku sprawa jest poważniejsza, albowiem świadome publikowanie tekstów pseudonaukowych (a więc zawierających ewidentne błędy i przekłamania) jako naukowych, wsparte autorytetem tytułów i instytucji naukowych, jest nie tylko zwykłym oszustwem, ale również szkodzi nauce w ogóle - a w tym wypadku naukom humanistycznym, które, bądźmy sprawiedliwi, nie ograniczają się do modnych interdyscyplinarnych kierunków wyznających postmodernistyczny dekalog.

Oczywiście ktoś może zażądać w tym miejscu podania ścisłych kryteriów naukowości i natychmiast dowieść, że nie da się takowych jednoznacznie ustalić, co więcej, że zmieniają się one w trakcie dziejów i są odmienne w różnych dyscyplinach - pozostawmy jednak tego rodzaju metanaukowe dyskusje na boku. Rozpatrujemy bowiem problem nie od strony teorii nauki, ale od strony jej praktyki, a w tym wypadku nietrudno pokazać, że postmodernistyczni autorzy, niezależnie od rozmaitych deklaracji, pracując w ośrodkach akademickich, publikując teksty w wydawnictwach naukowych, wygłaszając referaty na konferencjach etc., uznają, choćby *implicite*, istnienie czegoś takiego jak potocznie rozumiana „nauka”, wraz ze specyficznymi dla

niej zachowaniami i regułami działania. I nawet jeśli deklarują, że ma ona ten sam status co magia czy religia, jeśli głoszą, że nie istnieją w niej żadne reguły, to, pomijając już fakt, że zwykle sami się do jakichś reguł stosują, przede wszystkim twierdzenia takie wypowiadają w sposób kategoryczny z roszczeniem do prawdziwości, podpierając je autorytetem uczonych (czy raczej - mówiąc ostrożniej - pracowników naukowych). I nietrudno dostrzec, że w wypadku omawianych przez Sokala tekstów, w których arbitralne tezy często nie są poparte żadnymi racjonalnymi czy empirycznymi argumentami, owo odwołanie się do autorytetu uczonego okazuje się jedynym uzasadnieniem. W każdym razie, niezależnie od tego, jak bardzo ironicznie postmodernistyczni intelektualiści traktują swój przedmiot badań, sami chcą być traktowani poważnie. Do tego problemu jeszcze wrócę.

Jeśli więc chodzi o parodię Sokala, wydaje się, że celem jej nie było jedynie wykazanie niekompetencji redaktorów pewnego czasopisma akademickiego publikującego artykuły z zakresu nauk humanistycznych, nie było nim również, jak zaznacza autor, zdyskredytowania owych nauk jako takich. Nie chodziło także o to, jak można się domyślać, by wykazać, że ich przedstawiciele przeważnie nie są specjalistami w zakresie wyższej matematyki czy fizyki, podobnie jak przedstawiciele nauk ścisłych zazwyczaj nie są fachowcami od liryki starogreckiej czy filozofii średniowiecznej. We wstępie do *Modnych bzdur* czytamy: „Nie mamy pretensji do przedstawienia ogólnej analizy myśli postmodernistycznej; zamiast tego chcemy zwrócić uwagę na stosunkowo mało znany aspekt tego kierunku w filozofii, jakim jest nadużywanie pojęć i terminów zaczerpniętych z matematyki i fizyki”. Owo „nadużywanie” polega zaś, po pierwsze, na wykorzystywaniu pojęć lub koncepcji naukowych, o których się „ma w najlepszym razie mgliste pojęcie [...] bez zwracania uwagi na to, jakie jest rzeczywiste znaczenie użytych słów”; po drugie, na „przenoszeniu pojęć z nauk ścisłych do humanistyki i nauk społecznych bez podania jakiegokolwiek teoretycznego lub empirycznego uzasadnienia”; po trzecie, na „demonstrowaniu powierzchownej erudycji metodą bezwstydного rzucania terminów naukowych w kontekście, w którym nie mają one żadnego znaczenia” w celu „zastraszenia czytelników nie będących specjalistami w dziedzinie nauk ścisłych”. Po czwarte wreszcie, nadużycia, o jakich piszą autorzy, sprowadzają się często do „zasypywania” czytelnika zdaniami (bądź czymś, co je przypomina) całkowicie pozbawionymi sensu. Podsumowując, chodzi o wykazanie, że w omawianych fragmentach tekstów postmodernistycznych „gwiazd” nie znajdujemy wiedzy i głębi, lecz ignorancję, nierzetelność i myślową pustkę⁵.

⁵ A. Sokal, J. Bricmont: *Modne bzdury*, op. cit., s. 18-20.

Należy tutaj wyraźnie podkreślić, że Sokal i Bricmont nie „czepiają się” pojedynczych słówek czy nawet zdań, lecz analizują te fragmenty tekstów, w których dany autor wyraźnie nawiązuje do pojęć i teorii z dziedziny matematyki bądź fizyki i używa ich jako środków do wyjaśnienia problemów spoza tych dziedzin, nie tłumacząc przy tym ani celu takiego działania, ani sensu używanych terminów, lecz, przeciwnie, dając liczne dowody na to, że ma niewielkie pojęcie o tym, o czym mówi. Jako przykład takich zabiegów podane są m.in. próby powiązania psychoanalizy z topologią (Jacques Lacan), teorii języka poetyckiego z matematyczną teorią zbiorów (Julia Kristeva) czy łączenie ogólnofilozoficznych rozważań z rachunkiem różniczkowym (Gilles Deleuze)⁶. Działania takie próbuje się usprawiedliwiać, pisząc, że stosowane przykłady zaczerpnięte z nauk ścisłych pełnią rolę metafor bądź analogii i mają na celu tylko ułatwić zrozumienie podstawowego przedmiotu badań, trudno jednak się z tym zgodzić. Po pierwsze, z uwagi na dowolność i wręcz niefrasobliwość w stosowaniu pojęć oraz brak ich wyraźnych definicji, wszystko to raczej utrudnia niż ułatwia zrozumienie tego, o co właściwie autorowi chodzi (cóż bowiem wyjaśnia stwierdzenie, że badana przez psychoanalityka „rozkosz” ma charakter „zwartej przestrzeni”). Po drugie - i to jest najważniejsze - kolosalne błędy merytoryczne, w jakie obfitują cytowane przez Sokala fragmenty sprawiają, że niemożność dopatrzenia się w nich sensu zwykle nie wynika stąd, że jest on ukryty pod warstwą głębokich i skomplikowanych rozważań, lecz z faktu, że go tam po prostu nie ma.

Tolerancja ignorancji. Zastanówmy się, jak by zareagowano na fizyka, który w naukowym artykule pomieszałby filozoficzne znaczenia pojęć „transcendentny” i „transcendentalny”, na kogoś, kto przypisałby pojęcie pozbawionej okien i drzwi monady Spinozie, „chytrość rozumu” Schopenhauerowi a „wolę mocy” Kantowi, kto rozprawiałby o Popperowskim *elan vital*, Wittgensteinowskim trzecim świecie i Derridiańskim obrazie nauki jako pola siły? Zauważmy, jak ostro reaguje się na przedstawicieli nauk ścisłych i przyrodniczych wykorzystujących pewne zdobycze nauk humanistycznych czy społecznych w sposób, który świadczy o jedynie powierzchownej ich znajomości (wspomnijmy choćby o krytyce prac socjobiologów). Oczywiście autor popełniający takie błędy również może powiedzieć, że chodziło mu tylko o analogię czy metaforę, nietrudno jednak wykazać, że po prostu ma nikłe pojęcie o tym, o czym pisze i jedynie popisuje się szczątkową wiedzą uzyskaną po przejrzeniu jakiejś popularnonaukowej książki. I tak jak fizyk czy matematyk zapuszczający się w nieznane mu obszary i notorycznie popełniający kardynalne błędy nie może liczyć na żadną wyrozumiałość,

⁶ Por. *ibid.*, rozdz. 1,2, 8.

gdyż najzwyczajniej w świecie kompromituje się jako uczony, tak samo nie widać powodu, aby wobec filozofów - czy, szerzej, humanistów - stosować taryfę ulgową. Jeśli Kristeva twierdzi, że pewnik wyboru implikuje „pojęcie konstruowalności”, jeśli Bruno Latour pisze, że teoria względności zajmuje się względnym położeniem, nie zaś ruchem różnych układów odniesienia, pisząc na dodatek o trzech, a nie dwóch takich układach, jeśli Paul Virilio notorycznie miesza pojęcie prędkości z pojęciem przyspieszenia, to dlaczego traktować ich inaczej niż np. kogoś, kto myli Koło Wiedeńskie z kołem hermeneutycznym, a Kanta z Comtem? Trudno uzasadnić w tym wypadku stosowanie odmiennych miar do przedstawicieli nauk ścisłych i humanistycznych, chyba że uznamy, iż podstawowa dzieląca je różnica polega na tym, że w tych pierwszych należy być ścisłym, precyzyjnym i posiadać głęboką wiedzę o przedmiocie rozważań, w drugich zaś można do woli pisać, co komu przyjdzie do głowy, nie troszcząc się o sens i konsekwencję. Należy tu raz jeszcze wyraźnie podkreślić, że nie chodzi o sporadyczne pomyłki, drobne lapsusy, które zdarzają się w niemal wszystkich pracach, lecz o stałe i, jak można się domyślać, celowe wprowadzanie czytelników w błąd. Nikt, kto pisze prace z zakresu filozofii, psychoanalizy czy ogólniej - nauk humanistycznych - *nie musi* sięgać po teorie matematyczne czy fizyczne, podobnie jak mikrofizyk w artykułach ze swojej dziedziny nie musi powoływać się na klasyczną ontologię czy psychologię głębi. Skoro jednak odwołanie takie zostaje dokonane, powinno ono spełniać pewne kryteria, gdyż ewidentne merytoryczne błędy i nonsensy sprawiają, że nasza *science* nieuchronnie staje się *fiction*.

Zdaniem Sokala i Bricmonta, stałość i niejako metodyczność tego rodzaju nadużyć każe podejrzewać, że stanowią one istotny element „warsztatu pisarskiego” omawianych myślicieli. Cel takich zabiegów, według autorów *Modnych bzdur*, jest oczywisty: chodzi o to, aby na wszelkie możliwe sposoby „unaukować” własne, czasem wysoce dyskusyjne pomysły, starając się zaimponować czytelnikom rzekomą erudycją. Proceder ten jest możliwy dlatego, że wśród wielu humanistów nadal panuje przekonanie, że to, co niejasne i niezrozumiałe, staje się automatycznie głębokie, a ponieważ wywody zahaczające o specjalistyczne problemy z zakresu matematyki czy fizyki są najprawdopodobniej nie do końca czytelne dla przeciętnego obywatela *republique des lettres*, dlatego też będzie podchodził on do nich z pewnym lękiem, starając się mimo wszystko doszukać się w nich sensu, niezależnie od tego, jak jałowe miałyby się okazać te poszukiwania. Jeśli jednak uważnie przyjrzeć się tego rodzaju tekstom - tak, jak zrobił to Sokal - okaże się, że np. pompacyjne kolaże słowne Baudrillarda czy Virilia mogą być interesujące co najwyżej od strony formalnej (kto wie, być może autorzy tworzą je za pomocą metod podobnych do tych, jakie stosował Ray-

mond Roussell), od strony treści bowiem nie wnoszą nic. Feministyczne opowieści o alternatywnej kobiecej matematyce i fizyce są świadectwem tak głębokiej ignorancji, połączonej na dodatek z niezrozumiałą pewnością siebie, że budzą raczej litość niż śmiech: w porównaniu z nimi argumenty kreacjonistycznych przeciwników ewolucji brzmią nadzwyczaj naukowo i rzetelnie. Można by przywoływać kolejne takie przykłady z różnych obszarów nauk humanistycznych, przykłady, którymi dałoby się zapełnić książeczkę o dziesięć razy większej objętości niż ta, którą napisali Sokal z Bricmontem. Obfitują w nie zwłaszcza prace tworzone w ramach mnożących się w ostatnich latach przeróżnych interdyscyplinarnych kierunków przypominających owe „football studies”, o których z ironią pisał R. Scruton. Jednakże nawet to, co zebrali autorzy *Modnych bzdur*, wskazuje na pewien kryzys edukacji humanistycznej (doskonale opisał go przed laty Allan Bloom) i degenerację części nauk społecznych przybierających - jak się wyraził Stanisław Andreski - postać „czarnoksięstwa”.

Postmodernistyczny myśliciel może w tym wypadku odrzec, że racjonalność naukowa nie jest jedyną obowiązującą i on na przykład posługuje się innymi kryteriami sensu i prawdy, a w związku z tym taka ocena jego intelektualnych wytworów jaką formułują Sokal i Bricmont jest nie tylko niesprawiedliwa, ale i nieuzasadniona, stanowi bowiem - i tu piłeczka zostaje odrzucona - świadectwo ich ignorancji i niedostrzegania złożoności świata, pluralizmu dyskursów etc. Co więcej, jest przejawem intelektualnego imperializmu, dążącego do przywrócenia epoki „wielkich narracji”, którą, jak wiemy z pism samych postmodernistów, należy uznać za przeciętną i zasługującą co najwyżej na szczytne miejsce na śmietniku historii. Z tego rodzaju obroną specyfiki i swoistości nauk społecznych czy humanistycznych, które rzekomo stosują alternatywną racjonalność, można się często spotkać, problem jednak polega na tym, o czym była już mowa, że same te twierdzenia stosują się do reguł, których istnieniu przeczą, ich autorzy zaś, głosząc bankructwo nauki uprawianej w duchu „pozytywizmu” czy „kartezjanizmu”, w przeważającej części pełnią funkcję typowych pracowników naukowych - biorą udział w dyskusjach i konferencjach, publikują artykuły i książki, zdobywają kolejne stopnie naukowe etc., potwierdzając swoją praktyką to, co w teorii negują.

Jeśli bowiem ktoś twierdzi np., że nauka racjonalna to tylko pewien dyskurs, jeden z wielu, podobny do magii, który stanowi jakąś zamkniętą grę językową funkcjonującą według wewnętrznych reguł nie mających w żadnym razie charakteru absolutnego, to mimo wszystko wypowiada pewną tezę, w tym wypadku zupełnie zrozumiałą, której należałoby dowieść (przy-

⁷ Por. A. Bloom: *Umysł zamknięty*, tłum. T. Biedroń. Poznań 1997; S. Andreski: *Czarnoksiężstwo w naukach społecznych*, tłum. S. Andreski, J. Sowa. Warszawa 2002.

pomnijmy sobie, ile wysiłku włożył biskup Berkeley w udowodnienie z pozorów absurdalnej tezy *esse est percipi*). Jeśli wypowiada ją bez żadnego dowodu, nie podając żadnych argumentów, to równie dobrze mógłby powiedzieć, że „człowiek jest czajnikiem”, że „przybliżanie się jest oddalaniem” albo że „w miarę postępów socjalizmu walka klasowa zaostreza się”. Nie wystarczy autorytarnie orzec, że wypowiedzi te mają charakter „dialektyczny”, jak to czasem się mówi, nie wystarczy też zapewniać, że są one zrozumiałe, ale dopiero w szerszym kontekście. Jeśli twierdzi się, że filozofia jest literaturą, bądź że literatura jest filozofią, że nie ma różnicy między zdaniem o faktach i o wartościach, że nauka jest formą patriarchalnego ucisku lub jest rodzajem magii, że nie istnieje jedna „Prawda” lecz wiele „prawd” etc., to wypowiedzi te sprawiają wrażenie klasycznych zdań o faktach. Być może są nieprawdziwe, wewnętrznie sprzeczne, źle sformułowane, ale nie widać powodu, aby traktować je inaczej niż zdanie „hrabina wyszła o szóstę”, chyba że uprzedzi się wcześniej czytelnika, że pełnią one jakąś nową specyficzną funkcję (trzeba by wyjaśnić dokładnie jaką), albo że użyte w nich słowa mają inne znaczenie niż im się zwykle przypisuje (znów należałoby to doprecyzować).

Polityczne ambicje i autorytet uczonego. Zauważmy, że teksty postmodernistyczne - zarówno te, które omawia Sokal, jak i te, które co prawda nie nawiązują do nauk ścisłych, ale przeważnie są równie „enigmatyczne” - dotyczą pewnych przedmiotów: społeczeństwa, ustrojów politycznych, ekonomii, techniki, a także książek, dzieł sztuki czy wreszcie samego języka. W wielu z nich też znajdujemy pozory argumentacji, sporo krytycyzmu i demaskatorskiej pasji, atak na różnego rodzaju „centryzmy”, pełniące rolę czarnych charakterów, a także słowa poparcia dla wyzwolenia, emancypacji, tolerancji etc. Wydaje się zatem, że biorąc pod uwagę ową powagę, z jaką traktują własne wypowiedzi ich autorzy, oraz fakt, iż wielokrotnie powtarzają je, niczym pewne prawdy - nie mamy tu do czynienia z jakimiś współczesnymi wariantami Bretonowskiej *Rozpuszczalnej ryby* czy dadaistycznych wygłupów, które opierają się przede wszystkim na szokowaniu i jednorazowości (wystawiona po raz kolejny *Fontanna* Duchampa przestaje śmieszyć). Chodzi raczej o celowe zniekształcanie prostych, czasem banalnych, a czasem fałszywych wypowiedzi do tego stopnia, że stają się niezrozumiałe albo bezsensowne. Można bowiem, zamiast „hrabina wyszła o osiemnastę” napisać „uwikłane w dialektyczny konflikt między reakcyjną egzystencją a postępową kobiecością monadyczne *ego-cogito* wraz ze swoją materialną podstawą dokonało samotranscendencji w chwili, gdy jedna czwarta cyklu doszła do kresu swego trzeciego powtórzenia” - tylko po co?

Wydaje się, że aby lepiej zrozumieć całe to popisywanie się *quasi-ba-rok*ową składnią i znajomością słownika wyrazów obcych oraz wynikające

stąd rażące błędy merytoryczne, gramatyczne i logiczne, należałoby zwrócić uwagę na cel, jaki bardzo często, *implicite* bądź *explicite*, stawiają sobie pisarze zaliczani do szerokiego nurtu postmodernistycznego. Jak już wspomniałem, nietrudno zauważyć, że przeważająca część tekstów, zwłaszcza produkowanych w ramach wspomnianych kierunków interdyscyplinarnych (wszelkiego rodzaju *cultural studies*, *gender studies* etc.), poświęcona jest zjawiskom i procesom politycznym, społecznym bądź kulturowym. Przy tym zadaniem ich, sądząc po deklaracjach autorów, ma być nie tylko charakterystyka istniejącego stanu rzeczy, lecz przede wszystkim jego krytyka. Ponieważ większość aktywistów wspomnianego nurtu lokuje swe polityczne sympatie na lewicy, nietrudno zrozumieć, dlaczego - zgodnie z Marksowskim zaleceniem - pragną oni nie tylko opisać świat, ale przede wszystkim go zmieniać. Sam opis, a zwłaszcza opis dążący do obiektywności i bezstronności, uznawany jest za „reakcyjny” czy wręcz „totalitarny” (tego rodzaju zarzuty wysuwał już przeciw Hegłowi Engels, potem naraził się na nie Talcott Parsons). Postępowy myśliciel powinien zatem cechować się podejrzliwością, powinien dokonywać krytyki istniejącego stanu rzeczy, odkrywać przed ludźmi ukryte mechanizmy ich zachowań etc., a wszystko to w imię budowy lepszego świata (takie zalecenia można znaleźć np. u M. Horkheimera, jednego z założycieli szkoły frankfurckiej).

Z tej perspektyw prace naukowe będzie się pisać przede wszystkim po to, by pokazać, że świat nie jest taki, jaki powinien być, że społeczeństwo urządzone jest niewłaściwie, że ludzie myślą i zachowują się nieodpowiednio, że prawda leży gdzie indziej bądź jej nie ma, że nasza wiedza jest tylko zbiorem stereotypów uwikłanych w stosunki pracy, władzy etc. Zależnie od wyrafinowania autorów oraz od tego, po jakie środki stylistyczne sięgają i skąd czerpią argumenty, otrzymujemy albo *quasi-gnostycki* lament nad światem rządzonym przez siły ciemności, albo polityczny manifest z niewyszukaną retoryką walki klas, płci, postępu i reakcji, albo też coś w rodzaju umoralniającej powieści zaangażowanej (często zresztą udaje się z powodzeniem wszystkie te trzy style połączyć). Problem polega jednak na tym, że zamiast jasno przedstawić polityczne sympatie czy propozycje reform społeczeństwa, popierając je argumentami, z którymi następnie można by dyskutować, wyklada się je *ex cathedra*, często w wysoce niejednoznacznej bądź niejasnej postaci, usiłując uprawomocnić je za pomocą tego, co J. Bocheński nazwał nadużyciem autorytetu. Inaczej mówiąc, próbuje się przedstawić własne polityczne poglądy jako wynik naukowych, teoretycznych dociekań, jako prawdy konieczne, z którymi nikt rozsądny nie polemizuje. I stąd właśnie bierze się owa zonglerka pojęciami, których sensu często się nie rozumie, stąd celowa niejasność i wieloznaczność sformułowań uniemożliwiająca dyskusję, stąd te wszystkie zbędne popisy powierzchowną erudy-

cją. Jak powiedział David Simmons, „brak jasności czasem służy za narzędzie do ukrywania faktu, że do pożądanych wniosków nie można dojść drogą logicznego rozumowania”⁸.

Problem w tym, że owe teoretyczne dywagacje w żaden sposób nie dowodzą słuszności proponowanych praktycznych politycznych rozwiązań. Powodem jest nie tylko ignorancja autorów, o której pisał Sokal, czy też nagminne mieszanie zdań o faktach ze zdaniem o wartościach (co cechuje całą tradycję marksistowską, ze szkołą frankfurcką włącznie), ale przede wszystkim to, że - jak pokazał wspomniany już Bocheński - w dziedzinie polityki nie ma autorytetów epistemicznych i teoretyczna wiedza z zakresu matematyki, fizyki czy językoznawstwa w żaden sposób nie uprawomocnia zdań wypowiadanych o tym, co należałoby zrobić z praktycznego, politycznego punktu widzenia. Być może już Marks był tego świadom, próbując wesprzeć doktrynę walki klasowej i nieuchronnej rewolucji pseudoeconomicznymi rozważaniami, licząc, że autorytet ekonomii jako wiedzy zahaczającej o matematykę przesłoni niedostatki politycznej utopii. Być może mają też tego świadomość feministki w rodzaju Luce Irigaray, piszące o alternatywnej kobiecej matematyce czy fizyce, a także inni myśliciele, którzy sięgając do coraz to innych dziedzin - językoznawstwa strukturalnego, teorii gier, mechaniki kwantowej etc. - starają się nadać swoim politycznym poglądom rangę teorii naukowej.

Jak być dobrym postmodernistą? Oczywiście nie wszystkie teksty należące do omawianego tu nurtu myślenia mają ukryty cel polityczny, jednakże niemal wszystkie stosują podobną strategię uprawomocniania czasem banalnych, czasem dziwacznych, a czasem nonsensownych twierdzeń. Zamiast przedstawić argumenty, epatuje się technicznym bądź pompacyjnym stylem przeładowanym neologizmami i pojęciami czerpanymi z różnych dziedzin, mającymi świadczyć o gruntownej interdyscyplinarnej wiedzy autora. Recepta na napisanie takiego tekstu jest prosta: z jednej strony należy czytelnikowi dowieść, że obcuje on z dziełem dogłębnie naukowym i w tym celu właśnie stosuje się bez powodu zawiłą składnię, język pełen specjalistycznych pojęć czerpanych czasem na chybił trafił z najróżniejszych dziedzin - z drugiej natomiast, po to by go zbytnio nie zmęczyć, nie otumanić i ostatecznie nie zniechęcić, co jakiś czas trzeba wpleść w wywód jakies w miarę jasne zdanie, dzięki czemu po długich chwilach zmagania się z postmodernistyczną nowomową znów czuje się on panem sytuacji pewnym swoich intelektualnych możliwości. Przeczytawszy taką pracę, dochodzi on zwykle do wniosku, że co nieco już zrozumiał, a pozostałą część zapewne pojmie po kolejnej wnikliwej lekturze. Być może to właśnie jest przyczyną

⁸ D. Simmons: *Ideals and Dogma*. Third Avenue Press, Northolt, U.K. 1980, cyt. za: R. Conquest: *Uwagi o spustoszonej stuleciu*, tłum. T. Bieroń. Poznań 2002, s. 70.

tego, że w pismach uchodzących za naukowe znajdujemy tak obfitą egzegezę tekstów, które z poznawczego punktu widzenia mają mniej więcej taką wartość, jak gnostyczne mitologie, gdzie mętność jest środkiem mającym wzbudzić u niewtajemniczonych szacunek do jakiejś wyższej mądrości, w której posiadaniu jest autor.

Postmodernista może jeszcze raz odpowiedzieć, że teksty z zakresu nauk humanistycznych nie muszą spełniać kryteriów stosowanych wobec tekstów pochodzących z innych nauk, gdyż ich funkcja jest odmienna z uwagi na specyfikę przedmiotu, ze względu na potrzebę rozumienia, a nie wyjaśniania *etc.* Można się z tym zgodzić, ale pod warunkiem uzyskania odpowiedzi na pytanie, jaka to właściwie ma być funkcja. Jeśli książka z dziedziny, powiedzmy, zoologii czy materiałoznawstwa przynosi pewne informacje, a książka w rodzaju wspomnianego przez Sokala *Kompleksu Portnaya* ma bawić, sprawiać przyjemność estetyczną, czy nawet pobudzać do rozmyślań, to w takim razie jaką funkcję pełnią teksty, o których tu mówimy? Jak je powinniśmy traktować, jak czytać?

Carnap redivivus? Wydaje się, że w tym wypadku mogłyby się okazać użyteczne pewne elementy Carnapowskiej krytyki języka filozoficznego (niezależnie od wad całego neopozytywistycznego projektu). Tekst pisany czy mówiony może spełniać, najogólniej rzecz biorąc, dwie funkcje: albo poznawczą, informatywną (czy asertywną, jak nazywa ją Carnap), albo ekspresywną i impresywną. W pierwszym wypadku dostarczamy pewnych informacji, które można zweryfikować empirycznie bądź racjonalnie (np. czy zdania są zgodne z faktami, czy nie są wewnętrznie sprzeczne, czy wnioski wynikają z przesłanek *etc.*), w drugim wypadku próbujemy wyrazić pewne własne uczucia, a także wywołać podobne u czytelnika, w związku z czym sprawdzanie takich wypowiedzi pod względem logicznej spójności czy ich empiryczna weryfikacja jest zupełnie nie na miejscu (bo kiedy poeta pisze, że „Fruną kwiaty nietoperze/ I motyle elektryczne!”, to nie chce nam opisać jakiegoś stanu rzeczy, lecz co najwyżej oznajmić, że jest mu np. smutno). Być może więc należałoby traktować teksty w rodzaju tych, które omawia Sokal, właśnie jako wyraz pewnych uczuć i nie przyjmować zawartych w nich wypowiedzi literalnie, lecz spróbować się w nie „wczuwać” (można by np. zastosować się do rady podanej przez Th. S. Kuhna: „To, co musisz zrobić z tym pisarstwem, to po prostu przeczytać to szybko, nie myśleć za wiele i pozwolić, żeby to przez ciebie przepłynęło. Potem, kiedy się zatrzymasz, zobaczysz, co to w tobie spowodowało”). Od biedy takie rozwiązanie można przyjąć, powstaje jednak wówczas następujący problem: co zrobić ze wszystkimi tymi wypowiedziami, w których krytykuje

⁹ G. Borradori: *Rozmowy amerykańskie*, tłum. K. Brzechczyn. Poznań 1999, s. 186.

się rzeczywistość, naukę i technikę, obnaża rozmaite represje, zniewolenia, domaga się emancypacji *etc.*? Można podchodzić np. do feministycznych tekstów jako do swoistej poezji, czy jednak same autorki byłyby z tego zadowolone? Zgodnie z propozycją Rorty’ego powinniśmy potraktować filozofię (jego również?) jako tylko literaturę, ale w takiej sytuacji samo zdanie zawierające taką propozycję nie jest bardziej poważne niż pierwsze z brzegu zdanie z Harlequina, czemu więc dawać mu posłuch?

Wygląda na to, że Carnapowskie rozwiązanie mogłoby być słuszne z punktu widzenia czytelników, zwłaszcza tych, którzy nabawili się kompleksów, szukając treści i sensu tam, gdzie go nie ma, istnieje jednak duże prawdopodobieństwo, że zaoponowałiby sami autorzy. W końcu, jak wspomniałem, większość z nich to pracownicy naukowi, akademicy zatrudnieni w różnego rodzaju placówkach dydaktycznych i badawczych. Prowadzą wykłady, piszą artykuły, uczestniczą w konferencjach, komentują teksty, interpretują je, sami są komentowani... Stojąc przed wyborem, który z członów alternatywy by wybrali? Piszemy fikcję, czy bzdury?

MAREK OLEJNICZAK

Śląska Akademia Medyczna w Katowicach

GODNA ŚMIERĆ Wartość wolontariatu w ruchu hospicyjnym

Niniejszy artykuł stanowi refleksję nad istotą godnej śmierci w kontekście wolontariatu w ruchu hospicyjnym. Jego zasadniczym celem jest ocena wartości wolontariatu w tej, jakże trudnej, sferze działalności ludzkiej oraz jej filozoficzne uzasadnienie. Aby możliwe było pełne uchwycenie tak przedstawionego problemu, należy w pierwszej kolejności rozstrzygnąć, co to jest godna śmierć oraz jaki jest jej sens, jak również ukazać przynajmniej w zarysie sens samego cierpienia ludzkiego. Ponadto należy ukazać zjawisko i istotę ruchu hospicyjnego oraz opieki paliatywnej, dzięki czemu możliwe będzie pokazanie w dalszej kolejności zjawiska i istoty wolontariatu w ruchu hospicyjnym.

Refleksja nad godną śmiercią oraz nad wartością wolontariatu w ruchu hospicyjnym wydaje się obecnie szczególnie ważna. We współczesnym świecie zanika bowiem poczucie wyjątkowej wartości życia ludzkiego, wartości bezwzględnej, niezależnej od okoliczności, warunków i tzw. jakości życia. Th i ówdzie pojawiają się nawet głosy nawołujące do legalizacji eutanazji¹ - również w Polsce; wysuwa się także przeróżne argumenty przemawiające za godziwością stosowania eutanazji (dobrowolnej). Wydaje się, że głosy te nadmiernie upraszczają obraz cierpiącego człowieka, przesadnie akcentując jego wolność, a zapominając o godności. Ruch hospicyjny², rozwijający się intensywnie od lat sześćdziesiątych XX wieku, ale mający już swoją ciekawą i długą historię, jest zjawiskiem wyjątkowym w kontekście problemu eutanazji, ponieważ akcentuje godność umierającego człowieka poprzez niesienie mu pomocy, przy jednoczesnym zdecydowanym odcinaniu się od pozbawiania go życia³. Wolontariat natomiast, zwłaszcza w ruchu hospicyjnym, wskazuje na inną jeszcze wartość, która stanowi odpowiedź (i świadectwo) dla ludzi akceptujących eutanazję - miłość. Jak

¹ Zob. np.: H. Eilstein: *Uwagi o samobójstwie i eutanazji*. „Znak” 2001 nr 7, s. 47-60; B. Wolniewicz: *Eutanazja i biolatria*. „Znak” 2001 nr 7, s. 98-108.

² Przez ruch hospicyjny w niniejszym artykule rozumie się społeczne zainteresowanie problemem opieki paliatywnej, którego rezultatem jest zakładanie coraz to nowych ośrodków opieki paliatywnej - hospicjów.

³ Często w kontekście eutanazji używa się mniej eufemistycznego wyrażenia „zabijanie”. Na przykład Witold Jacórzyński - zdecydowany orędownik eutanazji - określa eutanazję czynną jako „zabicie dla dobra cierpiącego” (W. Jacórzyński: *Przyzwolenie na eutanazję w świetle etyki*, w: *Psychiatria i etyka*. Kraków 1995, s. 17-24).

to zostanie wykazane na podstawie koncepcji miłości według Karola Wojtyły oraz według Tadeusza Stycznia, akceptacja eutanazji okazuje się zawsze konsekwencją braku miłości.

Pytanie o sens cierpienia i śmierci. Zagadnienie śmierci jest szeroko dyskutowane we współczesnej literaturze⁴, jednak nie ma jakiegś powszechnie przyjętej odpowiedzi na pytanie o jej sens oraz sens ludzkiego cierpienia, choć jest to zagadnienie ważne. Wydaje się, że godna zainteresowania jest próba uchwycenia istoty cierpienia i śmierci podjęta przez niemieckiego fenomenologa i twórcę aksjologii, Maxa Schelera⁵, dlatego zostanie ona pokrótce naszkicowana.

Zgodnie z Schelerowską teorią wartości, szeroko wyłożoną w dziele *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*⁶, uczucia człowieka nie są ślepyimi stanami, lecz mają swój własny sens. Scheler podaje kilka przykładów dla ilustracji tego faktu⁷. Zmęczenie np. jest uczuciem wskazującym na to, że organizm domaga się odpoczynku, przerwy w pracy. Zawrót głowy nad przepaścią jest niejako ostrzeżeniem przed upadkiem, zanim jeszcze będzie on miał miejsce. Podobnie rzecz się ma z innymi uczuciami, takimi jak strach, przestrzegający człowieka przed niebezpieczeństwem, wstyd, zakrywający ukryte części ciała przed wzrokiem człowieka niegodnego takiego widoku, apetyt, wskazujący emocjonalnie na przydatność jakiegoś pokarmu w razie jego spożycia itd.

Ból i cierpienie (pojęcie szersze od bólu) nie stanowią tutaj wyjątku. Jak pisze Scheler „Wszystkie cierpienia i bóle stworzeń mają pewien sens, przynajmniej jakiś sens obiektywny. Jak zauważył już Arystoteles, wszelka przyjemność i przykrość jest wyrazem rozkwitu (*Förderung*) albo zahamowania życia”⁸. Cierpienie i ból są zatem przejawem zahamowania życia, natomiast przyjemność jest przejawem jego rozkwitu. Są od tej ogólnej zasady pewne pozorne wyjątki, wynikające z niedoskonałości samego jej sformułowania przez Arystotelesa, niemniej na gruncie swojej koncepcji Scheler zdecydowanie jej broni.

Jeżeli przyjąć, że uczucie bólu, czy szerzej: cierpienia (od wrażenia bólu zmysłowego aż po metafizyczną rozpacz), ma swój sens jako przejaw zaha-

⁴ Warto tu wspomnieć o takich m.in. pracach, jak: Ph. Ariès: *Człowiek i śmierć*, tłum. E. Bąkowska. Warszawa 1992; D. Kessler: *Śmierć jest częścią życia. O prawo do godnego umierania*, tłum. E. Czerwińska. Warszawa 1999; Antoni J. Nowak OFM (red.): *Cierpienie i śmierć*. Lublin 1992.

⁵ M. Scheier: *O sensie cierpienia*, w: Tenże: *Cierpienie, śmierć, dalsze życie. Pisma wybrane*, tłum. A. Węgrzecki. Warszawa 1994.

⁶ M. Scheier *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Um ein Vorwort vermehrt*, w: *Gesammelte Werke*, t. II, Hrsg. Maria Scheler. Bem 1954.

⁷ Zob. M. Scheier: *O sensie cierpienia*, wyd. cyt, s. 34.

⁸ Tamże, s. 6.

mowania życia, to trzeba jeszcze odpowiedzieć sobie na pytanie, czym w istocie jest cierpienie. Szukając odpowiedzi na to pytanie, dochodzi Scheler do wniosku - i to jest oryginalne jego odkrycie - że każdy ból i każde cierpienie są ofiarą „części dla całości oraz tego, co relatywnie *mniej wartościowe*, dla tego, co *bardziej wartościowe*”⁹. Ofiara z kolei, to „ostateczne (...) zlikwidowanie dóbr i przyjemności, względnie ostateczne ustanowienie zła (*Übeln*) i przykrości”¹⁰. Ofiara zakłada więc, że istnieje określone dobro, które zostaje „ostatecznie zlikwidowane” na rzecz innego dobra wyższego rzędu lub też w celu pojawienia się zła wyższego rzędu. Ofiara jest ostatecznie zawsze ofiarą czegoś dla czegoś. Każde zatem cierpienie, będące przejawem zahamowania życia, jest taką właśnie ofiarą, ponoszoną przez jednostkę na rzecz ogółu.

Ponieważ ból i cierpienie są ofiarą części dla całości, twierdzi Scheler, że są one konieczną konsekwencją siły jednoczącej część z całością, czyli miłości. Bez poczucia wspólnoty z innymi istotami żywymi, a w wypadku człowieka - z innymi ludźmi, żaden ból ani cierpienie nie mogłyby zaistnieć. Ofiarą części dla całości jest też ostatecznie sama śmierć jako ostateczny kres cierpienia. „Miłość jako prasiła wszelkiego tworzenia związku (w przestrzeni) i wszelkiego rozmnażania się (w czasie) - pisze Scheler - tworzy przeto dopiero wstępny warunek «ofiary», którą jest zarówno śmierć, jak i ból. Ten sam mroczny pęd tego, co ożywione, do wychodzenia ponad siebie ku coraz *pełniejszemu* i wyższemu życiu, przejawiający się wspólnie w tworzeniu związku i rozmnażaniu, tworzy dopiero ontologiczny warunek wstępny bólu. W tym dwojakim znaczeniu ból i śmierć wywodzą się z miłości. Nie byłoby ich bez niej”¹¹.

Rzecz jasna, powyższe ustalenie obiektywnego sensu cierpienia i śmierci jest niezależnie od tego, czy osoba przyjmuje w sposób wolny cierpienie i śmierć *jako* ofiarę. Może jednak to uczynić, tym bardziej że głębokie zrozumienie właściwego sensu cierpienia może, według Schelera, przyczynić się do pogodzenia się z koniecznością cierpienia, a ostatecznie również śmierci. Osoba może przyjąć na siebie cierpienie i śmierć jako ofiarę, ze świadomością, że jest to ofiara miłości, dążącej stale ku coraz pełniejszemu rozwojowi. „Gdybyśmy bowiem - pisze dalej Scheler - postavili sobie pytanie, czy poważnie się zdecydować na rezygnację z miłości i pełniejszego rozwoju życia, aby uwolnić się od bólu i śmierci, to chyba tylko niewielu odpowiedziałoby na nie prostym «tak». Jeżeli śmierć i ból są koniecznymi

⁹ Tamże, s. 10.

¹⁰ Tamże, s. 12.

¹¹ Tamże, s. 18.

śladami, jakie zostawiają po sobie zachowanie i podniesienie na wyższy poziom życia i wzrostu, to jedynie z trudem możemy je odrzucać”¹².

Można się spierać co do tego, jakiego rodzaju miłość tak naprawdę Scheler ma na uwadze, kiedy twierdzi, że ból i cierpienie są koniecznymi jej następstwami. Niemniej i tu dostrzec można element daru z samego siebie dla dobra innych (choć w trochę zaskakującym kontekście), co charakterystyczne jest dla pojmowania miłości przez Karola Wojtyłę i Tadeusza Stycznia. Widać również wyraźnie, że śmierć i cierpienie w świetle koncepcji Schelera mają swój głęboki sens, który - właściwie zrozumiany - może być również godnie przyjęty.

Pojęcie godnej śmierci. Zasadniczo w literaturze bioetycznej panuje zgoda co do tego, że każdy człowiek ma prawo do godnej śmierci, jednak pojęcie godnej śmierci jest wieloznaczne. Aby właściwie przedstawić pojęcie godnej śmierci, unikając przy tym nie kończących się sporów na ten temat, warto wstępnie przytoczyć tutaj słowa Davida Kesslera, który tak oto wyjaśnia to pojęcie: „Umieranie z godnością oznacza świadomość, że nasza śmierć będzie równie pełna znaczenia i celowa, jak było nasze życie. Oznacza umieranie w sposób, w jaki my chcemy umrzeć, a nie jaki inni uznali za właściwy czy wartościowy dla nas. Wreszcie umieranie z godnością oznacza pozostanie sobą do samego końca, tak jak się było przez całe życie”¹³.

Jakie rysy istotowe godnej śmierci przedstawia Kessler? Świadomość sensu śmierci zbliżonego do sensu całego życia człowieka; wolność w decydowaniu o sposobie umierania; i wreszcie - „pozostanie sobą do samego końca”. Co istotne, brakuje tu określenia wolności wyboru czasu śmierci. W imię zapewnienia człowiekowi tak pojmowanej godnej śmierci przyjmuje się przynajmniej dwie zasadniczo odmienne postawy. Z jednej strony mówi się, że tak rozumianą godną śmierć może czasem w nieuleczalnej chorobie zapewniać eutanazja, a z drugiej strony - twierdzi się, że eutanazja tak naprawdę uwłacza godności człowieka, natomiast prawdziwie godną śmierć w terminalnym stadium choroby może zapewnić jedynie dobrze sprawowana opieka paliatywna.

Zwolennicy eutanazji podnoszą często argument autonomii osoby, jej prawa do wolnego decydowania o samej sobie, o momencie i sposobie śmierci. Domagają się również w związku z tym legalizacji stosowania eutanazji¹⁴. Taka postawa jest - jak wspomniano - nadmiernym uproszczeniem problemu cierpienia i śmierci, bo eutanazja nie rozwiązuje tych problemów,

¹² Tamże, s. 19.

¹³ D. Kessler: *Śmierć jest częścią życia...*, wyd. cyt., s. 152.

¹⁴ Zob. przyp. 1.

lecz stanowi formę ucieczki przed cierpieniem w śmierć (nie usuwa się wówczas cierpienia, lecz osobę cierpiącą)¹⁵.

Druga z wymienionych możliwych postaw wobec problemu godnej śmierci - opieka paliatywna - wydaje się alternatywą dla eutanazji¹⁶, uznając prymat wartości życia nad śmiercią i biorąc pod uwagę głęboki sens cierpienia. Dobrze sprawowana opieka paliatywna ma na celu właśnie godną człowieka, spokojną śmierć. W literaturze bioetycznej na określenie tak rozumianej śmierci używa się pojęcia „ortotanazja” (śmierć prawidłowa, poprawna), które ma zdecydowanie różnić się od pojęcia „eutanazji” (dobrej śmierci, będącej następstwem pozbawienia życia osoby cierpiącej).

Ks. Wojciech Bołoz wyjaśnia, jakie warunki muszą zostać spełnione, aby można było mówić o ortotanazji. Przede wszystkim „ortotanazja domaga się dobrze sprawowanej opieki paliatywnej”¹⁷. Taka opieka polega na tym, że: „1) umierający jest otoczony opieką medyczną, mającą na uwadze przyniesienie mu ulgi w cierpieniach i przedłużenie jego życia; 2) śmierć człowieka jest postrzegana jako wydarzenie osobowe; 3) umierającemu umożliwia się przeżycie śmierci w sposób świadomy i godny; 4) umierający ma zapewnioną opiekę religijną; 5) umierający ma zapewnioną terapię przeciwbólową”¹⁸.

Zakładając, że opieka paliatywna jest w stanie zapewnić cierpiącej i nieuleczalnie chorej osobie godną śmierć, należy zapytać, czym w istocie jest właśnie opieka paliatywna (hospicyjna) oraz czym jest ruch hospicyjny, którego dynamiczny rozwój obserwuje się od kilkadziesiątu lat.

Zjawisko i istota ruchu hospicyjnego. Aby możliwe było uchwycenie istoty ruchu hospicyjnego i ostatecznie uchwycenie właściwego sensu i wartości wolontariatu w tymże ruchu, na początku warto wyjaśnić pokrótce kluczowe pojęcia związane z tą problematyką.

Słowo „paliatywny” znaczy według *Uniwersalnego słownika języka polskiego*: „przynoszący chwilową ulgę w cierpieniu, ale nieleczący, nieusuwający przyczyn choroby; uśmierzający, łagodzący”¹⁹. Według *Słownika wyrazów obcych* słowo „paliatywny” wywodzi się z łac. *palliare*, co znaczy „okrywać płaszczem”, a to z kolei od słowa *pallium* - płaszcz grecki.

¹⁵ Odnosnie do sporu o eutanazję warto zwrócić uwagę na interesującą dyskusję, jaka przeprowadzona została na łamach „Znaku” w 2001 r. (nr 7). Zob. również: A. Biela (red.): *Eutanazja a opieka paliatywna: aspekty etyczne, religijne, psychologiczne i prawne*. Lublin 1996.

¹⁶ M. Wałęska-Siempińska: *Moralne problemy śmierci i umierania. Opieka paliatywno-hospicyjna wobec ideologii szpitalnej i eutanazji*. „Sztuka Leczenia” 1997, nr 1, s. 61-67; J. Kujawska-Tenner *Eutanazja i opieka paliatywna i hospicyjna*. „Nowotwory” 1996, nr 46 (4), s. 764-771.

¹⁷ Ks. W. Bołoz: *Etyka chrześcijańska wobec problemów końca życia*, w: W. Bołoz i M. Ryś (red.): *Między życiem a śmiercią: uzależnienia, eutanazja, sytuacje graniczne*. Warszawa 2002, s. 133.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ S. Dubisz (red.): *Uniwersalny słownik języka polskiego*, t. 3. Warszawa 2003, s. 333.

Z kolei opieka paliatywna (utożsamiana z opieką hospicyjną) to forma opieki w bardzo zaawansowanym oraz terminalnym okresie choroby, kiedy to odstąpiono już od dalszego leczenia, mającego na celu przedłużanie życia chorego. „Istotą opieki paliatywnej - pisze Mirosław Górecki - jest podniesienie jakości pozostałego życia We wszystkich jego aspektach - somatycznym, psychicznym, duchowym i socjalnym”²⁰. Nie ma już jednak wtedy nadziei na odzyskanie zdrowia ani nawet na znaczne przedłużenie życia. Dlatego wydaje się słusznym określanie opieki paliatywnej jako opieki mającej na celu łagodzenie cierpień i skrywanie przykrych oznak choroby²¹.

Leczenie paliatywne, które odróżnia się od samej tylko opieki paliatywnej, ma na celu przedłużanie życia (ale już bez usuwania nieuleczalnej choroby) i przynoszenie choremu ulgi w cierpieniu. Natomiast medycyna paliatywna jest „specjalnością lekarską, która wypracowuje optymalne sposoby leczenia i opieki w zaawansowanym stadium choroby”²². Słowo „hospicjum” z kolei oznacza „dom, zakład dla nieuleczalnie chorych”, a jako archaizm: „dom gościnny, gospodę”²³. Wywodzi się ono z łacińskiego *hospitium*, co znaczy „gościnność; dom gościnny”. Hospicja zatem, to - zgodnie z dawnym znaczeniem tego słowa - „gospody dla podróżnych, pełniące jednocześnie funkcje pielęgnacyjno-lecznicze wobec tych, którzy zachorowali w drodze”²⁴. Współcześnie słowo „hospicjum” oznacza dom dla umierających ludzi, w którym zapewnia się im wszechstronną opiekę paliatywną.

Najbardziej interesujący z punktu widzenia celów niniejszego artykułu wydaje się wszakże ruch hospicyjny - jego idea i rozwój. Pierwsze ośrodki, w których zajmowano się opieką nad ludźmi chorymi, niedołącznymi, kalekami itp., powstawały w Europie za sprawą rozprzestrzeniania się w niej chrześcijaństwa, to ono bowiem dokonało tego specyficznego przewrotu w hierarchii wartości, polegającego na gloryfikowaniu wartości życia każdego człowieka, niezależnie od stanu jego zdrowia, płci, koloru skóry itd. W pogańskiej starożytności ludzie chorzy i kalecy byli wykluczani poza nawias społeczeństwa. Co prawda były w starożytnym Rzymie *valetudinaria*, jednak nie były to - jak zauważa Górecki - hospicja w ścisłym tego słowa znaczeniu, ponieważ trafiali tam żołnierze przede wszystkim po to, aby można było ocenić ich dalszą przydatność w walce, a nie po to, by zapewnić im fachową opiekę²⁵. Dopiero chrześcijaństwo, opierające się na idei miłosierdzia i mi-

²⁰ M. Górecki: *Hospicjum w służbie umierających*. Warszawa 2000, s. 75.

²¹ Zob. K. de Walden-Gałuszko: *U kresu. Opieka psychopaliatywna, czyli jak pomóc choremu, rodzinie i personelowi medycznemu środkami psychologicznymi*. Gdańsk 2000, s. 16.

²² Tamże, s. 17.

²³ S. Dubisz (red.): *Uniwersalny słownik języka polskiego*, t. 2, wyd. cyt., s. 58.

²⁴ K. de Walden-Gałuszko: *U kresu...*, wyd. cyt., s. 14.

²⁵ M. Górecki: *Hospicjum*, dz. cyt., s. 49.

łości bliźniego, wprowadziło do Europy instytucje zajmujące się opieką nad potrzebującymi.

Prawdziwe hospicja, czyli te specyficzne instytucje charytatywne, jakimi są domy dla nieuleczalnie chorych, zaczęły powstawać nie w chrześcijańskiej starożytności, ani nawet nie w średniowieczu, lecz dopiero w XIX w. W 1842 r. w Lyonie Jeanne Gamier założyła pierwsze schronisko dla umierających, nazywane *Hospicjum* lub *Kalwarią*. Zainicjowany w ten sposób w pierwszej połowie XIX w. ruch hospicyjny zaczął się rozwijać. W 1879 r. powstało w Irlandii, w Dublinie, *Hospicjum Naszej Pani dla Umierających* założone przez zgromadzenie *Sióstr Miłosierdzia*. W Londynie z kolei pierwsze hospicjum (*Hospicjum św. Józefa*) zaczęło działalność w 1905 r.

Ruch hospicyjny rozwijał się spontanicznie, ale brakowało mu profesjonalizmu w opiece nad chorymi. W pełni profesjonalną opiekę hospicyjną zainicjowała dopiero w 1967 r. Cecily Saunders, zakładając w Londynie dla umierających na nowotwory specjalistyczne *Hospicjum św. Krzysztofa* (*St Christopher's Hospice*). Od tego czasu rozpoczyna się w Europie zakrojony na szeroką skalę ruch hospicyjny, wsparty również z czasem profesjonalną medycyną paliatywną.

W Polsce początki opieki paliatywnej wiążą się z osobą Hanny Chrzanowskiej, która organizowała w Krakowie pielęgniarstwo domowe, zajmujące się opieką nad przewlekle i nieuleczalnie chorymi. Natomiast pierwsze hospicjum stacjonarne zostało założone w Krakowie w 1981 r. przez Towarzystwo Przyjaciół Chorych - Hospicjum. Drugim polskim hospicjum było *Hospicjum Pallotinum*, założone w Gdańsku w 1984 r.²⁶

Współcześnie wyróżnia się kilka głównych typów opieki hospicyjnej: zespoły domowej opieki hospicyjnej, gdzie sprawuje się specjalistyczną opiekę nad chorym w jego domu; hospicja stacjonarne, w których przebywają ludzie samotni, bezdomni lub chorzy wymagający całodobowej opieki; ośrodki opieki dziennej, do których przychodzą w ciągu dnia blisko mieszkający nieuleczalnie chorzy. Ponadto wyróżnia się pośrednie formy opieki hospicyjnej: ośrodki opieki paliatywnej, umiejscowione najczęściej na oddziałach szpitalnych i mające na celu głównie specjalistyczne zabiegi medyczne (paliatywne), oraz ośrodki konsultacyjne, mające formę specjalistycznych poradni dla chorych i ich rodzin²⁷.

Dla ruchu hospicyjnego, przyjmującego przedstawione wyżej różne konkretne formy działalności, charakterystyczne jest to, że pierwotnie był to ruch charytatywny i nadal w znacznej części ma on taki charakter. Wraz z rozwojem ruchu hospicyjnego i coraz większą jego instytucjonalizacją po-

²⁶ Zob. K. de Walden-Gałuszko: *U kresu...*, dz. cyt., s. 16.

²⁷ M. Górecki: *Hospicjum*, dz. cyt., s. 72-75.

jawiała się również profesjonalna zawodowa opieka paliatywna, co nie zmienia faktu, że w hospicjach (różnego typu) pracuje bardzo wielu wolontariuszy. Według Góreckiego: „Większość form pracy hospicyjnej - poza hospitalizacją i poradnictwem medycznym, które z natury rzeczy dysponują profesjonalną kadrą etatową - bazuje na honorowej pracy wolontariuszy z medycznym przygotowaniem zawodowym, specjalnie ukształtowaną w ramach misji kanonicznej formacją duchową (zakony, bractwa, duszpasterstwo środowiskowe), oraz ludzi, których predyspozycje określa różnie motywowana chęć zaangażowania się w pomoc dla nieuleczalnie chorych. Z tego punktu widzenia hospicjum jest spotkaniem ludzi dobrego serca, dobrej woli i dobrych chęci do dobrej czynności”²⁸.

Na pytanie, co stanowi ideę przewodnią która skłania wielu ludzi do dobrowolnego i nieodpłatnego podejmowania tak trudnej i wymagającej niezwykłej siły charakteru opieki paliatywnej, trudno udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Niewątpliwie wchodzi tu w grę różnego rodzaju osobiste motywacje. Niemniej wydaje się, że niezależnie od konkretnych motywów, deklarowanych lub tylko uświadamianych, niepoślednią rolę odgrywa tutaj bezinteresowna miłość.

Miłość jako dar z siebie i afirmacja osoby. Czym jest miłość w swojej istocie? Słowo „miłość” nie jest jednoznaczne, określa wiele różnych, bardziej lub mniej pokrewnych zjawisk²⁹. Już w starożytności dostrzegano istotną różnicę między *erosem* a *agape*, gdzie *eros* był pojmowany jako miłość dążąca wzwyż, ku temu, co piękne i doskonałe (miłość pożądająca), a *agape* - jako miłość Boża zniżająca się ku temu, co brzydkie i niedoskonałe, i przez to uwznioślająca to (miłość bezinteresowna, nieumotywowana)³⁰. Jednak i sama *agape* „niejedno ma imię”, przyjmuje różne formy i przejawia się na różne sposoby. Jedną z form miłości (*agape*) jest dar z siebie, tzn. zdolność do obdarzania innych sobą, swoim czasem, umiejętnościami, zdolnościami³¹. „Człowiek najpełniej afirmuje siebie, dając siebie”³² - mówi wprost Jan Paweł II w jednej ze swych książek. Co jest motywem owego dawania, obdarowywania innych sobą?

Rozumiejąc wartość i powagę ewangelicznego przykazania miłości Karol Wojtyła (zanim jeszcze został papieżem) sformułował w swojej rozpra-

²⁸ Tamże, s. 67.

²⁹ Istnieje bogata literatura filozoficzna na temat miłości. Zob. np. E. Fromm: *O sztuce miłości*, tłum. A. Bogdański. Warszawa 1997; J. Pieper: *O miłości*, tłum. I. Gano. Warszawa 1983; M. Scheler: *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki. Warszawa 1986.

³⁰ J. Pieper, *O miłości*, wyd. cyt., s. 74-75.

³¹ Jan Paweł II oświadcza jasno, określając tym samym istotę miłości, że „wolność urzeczywistnia się przez miłość, to znaczy przez dar z siebie” (*Enc. Veritatis splendor*. Wrocław 1998, 87, s. 132-133).

³² Jan Paweł II: *Przekroczyć próg nadziei*. Lublin 1994, s. 150.

wie *Miłość i odpowiedzialność* normę personalistyczną, charakteryzującą bliżej osobę ludzką i stanowiącą główny wyznacznik moralny wszystkich czynów człowieka. „Norma ta - pisze Wojtyła - jako zasada o treści negatywnej stwierdza, że osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu. W parze z tym idzie treść pozytywna normy personalistycznej: osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”³³. Powinność moralna stanowi zatem jeden z motywów dla bezinteresownej miłości, rozumianej jako dar z siebie.

Ale jest jeszcze inny, ważniejszy nawet motyw, skłaniający ludzi do podejmowania bezinteresownej służby drugiemu człowiekowi, do dawania mu siebie. Jest nim miłość rozumiana jako zachwyt osobą drugiego człowieka, wyrażający się w słowach: „Jak cudownie, że jesteś!”, „Jak dobrze, żeś jest!”³⁴. Zachwyt osobą drugiego człowieka nie jest tożsamy z powinnością moralną kochania go, płynącą z normy personalistycznej (choć sformułowanie takiej normy niewątpliwie z niego wynika). Żywy zachwyt jakąś wartością jest konsekwencją jej bezpośredniego emocjonalnego uchwycenia i nie wymaga dodatkowego oparcia w powinności - raczej ją tylko potwierdza.

Ks. Tadeusz Styczeń twierdzi, że zarówno obdarowywanie, jak i wdzięczność za dar, są przejawami bezinteresownej miłości drugiego człowieka, tj. stanowią afirmację osoby dla niej samej³⁵. Taka miłość, będąca *zachwytem nad istnieniem drugiej osoby* („jak cudownie, że jesteś!”), a owocująca darem z samego siebie dla niej, wydaje się charakterystyczna dla pracy charytatywnej w ogóle, a dla wolontariatu w ruchu hospicyjnym w szczególności. Ruch hospicyjny nie jest bowiem niczym innym jak właśnie płynącą z miłości afirmacją bym drugiego człowieka, najbardziej nawet upokorzonego chorobą, cierpieniem, zwątpieniem.

„Wyznanie: «Jak cudownie, że jesteś!» - pisze dalej Styczeń - staje się jakby odą miłości na cześć istnienia, pieśnią o jego niezwykłości. Miłość, sama możliwa wyłącznie na gruncie poznania wartości istnienia, odwzajemnia się niejako jego poznaniu. Zatrzymując jego uwagę na istnieniu «ty», pozwala głębiej wnikać w źródło jego niezwykłości, wnikać w niekonieczność tego istnienia, w jego przygodność. I przez to jeszcze bardziej odsłonić jego wartość jako zdumiewającą *niespodziankę i obdarowanie*”³⁶.

Jeżeli człowiek wezwany jest do miłości normą personalistyczną, jak również bezpośrednim poznaniem wartości życia drugiego człowieka i godności jego osoby, co wyraża się ostatecznie w zachwycie „jak cudownie, że

³³ K. Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność*, w: T. Styczeń i in. (red.): *Ctówiek i moralność I*, Lublin 1986, s. 42.

³⁴ T. Styczeń SDS: *Urodziłeś się, by kochać*. Lublin 1993, s. 10.

³⁵ Tamże, s. 4.

³⁶ Tamże, s. 41.

jesteś!”, argumentowanie za godziwością jakiegokolwiek formy eutanazji (również tej dobrowolnej), jak również jej stosowanie, jest z konieczności konsekwencją braku miłości, braku czci dla życia drugiej osoby. Miłość do drugiego człowieka, wyrażająca się m.in. zachwytem nad jego istnieniem, obecna jest u ludzi poświęcających się opiece hospicyjnej, jednak z konieczności obca musi być zwolennikom eutanazji. Również z chrześcijańskiego punktu widzenia akceptacja eutanazji (dowolnego typu), stanowiąca odwrotność opieki paliatywnej, jest stanowiskiem niepokojącym i stojącym w głębokiej sprzeczności z istotą chrześcijaństwa. To przekonanie o niegodziwości eutanazji jest zresztą wyrażone w oficjalnych dokumentach Kościoła katolickiego³⁷.

Wolontariat w ruchu hospicyjnym - jego sens i wartość. Skoro człowiek wezwany jest do miłości, to wolontariat jest niewątpliwie odpowiedzią na to wezwanie. Wolontariat bowiem to „dobrowolna, bezpłatna i systematyczna działalność na rzecz innych. Wykracza ona poza związki rodzinne, koleżeńskie i przyjacielskie, jest zarazem okazją do wykorzystania własnych umiejętności, rozwinięcia zainteresowań, zdobycia doświadczenia w nowych dziedzinach, a także do zawarcia przyjaźni. Jest jedyną w swoim rodzaju formą edukacji, kształcenia i formacji dla wszystkich, którzy się z nią stykają”³⁸.

Wyjątkowa wartość wolontariatu (wolontariatu wszelakiego rodzaju, nie tylko w ruchu hospicyjnym) polega na obecności prawdziwego powołania do służby drugiemu człowiekowi w ściśle określonej formie. Wolontariusze to osoby, które czują wezwanie do służby, tzn. dostrzegają pozytywną wartość takiej konkretnej formy pomocy drugiemu człowiekowi, jaką wybrali, i oddają się jej całym sercem. Tadeusz Kamiński, omawiający wartość i potrzebę wolontariatu w różnych domach opieki społecznej, twierdzi wyraźnie, że „wolontariusze, jako osoby w pełni dobrowolnie podejmujące określony rodzaj aktywności, kierują się właśnie swoimi zainteresowaniami, tym, co faktycznie chcą i potrafią robić”, ale trzeba też pamiętać, „że choć wolontariusze pracują nieodpłatnie, to niekoniecznie muszą być amatorami”³⁹. I rzeczywiście - opieka sprawowana przez wolontariuszy jest zwykle opieką profesjonalną i jednocześnie płynącą z głębi ich serca.

O pięknie i wartości posługi świadczonej drugiemu człowiekowi w hospicjach mogą świadczyć poniższe słowa pewnej matki, której dziecko było objęte opieką w jednym z hospicjów dziecięcych: „Wiem, że nie jestem sama.

³⁷ Zob. Jan Paweł II: *Enc. Evangelium vitae*. Wrocław 1995, 65, s. 123; oraz *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań 1994, 2276-2279, s. 517-518.

³⁸ H. Misiewicz: *Słowo wstępne*, w: H. Krzyszczo: *Wolontariat w organizacjach pozarządowych na rzecz rodziny w województwie śląskim*. Katowice 2001, s. 21.

³⁹ T. Kamiński: *Wolontariat w placówkach pomocy instytucjonalnej*. Roczniki Naukowe Caritas 2001, red. T. Kamiński i in., rok V, s. 102-103.

Są jeszcze dobrzy ludzie, dla których ból i cierpienie nie są obojętne. Tymi ludźmi są pracownicy i wolontariusze z Hospicjum Cordis w Mysłowicach. Pomagają nam jak tylko mogą, przyjeżdżają, przywożą kroplówki, leki, które są nam teraz potrzebne. Podziwiam te osoby, które mają naprawdę wielkie serce, i chciałabym im za to podziękować⁴⁰. Powołując się na tę wdzięczność, która sama jest wyrazem miłości, można powiedzieć, że obdarzanie innych sobą, przyjmujące bardzo różne formy wolontariatu⁴¹, a szczególnie dar z siebie w opiece hospicyjnej, stanowi pełne urzeczywistnienie istoty miłości, wyrażającej się w zachwycie "jak cudownie, że jesteś!".

Właściwy sens i właściwa wartość wolontariatu w ruchu hospicyjnym polegają na tym, że będąc świadectwem ludzi dostrzegających głębię wartości życia, nawet tego kończącego się, gasnącego, stanowi on odpowiedź na zagrożenie eutanazją. Dyskusja merytoryczna ze zwolennikami eutanazji jest nierzadko niezwykle trudna, ponieważ, jak się zdaje, nie dostrzegają oni cudowności istnienia, sensu cierpienia oraz sensu bezinteresownej posługi ludziom cierpiącym i umierającym. Skłonni są, posługując się pojęciem "Jakości życia", mówić, że czasem życie niegodne jest życia i że eutanazja bywa wówczas dobrym rozwiązaniem. Wolontariusze w hospicjach własnym życiem świadczą jednak o pięknie i wartości życia ludzkiego, dostrzegają oni sens życia każdego, nawet nieuleczalnie chorego człowieka i widzą sens swojej służby ludziom umierającym.

Streszczenie

Niniejszy artykuł stanowi refleksję nad istotą godnej śmierci w kontekście wolontariatu w ruchu hospicyjnym. Jego zasadniczym celem jest ukazanie pozytywnej wartości wolontariatu w tej sferze działalności ludzkiej oraz jej filozoficzne uzasadnienie. Aby możliwe było pełne uchwycenie tak przedstawionego problemu, zostaną poruszone zagadnienia sensu śmierci i cierpienia w życiu człowieka oraz przedstawione zostaną zjawisko i istota ruchu hospicyjnego i opieki paliatywnej. Dopiero na tej podstawie podjęte zostanie zagadnienie wolontariatu w ruchu hospicyjnym. Dla jego pełnego zrozumienia zostanie również pokrótce omówione to, co jest dla niego charakterystyczne - bezinteresowna miłość. Zostanie to uczynione na podstawie filozoficznych koncepcji Karola Wojtyły i Tadeusza Stycznia.

⁴⁰ Ilona - mama Florka: *Są jeszcze dobrzy ludzie*, w: *Pomóż mi! Świadectwa wolontariuszy hospicjum Cordis*, Gościna Serca. Mysłowice 2001, s. 118.

⁴¹ Zob. bp J. Chrapek: *Dzielimy się miłością - wolontariat (list)*. Roczniki Naukowe Caritas 2001, red. T. Kamiński i in., rok V, s. 28-29.

Summary

This article is a reflection on the issue of dignified death in the context of volunteer work in the hospice movement. Its main objective is to show a positive value of volunteer work in this field of human activities and its philosophical grounds. In order to fully grasp the presented problem, there will be raised issues concerning the sense of death and suffering in human life and there will be presented the phenomenon and essence of the hospice movement and palliative care. Only on this basis we will bring up the issue of volunteer work in hospice movement. For full understanding we will also discuss its characteristic feature: selfless love. This will be based on philosophical concepts of Karol Wojtyła and Tadeusz Styczeń.

Key words: death, volunteer work, hospice movement.

WITOLD MACKIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

O ŚMIERCI I UMIERANIU (JESIENIA)¹

1. O trudnościach określenia ontologicznego, poznawczego i egzystencjalnego zakresu ludzkiego Ja. Nie tylko w obrębie świadomości potocznej istnieje przekonanie, że człowiek przychodzi na świat znikąd i wraca w ten sam wymiar - donikąd, do nicości (z *prochu powstałeś i w proch się obrócisz*). Moment narodzenia i moment zgonu to - wydaje się - punkty graniczne ludzkiego, świadomego istnienia, odmiennego od istnienia rzeczy, które jedynie zmieniają formę zewnętrzną, stan skupienia materii jako tworzywa itp.

Nieco odmiennie rzecz widzą zwolennicy światopoglądu religijnego, ściślej - zwolennicy katolicyzmu. Osoba jest jednością ciała i duszy, zaś dusza, po śmierci ciała, wraca do raju bądź błąka się, jako potępiona, po różnych zakamarkach Wieczności. Dusze wyróżnione przez Bożą łaskawość będą miały szansę na odnalezienie swojej cielesnej powłoki.

Nie wdając się w nieskuteczne odsłanianie niezbadanych tajników nadprzyrodzoności, chcę postawić problem dotyczący zakresu, czy zakresów, ludzkiego ziemskiego istnienia: gdzie są jego granice, i czy istnieje możliwość ich przybliżonego określenia? Znamy wszak pogląd, że każda ludzka jednostka jest niepowtarzalną osobowością. Nie mogę przecież ani spożywać pokarmów innymi ustami niż własne, nie mogę przeżywać cudzymi emocjami, nie mogę myśleć cudzą świadomością, chociaż mogę pozostawać pod wpływem wszystkich tych czynników zewnętrznych. Max Scheier twierdził nie bez racji, że istnienie osoby ludzkiej jest jednością, w której obrębie procesy fizyczne, psychiczne i mentalne są od siebie wzajemnie uzależnione, są „ukierunkowane celowo i nastawione na całość”, a człowiek myśli nie tylko mózgiem, ale całą swoją strukturą psychofizyczną i umysłową², wszelako wymiar jego istnienia nie przekracza granic jego cielesności. Z tej całościowej koncepcji osoby wynika, że istnieje ona w nieprzekraczalnym, jednostkowym wymiarze unikatowej niepowtarzalności, w wymiarze samobytowania, wchodząc ze światem zewnętrznym w różnorodne interakcje fizyczne i personalne, obojętne, wrogie lub przyjazne.

Funkcjonowanie ludzkich ciał, mimo ich indywidualnej niepowtarzalności, jest poddane podobnym obiektywnym prawidłowościom, dzięki czemu wiedza medyczna i zabiegi lecznicze mogą mieć powszechne zastosowanie. O zasadniczej odmienności jednostek decyduje więc sfera emocjonalna

¹ Pamięci profesorów: Jana Szczepańskiego, Henryka Jankowskiego, Stefana Morawskiego.

² Tak więc Scheler podważa Kartezjańskie redukcjonistyczne określenie człowieka jako "rzeczy myślącej" (zob. M. Scheier: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa. 1987, s. 125-127).

oraz sprawność intelektualna, czy suma życiowych doświadczeń (aczkolwiek zastosowanie określonych zabiegów perswazyjnych wobec różnych osób może przynieść podobny efekt). O sposobie istnienia człowieka świadczy jego zachowanie generowane każdą z tych sfer: człowiek jest taki, jak czuje, myśli i działa. Trudno zatem byłoby znaleźć modelową osobę, która czuje, myśli i działa w sposób całkowicie niepowtarzalny, poza kontekstem rzeczowym i ludzkim.

Rzecz w tym, iż owe wielorakie i wzajemne oddziaływanie jednostki i jej otoczenia są mało uchwytne, chociaż w sposób konkretny wpływają na nasze istnienie; jest to rzeczywistość dynamiczna o nader niewyraźnych granicach. Jednakowoż to ona, tak samo jak moja dłoń czy jej brak, wchodzi w skład mojego życiowego, osobniczego doświadczenia. Ludzkie ja to - mówiąc obrazowo - świetlisty punkt przemierzający ogrom WSZYSTKIEGO. Otacza go kolejny świetlisty krąg, o mniejszej intensywności blasku, a są to relacje z najbliższym otoczeniem. Kolejny krąg, to zależności towarzyskie, służbowe itp., jeszcze dalszy, to więzi z całą wspólnotą narodową czy plemienną, jeszcze dalszy - z całą ludzkością, kolejny, to z przyrodą ożywioną i nieożywioną, z Układem Słonecznym, obserwowanymi i jeszcze dalszymi ciałami niebieskimi, aż po krańce istnienia³. Granice między tymi sferami nie są wyraźnie zarysowane, jedynie owa jasność stopniowo przechodzi w mniej intensywny stopień stężenia, i tak bez końca⁴. Każdy z nas jest takim centrum Wszechświata przenikanego indywidualną świadomością. Potem światło życia gaśnie, a panuje półmrok rozświetlany, mniej lub bardziej, śladami mojej działalności. Zatem moja aura, czy to za życia, czy po nim, nigdy nie gaśnie bezpowrotnie (w sensie kosmicznym i ogólnoludzkim, a nie nadprzyrodzonym). W zakresy mojego doświadczania świata wchodzi więc nie tylko fakty z mojej obecności tu i teraz, ale także wszystkie zdarzenia, których mogę być animatorem, uczestnikiem, widzem czy ofiarą, a jest to możliwość nieskończenie bogata. Inaczej mówiąc, człowiek nie jest jedynie Schelerowską CAŁOŚCIĄ, ale jest CZYMŚ WIĘCEJ. Ludzkie istnienie, chociaż pozornie dobiega kresu, nie rozpada się całkowicie, podobnie jak gorejące obiekty kosmiczne. Oto gołym okiem obserwujemy świecące gwiazdy, pod-

³ Stąd wynika postulat traktowania mojego światowego (wszelkiego) otoczenia jako niezbywalnego, niekwestionowanego watunku mojego istnienia. Winienem zatem to otoczenie obdarzać szacunkiem równym temu, jakim darzę samego siebie - jestem przepojony humanitaryzmem wobec tego, co pozornie nie jest mną.

⁴ Nie solidaryzuję się z A. E. Szołtyskiem, który umiejscawia człowieka w rodzinie, w społeczeństwie i w państwie. Ten arbitralny podział sfer ludzkiej aktywności zastępuje innym, także arbitralnym, ale bardziej przekonującym: człowiek istnieje jako byt niepowtarzalny, jako jednostka, która żyje w rodzinie, a rodzina istnieje w ramach wspólnoty plemiennej, czyli narodu. Jednostka, rodzina i naród to podstawowe formy i obszary ludzkiego istnienia; pozostałe mają charakter pochodny (zob. A. E. Szołtysek: *Filozofia pedagogiki. Podstawy edukacji: teoria - metodyka - praktyka*. Katowice 2003, s. 175).

dajemy analizie ich widmo celem ustalenia struktury chemicznej i własności fizycznych, podczas gdy wiele z tych ciał od dawna nie istnieje: widzimy ich światło od miliardów lat przemierzające przestrzeń kosmiczną. „Są” one nadal i „będą świeciły” przez całą wieczność (z perspektywy ludzkiego, gatunkowego pojmowania czasowości). Po rozpadzie ich całościowych struktur formują się nowe obiekty, i tak bez końca⁵.

Powyższe zarysowanie ludzkiej obecności obrazuje płaszczyznę przestrzenną zwaną teraźniejszością lub synchronią. Podobnie rzeczy mają się z przemijaniem ludzkiego istnienia w czasie, z jego perspektywą diachroniczną. Jest ona także nieskończona, ze względu na ciąg przyczyn i skutków sięgający w odległą przeszłość i przyszłość. Rzecz prosta dopóty, dopóki będzie istniał rodzaj ludzki obdarzony świadomością. Twierdzę zatem, że proces przesuwania wstecz granicy pojawienia się osoby ludzkiej będzie kontynuowany, i to samo dotyczy momentu zgonu. Oto dzisiaj wiemy już, że w zwłokach śladowe pozostałości nieuszkodzonego łańcucha DNA mogą dać szansę na odtworzenie kompletnego, żywego osobnika. Jaka będzie przyszłość w tym zakresie? Dzisiejsze granice wyobraźni są zbyt wąskie, aby sformułować choćby szcztątkową odpowiedź na to pytanie. Może kiedyś będzie tak, że powiedzenie o bezpowrotnym „obracaniu się w proch” przejdzie do lamusa wyobrażeń o człowieku? Podobnie z narodzeniem: dzisiaj rozpowszechniony jest pogląd, że nowe życie rozpoczyna się w momencie pojawienia się tzw. zygoty w wyniku połączenia gamet, czyli w wyniku połączenia dwu komórek płciowych, dającego istnienie nowej żywej komórce. Muszą jednak istnieć dawcy owych komórek płciowych, oraz dawcy tych dawców, a wiemy, że klonowanie stwarza w tym względzie nowe, nieprzewidziane możliwości. To, co nowe, dające niespotykane dotąd możliwości penetracji przeszłości, to proces nieskończony, bo ludzka dociekliwość i wiedza nie znają granic. Jednak do czasu - powtarzam - istnienia rodzaju ludzkiego obdarzonego świadomością (inne formy świadomości, jak sądzę, nie istnieją, o czym pisałem wcześniej w różnych miejscach)⁶.

⁵ Nie jest to myśl nowa, bo już w latach 20. ubiegłego wieku M. Scheler pisał: „(...) przed kilkoma laty znany paryski uczony uznał za «aksjomat» nowoczesnej medycyny to, że nie istnieje żadna naturalna granica życia, której nauka i technika lekarska, w połączeniu ze sztuką lekarską, nie byłyby w stanie bez końca przesuwać!” (M. Scheler *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*. Warszawa 1994, s. 102).

⁶ Np. *Człowiek miarą wszechrzeczy*. Warszawa 1997, s. 83-85. Oto na dennych pozostałościach wielkich akwenów osadzają się śladowe ilości drobin materii, dające świadectwo ruchów wody, ziemi i atmosfery w ciągu milionów lat. Podobnie zachowują się pnie drzew: z układu i struktury ich słoj można odczytać uwarunkowania biofizyczne i atmosferyczne, w jakich wzrastały. Zakładam, że wszystkie twory materialne, nie tylko ożywione, są obdarzone energią kosmiczną emitowaną przez nie jako napięcia fal elektromagnetycznych. W trakcie wzajemnego oddziaływania ciał owe napięcia pozostawiają w ich strukturze trwałe zapisy, który kiedyś - być może - uda się odczytać jako „kronikę lokalnych wydarzeń” emitowaną np. przez przydrożny kamień. Pogląd ten ma niewiele wspólnego z panpsychizmem.

Niemówność określenia zakresu ludzkiego ja jest równoznaczna z nie-
możnością orzeczenia, iż jest ono skończone, zarówno w sensie retrospek-
tywnym, jak i antycypującym. Martin Heidegger pisał o jestestwie, że ma ono
nieustanną możliwość „zapytywania”, zarówno o byt, o bycie bytu, oraz
o bycie samego siebie jako bytu⁷. Innymi słowy, człowiek świadomy włas-
nego istnienia w nieograniczonym kontekście wszelkiego istnienia, stara się
zrozumieć zarówno siebie, jak i swoją przestrzeń życiową, najbliższą i tę
dalszą. Zadanie, jakie Heidegger stawia przed zwolennikami swych roz-
ważań, jest niewykonalne, bowiem jego realizacja musiałaby oznaczać cał-
kowite, totalne przeniknięcie każdej tajemnicy istnienia, a to jest przywilej
boga, albo bogów, bo ich liczba, jako najwyższej tajemnicy, nie jest znana.
Aczkolwiek można przyjąć, znowu arbitralnie, że wielość bóstw stapia się
w zjednoczonej boskiej Jedni. Każde jednak orzekanie o bogu, że istnieje
tak, a nie inaczej świadczy, że autor takiego wyrażenia jest równy bogom, bo
przeniknął ich nadnaturalną tajemnicę. Heidegger chyba zdaje sobie sprawę
z tej niemożności, bo przecież wielokrotnie na kartach swojego dzieła mówi, że
jest ono (istnienie) jedynie „możliwością”, chociaż jest ona „bezwzględna”;
zaś ucieleśnieniem ostatecznym owej możliwości jest bezwzględnie pewna
śmierć, ku której każdy człowiek zmierza nieuchronnie, i z którą żyje za pan
brat od momentu swojego narodzenia, jako z ciągle towarzyszącą mu możli-
wością „tu i teraz”⁸. Tak porażone swoim umieraniem (ja bym powiedział:
świadomością swego przemijania, bądź nieustannej transformacji), Jestest-
wo egzystuje zawsze ze względu na siebie samo”⁹. Nie ma więc, dla człowie-
ka w pełni świadomego swego losu, większego znaczenia to, czy zakończy
swoją żywot w tej chwili, za tydzień, czy za kilkadziesiąt lat: można rzec, że
czas biegnie z szybkością światła, bądź jeszcze szybciej. Heideggerowskie
jestestwo może więc pożegnać się ze swoją doczesnością w dowolnej chwili
i taki wybór jest najwyższym stopniem wtajemniczenia w ogrom jego „moż-
liwości”. Sokrates, dobrowolnie umierający w wieku siedemdziesięciu lat
(sam sobie sprokurował sposób umierania), mógłby bez żadnego wahania
uczynić to samo kilkadziesiąt lat wcześniej, albo tuż po urodzeniu. Jest to
oczywisty paradoks, bo Heideggerowskie jestestwo, pogodzone ze swoją
autentycznością jako perspektywą permanentnego umierania, pragnie, tak

⁷ M. Heidegger: *Bycie i czas*. Warszawa 1994, s. 11.

⁸ M. Heidegger: *Bycie i czas*, s. 369. (Podobnie w swoich *Rozmyślaniach* mówił M. Aureliusz: zalecał, aby żyć tak, jakby każda następna chwila miała być ostatnia. Zob. M. Aureliusz: *Rozmyślania*. Warszawa 1958, s. 15-17).

⁹ M. Heidegger *Bycie i czas*, s. 332.

jak inni ludzie, jak najskuteczniej oddalić od siebie moment, w którym wyda ostatnie tchnienie¹⁰.

2. Umieranie „we mnie” i umieranie „w innych”. Martin Heidegger w par. 47 swojego dzieła *Bycie i czas (Możliwość doświadczenia śmierci innych i możliwość ujęcia całego jestestwa)* dał przejmującą analizę umierania, które jest tożsame ze świadomością własnego przemijania. Każdy człowiek żyje tak, jak inni, i działa tak, jak inni („Się”, rutynowe, zastępowalne i anonimowe czynności); ale jednej czynności nie można wykonać tak, jak inni czy zamiast kogoś: jest to przeżywanie własnej śmierci jako doświadczenia niepowtarzalnego i unikatowego¹¹. Umieranie jest więc całkowicie osobistym sposobem doświadczania siebie i świata, jest ono też ostatnim aktem życia: mówić może o nim jako o dokonanym i pełnym tylko ten, kto definitywnie rozstał się ze światem. Paradoks tej sytuacji jest jednak taki, że umarły nic już nie może powiedzieć. Możemy zaś jeszcze my, nadal żyjący, rozprawiać o śmierci innych, ale to jest zwyczajna „gadanina”, podobna do chodzenia po ulicy, słuchania przemówień, wędkowania itp., czyli właściwie wszystkich form zbiorowych (anonimowych, nieautentycznych) zachowań¹². Na taką koncepcję samotniczego umierania nie wyrażam zgody.

Każda śmierć jest jednostkowym aktem biologicznym i materialnym. Ale śmierć ma także wymiar nieznany dla innych form istnienia: umierania w innych. Ci, którzy zostają, odczuwają śmierć osoby bliskiej bardziej niż umierający, zarówno przed jego zgonem, jak i potem. Wymienię kilka znanych mi sposobów „umierania w innych”, chociaż jest ich o wiele więcej:

1. Czekanie na śmierć własną bądź cudzą jak „na zbawienie” (uwolnienie od cierpień). Umierający ma świadomość bycia ciężarem, zarówno dla samego siebie, jak i dla bliskich, bo jego umieranie przepełnione jest wielkim bólem, cierpieniem fizycznym i psychicznym, poczuciem beznadziejności i okrutnej strony „odchodzenia z tego świata”. Oszczędzę czytelnikowi drastycznych przykładów takiego umierania, licząc na to, że sam dysponuje wystarczającą wyobraźnią. Z takimi okolicznościami związany jest problem „godnego umierania” zwany też problemem eutanazji, którego w tym miejscu nie będę rozstrząsać.

2. Czekanie na śmierć jak „na koniec świata” - jest to spodziewana katastrofa, bo zgon osoby bliskiej oznacza definitywne utracenie sensu włas-

¹⁰ Ktoś może powiedzieć, że Heidegger nie musiał mieć na myśli tego, że permanentne, autentyczne obcowanie z własną śmiercią jest jedynie postulatem metafizycznym, a nie fizycznym, nie jest więc zachętą do natychmiastowego umierania. Sądzę jednak, że moment czasowy zgonu nie ma dla Heideggera większego znaczenia.

¹¹ „Nie doświadczamy w rzeczywistym sensie umierania innych, co najwyżej tylko im «towarzyszymy»” (M. Heidegger: *Bycie i czas*, op. cit, s. 336).

¹² Zob. tamże, s. 355.

nego istnienia, ze względu na maksymalnie posuniętą identyfikację emocjonalną z drugą osobą. Cierpienie pozornego obserwatora śmierci jest nieporównywalnie większe od cierpienia samego umierającego, bo ten drugi może stracić życie w mgnieniu oka, niekiedy poza własną świadomością.

3. Spotkanie śmierci jako wydarzenie obojętne. Klasycznym przykładem są zapowiedzi w wiadomościach telewizyjnych dotyczące szacunkowych obliczeń, ile osób zginie na drogach w najbliższe Święto Zmarłych itp. Śmierć jest faktem obojętnym dopóty, dopóki nie dotyczy nas samych. (Wsiadając do własnego samochodu, odczuwam podobną obojętność wobec oczywistego, w pełni uświadamianego faktu zagrożenia związanego z uczestnictwem w ruchu drogowym).

4. Spotkanie śmierci jako zaskoczenie wynikające z niewiedzy czy obiektywnych okoliczności. Oto ktoś wyjechał z kraju, a nie dawał znaku życia, bo z natury był milczkiem, tj. osobą mało towarzyską. Po jakimś czasie otrzymujemy wiadomość, że ta osoba zmarła przed kilkoma laty, np. przysypana lawiną. Takiej wiadomości najczęściej towarzyszy ciekawość co do okoliczności zgonu, bo coś innego można w takiej chwili poczuć?

5. Śmierć jako nobilitacja. Są różne rodzaje poświęcenia życia dla innych, np. w obronie życia i wolności. Śmierć bywa ukoronowaniem życia płodnego w działania mające charakter misji społecznej (twórcy, wybitni przywódcy, artyści itp.), bądź złożonego w ofierze innym w trakcie wykonywania zawodu, a to ze względu na podwyższone ryzyko wpisane w charakter wykonywanej pracy (stróżę porządku publicznego, ratownicy itp.).

Heidegger opisuje śmierć jako ostateczny „moment życia”, jako bezpowrotne zgaśnięcie płomienia: płomień ten gaśnie wraz z końcem istnienia biologicznego, jest „sprawą osobistą” każdego umierającego. Warto jednak żyć tak, aby skutki naszej obecności pozwalały każdemu żyć nadal w innych, a umieranie - być może tak kiedyś będzie, a niekiedy tak już bywa - przestanie kojarzyć się z kresem istnienia napawającym grozą i bezsensu ludzkiego losu.

W tym kontekście nie można pominąć uwag Maxa Schelera na temat kierunku rozwoju ludzkiej osobowości: jest to kierunek ku śmierci, ale nie w każdym okresie życia, jak to definiował Heidegger. Według Schelera, a solidaryzuję się z tym poglądem, w młodzieńczym okresie życia przyszłość, to zatem, co oczekiwane, dominuje nad przeszłością, człowiek żyje marzeniami. Przychodzi jednak moment, kiedy ten sam człowiek zaczyna żyć przeszłością, a jego przyszłość gwałtownie się kurczy. Jest to okres starości, czyli faktycznego godzenia się ze śmiercią i oczekiwania na nią. Wówczas przeszłość zaczyna dominować nad przyszłością, a człowiek żyje

nie marzeniami o tym, co będzie, ale wspomnieniami o tym, co było¹³. W trakcie omawiania tej sprawy i tekstu Schelera na moim seminarium w Uniwersytecie Warszawskim zadałem studentom pytanie: kto z nich chciałby być starszy, niż jest? Z dwudziestu osób nikt nie wyraził takiego życzenia, zatem każdy, mając dwadzieścia kilka lat, chciałby być młodszy. Innymi słowy, w ich doświadczeniu życiowym przeszłość zaczyna dominować nad przyszłością, chociaż większość z nich dopiero wkracza w dorosłe życie. Według Schelera, są to już osobniki starzejące się. Ciekawe jest to, kiedy człowiek „przekracza swój Rubikon”, czyli kiedy przestaje chcieć być starszym, „bardziej dorosłym”, a zaczyna tęsknić za młodością. Chyba jest to sprawa indywidualna, uzależniona od biologicznego, ale przede wszystkim psychicznego nastawienia do życia.

Wiele podobnych pytań niesie ze sobą zestawienie rozważań Heideggera z konkurencyjnymi rozstrzygnięciami reprezentantów myśli dialogicznej. Dla Heideggera, podobnie jak dla Husserla, punktem wyjścia jest Kartezjuszowe pojmowanie podmiotu ludzkiego jako *ego cogito* - świadomość samego siebie i świadomość własnej świadomości. Bez uwzględnienia takiego poznawczego założenia wszelkie rozprawianie o istnieniu i poznawaniu czegokolwiek jest pozbawione sensu, a samoświadomość (autoidentyfikacja) jest fundamentalnym warunkiem prowadzenia wszelkiego dyskursu ze światem rzeczy, z innymi ludźmi i z samym sobą. Można rzec, że jest to założenie konsekwentnie indywidualistyczne, wedle którego świadomość świata, a zatem i świata „dla mnie” i „przez mnie” (a innego nie znam), przestaje istnieć wraz z zanikiem mojej świadomości.

W koncepcji dialogistów¹⁴ samoświadomość nie jest warunkiem wystarczającym do potwierdzenia istnienia ludzkiego podmiotu myślącego. Owo myślenie, jak i każda forma ludzkiego istnienia, znajduje konieczne potwierdzenie w odzwieciu innej osoby. Człowiek potrzebuje współplemieńca jako weryfikatora swojej aktywności, musi być „zagadnięty”, bowiem myślenie to stawianie problemów i ich rozwiązywanie, a ten „proceder” człowiek realizuje w interakcjach z innymi: pyta i jest zapytywany; odpowiada i jemu ktoś odpowiada. Bez wzajemnej komunikacji ludzka świadomość zwraca się jedynie ku samej sobie, nie wykracza poza własne konstrukcje, zatem nie uczestniczy w ruchu myśli.

¹³ M. Scheier: *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, op. cit., s. 80-81. Czytamy tam: „Kierunkiem jest zatem zwiększanie się zakresu przeszłości kosztem zakresu tego, co przyszłe, oraz rosnąca świadomość zróżnicowania obu tych zakresów na korzyść tego, co przeszłe. W owej istotowej strukturze każdego doświadczanego momentu życiowego zawarte jest przeżycie ukierunkowane na pewną zmianę, które można również nazwać przeżyciem ukierunkowania na śmierć”.

¹⁴ Obszernie rozważał ten problem W. P. Glinkowski: *Pytanie o dialogiczny status „współ” - w świetle Heideggerowskiego Dasein*. „Edukacja Filozoficzna” nr 38/2004, s. 257-276.

Nie można jednak uznać, że dialog z innymi (z Drugim) odbywa się jedynie za pomocą słów czy innych skodyfikowanych znaków ujętych w logiczny system czytelnych relacji. Człowiek może „dialogować” za pomocą wszelkich, dostępnych sobie technik, także pozadyskursywnych¹⁵. Czy wobec tego człowiek może uczestniczyć w dialogu tylko wówczas i tylko do czasu, gdy znajduje Innego jako partnera dialogu? A może dialog toczący się z Innym (Innymi) ma taką samą wartość komunikacyjną jak dialog z osobami nieobecnymi tuż obok, ale umożliwiającymi przepływ myśli? Tak, jak obserwacja widma gwiazdy, która nie istnieje od milionów lat, niczym nie różni się od obserwacji gwiazdy nadal emitującej światło kosmiczne? Może więc dialog ma miejsce także wówczas, kiedy partnera dialogu traktuję jako nadal istniejącego: ślę listy, zapisuję wiadomość na urządzeniach elektronicznych, komunikuję się, chociaż nie czekam na odzew. Tymczasem, wiedząc tenże autentyczny przecież dyskurs, nie uświadamiam sobie oczywistego faktu, iż adresat mojego dyskursu od jakiegoś czasu nie żyje. A nawet jeśli o tym wiem, rozmawiam z nim nadal: nad mogiłą, we śnie, w ciszy mojego specyficznego skupienia nakierowanego na tę bliską mi osobę. Dialog jest możliwy zawsze, kiedy jest po temu moja wola. Wola zaś - rzekłby Heidegger - to specjalna forma świadomości. Tak oto wracamy do Heideggera i wypada skonstatować, że jego koncepcja człowieka oraz koncepcja człowieka dialogicznego, np. według Martina Bubera, niczym się zasadniczo nie różnią.

Konkluzja jest prosta. Człowiek wędruje przez świat doczesny jedynie przez chwilę. Przed pojawieniem się jego świadomości, ale i po jej ustaniu, rozpościera się bezkresny obszar wszechistnienia. Może więc ten właśnie obszar jest rzeczywistą przestrzenią bytowania, zarówno naszego, jak i wszelkiego innego? Wszak przytomne istnienie człowieka nie jest warunkiem koniecznym istnienia czegokolwiek poza człowiekiem, świat jest w stanie doskonale obyć się bez nas. Byłaby jednak taka konkluzja niezwykle niebezpieczna, bo ten, kto ją przyjmie, mógłby głosić dobrodziejstwo jak najszybszego żegnania się z tym chwilowym, naszym pozornym i nienaturalnym istnieniem, a przecież nie o to tu chodzi. Może lepiej więc uznać, że pojawienie się człowieka w świecie, zarówno jako gatunku, jak i jednostki, jest fenomenem niepojętym, o którym winniśmy mówić jak najmniej, aby uniknąć nieustannego błędzenia typowego dla rozprawiania o sprawach nierozwiązywalnych? Tak niegdyś uczynił Andrzej Kasia, mój nauczyciel i kolega, w czasie swojej znakomitej aktywności witalnej i intelektualnej, zatem wtedy, gdy - jak większość ludzi młodych i w sile wieku - prawdopodobnie nie dopuszczał do siebie myśli o swoim rychłym umieraniu¹⁶.

¹⁵ Pisała na ten temat K. Carlos-Machaj: *Taniec jako wartość kultury. Ciągłość, przemiany, kontrowersje*. „Edukacja Filozoficzna” nr 38/2004, s. 43-58.

¹⁶ A. Kasia: *O śmierci*. „Miesięcznik Literacki” 1981, nr 10, s. 101-114.

W swoim wzruszającym i pięknym tekście Andrzej Kasia dowodził, że „o śmierci własnej wiemy tyle, co o nicości”, czyli literalnie - nic. Tym bardziej niczego nie wiemy o cudzym umieraniu, i na ten temat przytoczył wiele przekonujących argumentów. (Uwaga na marginesie: Poproszony o sformułowanie wypowiedzi polemicznej, która miała być drukowana w tym samym numerze „Miesięcznika Literackiego”, zaniósłem ją do redakcji. Andrzej Kasia zapoznał się z moją wypowiedzią i swój tekst zaopatrzył w kilka końcowych zdań, całkowicie sprzecznych z całym swoim wywodem o niemożności mówienia o śmierci. Oto one: „Rytuał pogrzebowy, grobowce, magia, mit, religia, filozofia istnieją od tysiącleci do dzisiaj głównie po to, aby śmierć z czegoś groźnego jako rzecz sama w sobie uczynić - o tyle, na ile się to da - czymś dla nas, czymś naszym, ludzkim; we wszystkich tych wysiłkach chodziło i chodzi zawsze o to, iżby śmierć w maksymalnym stopniu wyrwać lodowatej nicości. Mówić i pisać o śmierci nigdy tedy nie jest dosyć”¹⁷). Tu zatrzymam się na wstępnej tezie sformułowanej w pierwszej redakcji tekstu, iż o śmierci nie da się nic powiedzieć ze względu na niemożność jej przeżycia.

Zwracam uwagę, iż jest to oczywista niekonsekwencja bądź zabieg graniczący z pewną interpretacją Berkeleyowskiego solipsyzmu: nie powinienem mówić o niczym, co nie stało się moim własnym aktem doświadczalnym. Innymi słowy: nie można myśleć i mówić poznawczo o niczym, co nie przepływa przez strumień mojej świadomości jako bezpośrednie doświadczenie tożsame z nią samą. Jednak w ten sposób nie mógłbym mówić o czymkolwiek poza własnymi poruszeniami świadomości, bo jakże mógłbym mówić o stole jako obiektywnie istniejącym przedmiocie, który nie jest moją świadomością? A nigdy przecież nią nie jest, zaś ja o stole mówić mogę w dowolnym momencie (czy są to zdania prawdziwe, czy fałszywe, nie będę w to w tej chwili wnikał).

Co więcej powiem, że przeżywanie i uświadamianie sobie faktów czy zdarzeń, których nie doświadczyłem, jest niekiedy bardziej wyraziste i intensywne niż u tej osoby, która doświadczyła ich bezpośrednio. Oto jako chłopak dwunastoletni odbijałem raketką piłeczkę pingpongową tak, aby owa piłeczka podskakiwała jak najwyżej. Działo się to na podwórku, na którym pałętały się różne przedmioty. W pewnym momencie piłeczka skoczyła za głowę, więc gwałtownie cofnąłem się, aby ją skutecznie i ponownie odbić. Ale wówczas poczułem lekkie ukłucie w śródstopiu prawej nogi. Nieco powyżej palców sterczał czterocalowy, zardzewiały gwóźdź wbity w deskę, którą ktoś niefrasobliwie zostawił na ziemi, z gwoździem sterczącym w górę. Obejrzałem go z głębokim zdziwieniem, przede wszystkim dlatego, że był

¹⁷ Tamże, s. 114.

taki zardzewiały, a po drugie, że właściwie tego przebicia stopy na wylot prawie nie poczułem. Stałem więc lewą nogą na deskę, aby ją unieruchomić, i podnosząc prawą nogę, ściągnąłem stopę z gwoździa. Jediną moją troską w tym momencie było to, aby ojciec nie dowiedział się o uszkodzonym obuwiu, bo był to nowy trampek, a ponadto wkrótce miałem grać z kolegami w piłkę nożną. Przez stopę biegł na wylot zardzewiały ślad po gwoździu, ale ani mi w głowie była wizyta u lekarza i seria bolesnych zastrzyków przeciwko tężcowi, o którym zresztą nie miałem wówczas najmniejszego pojęcia, zatem i świadomości zagrożenia infekcją. Umyłem nogę pod kranem i taki był cały zabieg medyczny. Ilekroć komuś spośród moich znajomych opowiadałem o tym zdarzeniu, ten zazwyczaj prosił, abym przerwał tę makabryczną opowieść, zasłaniał rękoma oczy albo uszy, bo wyobrażenie tego zdarzenia przysparzało mu cierpień i całkiem namacalnego i intensywnego bólu. Jego myślenie o zdarzeniu było wielokrotnie intensywniejsze niż moje doświadczenie bezpośrednie i ówczesna jego świadomość.

Widzę czasami skoczków narciarskich, przeżywam niezwykle intensywnie ich wyczyny, ale przecież sam nie skaczę i nigdy tego nie będę robił. Mówienia jednak o skoku na nartach z Wielkiej Krokwi nikt mi nie zabroni, zwłaszcza że moja wiedza na ten temat nie jest szczątkowa (bądź na temat innych dyscyplin sportowych, których nigdy nie będę uprawiał). I tak dalej, i temu podobne. Doświadczanie cudzej śmierci nie różni się zasadniczo od doświadczenia cudzych przeżyć dotyczących zdarzeń realnych, jak i wyimaginowanych, chociaż każdy może je przeżywać na swój sposób.

Chciałbym odejść podczas głębokiego snu, czyli poza kontrolowaną świadomością. Wiem jednak, że słowo „chciałbym” musi być wyrażone jedynie w trybie warunkowym, bo umieranie nie jest, czy nie zawsze może być, kwestią wyboru. Gdybym jednak wiedział, że niepodważalna diagnoza lekarska (jaki sens dla umierającego ma wyrażenie „niepodważalna diagnoza lekarska”?) stawia mnie w sytuacji beznadziejnej, zdecydowałbym się na eutanazję, która dzisiaj obwarowana jest wieloma sprzeciwami, wątpliwościami moralnymi i zakazami prawnymi¹⁸.

Do rzadkości mogę zaliczyć wypadki, kiedy spełnia się inne życzenie: „Cierpienie chorego przy końcu życia jest tak wielkie, że nie daje się wyrazić słowami: ogarnia całą osobę i wyklucza wszystko inne, i możemy pacjentowi pomóc tylko w jeden sposób - szanując go, traktując go tak jak zawsze, okazując mu miłość i uświadamiając mu, że będzie kochany po śmierci. To

¹⁸ Mówię o eutanazji czynnej, jako zaaplikowaniu środka przyspieszającego zgon, nie zaś o biernej, polegającej na zaprzestaniu podawania leku przedłużającego życie. Sądzę, że mógłbym znieść ciężkie i nawet długotrwałe cierpienia związane ze skutecznym zwalczaniem choroby. Nie mogę jednak przystać na zgodę znoszenia cierpień bezsensownych.

trudne zadanie”¹⁹. Trudne także dlatego, że umieranie przytomne, któremu towarzyszy obietnica „kochania po śmierci”, może być obarczone inną świadomością umierającego: „Wiem, że oni czekają na koniec, i szczerze pragną skrócenia moich męk, po cóż mi teraz jakieś obietnice? Przecież stosunek do mnie tych, którzy zostają, zależy od tego, jak nam się układało za życia, od tego, co ja sam ze swoim życiem uczyniłem, tak więc to ja. żyjąc tak a nie inaczej, decyduję, czy pozostanę, i jak, w ludzkiej pamięci”²⁰. Wypada więc skonstatować, że pierwszym wyraźnym sygnałem do gotowości spotkania ze śmiercią własną jest sporządzenie testamentu jako „ostatniej woli”, chociaż autor takiego życzenia wie, iż „ten moment” może być jeszcze dosyć odległy. (Pomysł, aby człowiek spisywał testament w wieku lat kilkunastu czy dwudziestu kilku, zasługuje na sprzeciw, jednak prowokuje do postawienia pytania: kiedy należy to czynić? Niech każdy rozstrzyga o tym sam).

Przywołany wcześniej Jan Szczepański stwierdził prawie trzy dziesiątki lat przed swoją śmiercią, że czym innym jest umieranie, a czym innym jest śmierć. „(...) umieranie zaczyna się bardzo wcześnie, kiedy dla dowolnych powodów nie podejmujesz działania, które mógłbyś wykonać, a potem dalszy krok zjawia się wtedy, gdy nie podejmujesz działania, które powinieneś wykonać. Umieranie jest redukowaniem działania, rezygnowaniem z działania, uleganiem zmęczeniu i zniechęceniu. Każde zniechęcenie jest krokiem ku śmierci, jest drobnym aktem umierania”²¹. Umieranie, według tego autora, jest powolnym procesem zamykania się w sobie, i to przeżywanie siebie w sobie, poza światem zewnętrznym, przybiera coraz bardziej intensywny wymiar. Potem przychodzi krótka chwila zwana śmiercią, a jest nią ostateczne rozstanie ze światem zewnętrznym.

Nie zawsze, jak sądzę, tak jest. Dotyczy to tych osób, dla których najpełniejszą formą aktywności jest oddawanie się pogoni za konstrukcjami idealnymi bądź tworam fantazji mającymi niewiele wspólnego ze światem rzeczowym. Dotyczy to reprezentantów nauk teoretycznych, np. logiki czy matematyki i fizyki teoretycznej, w których obrębie przeprowadza się operacje dotyczące wytworów intelektu. Artysta, np. poeta, malarz, scenograf, mogą snuć wizje, które nie zawsze znajdują przekład na świat rzeczy (urzeczowionych dzieł), jednak ich przeżycia snute w obrębie własnego, zacisznego

¹⁹ N. Aumonier, B. Beignier, Ph. Letellier: *Eutanazja*. Warszawa 2003, s. 34.

²⁰ J. Szczepański pisał: „Nikt z towarzyszących umierającemu w ostatnich chwilach nie mówi z nim o umieraniu, gdyż byłoby to uważane za okrucieństwo i barbarzyństwo. Mogę przypuszczać, że umierający widzący już świat ludzi i rzeczy w perspektywie obojętności woli milczenie, gdyż wie, że najczęściej dla czekających na jego zgon jest tylko elementem rozważań, jak ułożyć swoje sprawy bez niego” (J. Szczepański: *Sprawy ludzkie*, wyd. II. Warszawa 1980, s. 254).

²¹ Tamże, s. 246.

obszaru imaginacji, są niezwykle intensywne, dla innych niedostępne bądź traktowane jak dziwactwa. Nie mogę jednak powiedzieć, żeby taka forma zamknięcia się wewnątrz siebie była rodzajem powolnego umierania, chociaż w odosobnionych wypadkach tak może być. Jan Szczepański mógłby jednak replikować, iż tego rodzaju aktywność jest niema, jeśli nie zostanie zobiektywizowana jako rzeczowy rezultat czyjejś aktywności duchowej (twórczej). Traktowanie zaś tego obszaru wewnętrznej aktywności jaźni jako podstawowej formy istnienia człowieka, ale nie przetworzonej na substancję rzeczową, może być rezultatem schizofrenicznych majaków świadczących o zaburzeniach osobowości²². Można przyjąć, iż takie doznania, jako stany dewiacyjne, rujną osobowość i szybciej przybliżają osobnika do kresu, chociaż nie przyjmuje on takiej diagnozy do wiadomości (zob. przypadek Stanisławy Przybyszewskiej jako reprezentatywny).

Jan Szczepański podejmuje ciekawy wątek, taki oto, iż największą przeszkodą w bezkolizyjnym rozstaniu się ze światem jest miłość do innych, do rzeczy bądź miłość własna²³. Pytam zatem: czy ten, kto ponad wszystko umiłował Boga i pragnie spełnienia swej miłości do Niego jak najszybciej, winien szukać tegoż zjednoczenia w jak najrychlejszej śmierci własnej? Dlaczego osoby wierzące rozpaczają, gdy śmierć zabierze im małe dziecko, niewinne pacholę, które z pewnością zasili szeregi zastępów anielskich nieskalanych podłosciami świata ziemskiego? Nie znam odpowiedzi na tak paradoksalnie postawione pytanie, a nie chcę odpowiedzieć na nie w sposób niedorzeczny.

3. Miłość okazywana umierającemu. Wszystkie powyższe uwagi noszą na sobie piętno wątpliwej jakości wywodu dla osób, które uznają dogmat o istnieniu nieśmiertelnej duszy ludzkiej jako substancji innej niż ciało. Zależność jest jednostronna: ciało nie może istnieć (żyć) bez duszy, zaś dusza bez ciała obchodzi się doskonale, zwłaszcza po ustaniu wszystkich jego czynności życiowych (istnieje wiecznie). Z takiego stanowiska płyną określone implikacje odniesione do śmierci i umierania.

Podmiotową samodzielność duszy Karol Wojtyła nazwał jej substancjalnością²⁴. Argument jest następujący: „(...) materia podlega wymianom, ilekroć w ciągu życia ulegają zupełnej wymianie wszystkie komórki, a jednak świadomość jedności i tożsamości naszego «ja» pozostaje. Najwidoczniej

²² Pamiętam jednak o F. Dostojewskim, który świadomie wprowadzał się w stan letargu i majaczenia po to, aby dostrzec inną stronę rzeczywistości, niedostępną ludziom normalnym. Po nim znaleźli się naśladowcy tego rodzaju doznań twórczych generowanych np. zażywaniem narkotyków czy alkoholu.

²³ „(...) wszystkie lub przynajmniej wiele religii zmierza do złagodzenia lęku przed umieraniem przez skierowanie miłości człowieka ku Bogu i ku spełnieniu tej miłości przez śmierć, będącą połączeniem z ukochanym Stwórcą” (tamże, s. 247).

²⁴ Zob. K. Wojtyła: *Rozważania o istocie człowieka*. Kraków 1999, s. 77-80.

musimy ją zawdzięczać jakiemuś innemu pierwiastkowi, a nie samej materialnej budowie naszego organizmu”²⁵, który jest bytem niekoniecznym i czasowym, czyli przygodnym (zależnym). W związku z powyższym, muszę opowiedzieć coś, co mnie nieustannie dręczy niczym koszmarny sen. Jolanta, moja niegdysiejsza znajoma, hrabianka czystej krwi, miała koleżankę o imieniu Joanna, której w ogóle nie znałem. Obie były osobami głębokiej wiary, o czym świadczyło ich uczestnictwo w pieszych pielgrzymkach do Częstochowy. Hrabianka mieszkała kilkadziesiąt kilometrów od Warszawy, zaś jej koleżanka na Bielanach. Kilka lat temu Joanna poczuła się źle. Jolanta uznała, że musi się zaopiekować znajomą, co przejawiało się w jej cotygodniowych wizytach w mieszkaniu Joanny. Zostałem w to uwikłany w taki sposób, że pełniłem rolę stangreta Jolanty i jako osoba nikczemnego stanu, czekałem w swoim samochodzie na zakończenie wizyty, po czym odwoziłem Jolantę do domu. Proceder ten trwał kilka miesięcy i ze zrozumiałych względów był dla mnie uciążliwy, a nawet upokarzający. Nie wypadało jednak damie odmawiać pomocy.

Po kilku tygodniach Joanna znalazła się w szpitalu przy ulicy Płockiej w Warszawie, a w następnej kolejności w Szpitalu Bielańskim. Tam dokonano otwarcia klatki piersiowej, a oczom lekarzy ukazał się taki widok, że szybko zaszyli chorą i zaprzestali leczenia. Nowotwór niemal całkowicie zniszczył płuca (otrzymywała, rzecz prosta, specyfiki uśmierzające ból, w coraz większych dawkach). Joanna była jednak pełna życia i witalnego optymizmu. Każdego ranka długo przesiadywała przed lustrem i strojąc się, oczekiwała dnia, kiedy wróci do domu i z entuzjazmem zabierze się za odrabianie różnorakich powstałych zaległości. Nikt z obsługi medycznej nie śmiał powiedzieć jej prawdy, z obawy o katastrofalne skutki takiej wiadomości. Rodzina żyła z Joanną na bakier, toteż Jolanta była, by tak rzec, prawie jedynym rezydentem w szpitalu z grona znajomych i przyjaciół Joanny, i także ona nie odważyła się wyjawić jej prawdy. Pewnego razu zapytałem Jolantę, dlaczego coraz częściej bywa u swojej chorej przyjaciółki? Wówczas dotarła do mnie złowroga wieść wzbogacona inną wiadomością: Jolanta musi odwiedzać Joannę nie tylko dlatego, aby jej pomóc; Jolanta liczy, iż Joanna przed śmiercią zapisze jej swoje mieszkanie na Bielanach, bo w przeciwnym razie, ze względów prawnych, przypadnie ono rodzinie Joanny, a to byłaby czysta strata. Chora, nieświadoma zbliżającej się śmierci, wkrótce zmarła, nie sporządziwszy testamentu. Jolanta była takim obrotem sprawy szczerze zawiedziona, a nawet rozgoryczona. Piszę o tym dlatego, aby dać świadectwo swojej niemocy: pewnych spraw nie jestem w stanie pojąć.

²⁵ Tamże, s. 81. Sądzę, że wystarczyłoby powołać się na argument z samoświadomości. Argument z tożsamości, przy wielokrotnej i kompletnej wymianie obumierających komórek, nie trafia do przekonania, bowiem owa identyczność, chociaż nieświadomiona, dotyczy również zwierząt i roślin.

Powyższe zdarzenia i relacja o nich ściśle wiążą się z postawą szpitalnego lekarza oraz wolontariusza z hospicjum, którzy opiekują się nieuleczalnie chorymi. Jest sprawą oczywistą, że choremu należy się fachowa opieka i humanitarny stosunek do niego, przepojony szacunkiem, troską i życzliwością. Chory nie powinien być narażony na świadomość, że personel placówki medycznej czeka na zakończenie życia uciążliwego pacjenta, a współlokatorzy przypominają mu, że na zajmowane przez niego miejsce czekają już inni itp. Zarówno lekarz jak i wolontariusz winni swoich podopiecznych traktować jednakowo, równie cierpliwie i równie życzliwie. Słyszysz się opinii, że także winni im okazywać miłość i bezgraniczne poświęcenie polegające na rezygnacji z własnych spraw, zainteresowań i przyjemności. Czy takie roszczenia i oczekiwania są wykonalne? Opiekun ma wszak do dyspozycji tylko określoną ilość czasu i tylko określony wymiar energii własnej. Nie powinien jednych faworyzować, innych zaś traktować „oficjalnie” czy po macoszemu. Nie powinien także kierować się rutynowym wypełnianiem fachowo spełnianego obowiązku, bowiem każdy chory oczekuje, z wielokrotną nadzieją, czegoś więcej: przyjaźni, zrozumienia, ciepłego słowa, pociechy, nawet miłości. Są to jednak zachowania tak znacznie nasyczone elementami emocjonalnymi, że lekarz czy wolontariusz winienby opiekować się tylko jedną osobą, a gdy nadchodzi śmierć, zapewnić podopiecznego, że potem będzie go także kochał. Zatem w grę wchodzi nie szczerość i zawodowe, dobrze wyuczone udawanie, czy szczerzy odruch niepowtarzalnego, ludzkiego poświęcenia? A przecież inni chorzy czekają na takie same odruchy sympatii i miłości. Czy miłość może być podzielna? Czy w takim razie opiekun chorego nie wyczerpuje się wewnątrz w takim stopniu, że musi rezygnować (a może nie musi, bo w swojej misji całkowicie się spełnia?) z osobistego życia emocjonalnego: nie ma przyjaciół, osoby kochanej, nie ma rodziny, bo gdzie indziej jest osobą permanentnie dyspozycyjną do najdalszych granic wytrzymałości? Czy więc w placówkach, o których mowa, winni pracować wysokiej klasy fachowcy, a przy tym ludzie tacy, jak wszyscy inni, czy też winni to być ci, którzy mają do wypełnienia misję społeczną (nie jakąś rolę, ale misję), wymagającą od nich całkowitego poświęcenia dla innych i totalnej nieomal rezygnacji z własnego życia osobistego? Są do tych celów powoływane specjalne zakony dla osób, które odnalazły w sobie takie powołanie. Czy człowiek cywilny także może sprostać podobnym wyzwaniom? Wydaje mi się to mało prawdopodobne.

Wszelako każdy rodzaj pomocy świadczony cierpiącym zasługuje na specjalne wyróżnienie. Chodzi tylko o to, aby takich osób nie obarczać obowiązkami ponad siły bądź oczekiwać od nich poświęcenia graniczącego z destrukcją ich psychiki. Jak bowiem sądzę, umieranie to nie zgiełk i za-

mieszanie, ale ostatni etap przebywany w skupieniu i - przede wszystkim - w milczeniu należnym umierającemu.

Listopad-grudzień 2004 r.

Summary

The subject considered in the text is human death and process of passing away. There are a lot of troubles to define these events because of troubles with definition of total human being and its complexity. Man exists in multifarious relations to external world and nobody knows which of them finally constitute human body, mind and personality, and which of them decide on human after-death and everlasting existence. The author proposes some solutions of that eternal mystery, apart from supernatural perspective.

ANDRZEJ NOWICKI

SPÓR Z JANUSZEM ŁUKASZYŃSKIM O INTERPRETACJĘ MOJEJ FILOZOFII

Zanosi się na to, że książka dra Janusza Łukaszyńskiego *Homo in rebus. Wybrane problemy inkontrologii* (Wrocław 2004, stron 143, przypisów 722, w dalszym ciągu stosować będę skrót: HIR) zablokuje na jakieś piętnaście lat prace nad interpretacją mojej filozofii.

Dlaczego zablokuje? Dlatego, że Łukaszyński zadał sobie trud przeczytania prawie wszystkich moich prac, które zostały wydrukowane do roku 1991, że czytał moje prace wielokrotnie swoimi własnymi oczami - rzecz niezwykle rzadka! - i myślał o mojej filozofii swoim własnym mózgiem - rzecz jeszcze rzadsza! I nawet mnie zadziwia tym, jak głęboko potrafił wejść do jej wnętrza i zauważyć kilka problemów niezwykle trudnych. Co więcej, nie poprzestał na rzetelnym, doskonale udokumentowanym referowaniu moich myśli, ale potrafił zaproponować własną interpretację mojej filozofii, a nawet — jeśli uważniej przestudiować jego książkę - można z niej wydobyć co najmniej siedem różnych interpretacji, czego w żadnym przypadku nie wolno uważać za postawiony przeze mnie zarzut. Wręcz przeciwnie, przedstawienie w jednej książce siedmiu interpretacji świadczy o tym, że Łukaszyński potrafił odkryć to, czego poza nim (i oczywiście poza mną) nikt inny nie zauważył, że moja filozofia, będąca niewątpliwie ze względu na swoją spójność systemem, nie ma struktury monocentrycznej, lecz policentryczną, i taką właśnie powinna być, skoro jej twórca zawsze opowiadał się po stronie policentryzmu (co łatwo można sprawdzić, zaglądając na przykład do prac z lat 1975, 1980, 1983, 1984, które nawet w tytułach mają słowo *policentryzm*). Zresztą rozważania o czynnikach policentryzujących system filozoficzny można znaleźć także w jego pracy habilitacyjnej z roku 1962 (s. 218).

Jeżeli uważam Łukaszyńskiego za znakomitego historyka filozofii i za jednego z najlepszych znawców moich prac, jeżeli Łukaszyński w swojej książce uważa mnie za „twórcę inkontrologii” (tak o mnie pisze w HIR m.in. na s. 10, 86, 91, 93, 95, 100, 107, 111, 135, 141), a moją inkontrologię za oryginalny i spójny system, to powinienem mu być za to wdzięczny i oświadczyć, że akceptuję jego interpretację.

Otóż jestem wdzięczny, a nawet gotów jestem wyrazić przekonanie, że wszystkie osoby, które odtąd zechcą wypowiadać się na temat mojej filozofii, powinny uznać jego książkę za obowiązkową „skalę odniesienia”. [Wyjaśniam sens tej metafory. Prof. Francesco Paolo Raimondi napisał do mnie kiedyś, że moja interpretacja Vaniniego stanowić będzie zawsze „obowiązk-

kowy punkt odniesienia" (*un punto di riferimento*), którego nie można pominąć, jeśli się chce pisać o Vaninim. Nie mogę przyjąć tej metafory, ponieważ redukuje ona moją interpretację do „punktu”. Podobnie więc jak kilkadziesiąt lat temu zastąpiłem złe metafory „punktu wyjścia” i „punktu dojścia” dobrymi metaforami „pól wyjścia” i „pól dojścia”, a kilka dni temu złą metaforę „punktu widzenia” lepszymi metaforami „pól widzenia” i „pól myślenia”, tak obecnie usuwam irytującą mnie „punktowość” złej metafory „punktu odniesienia”, którą najpierw zastąpiłem metaforą „pola odniesienia”, a obecnie sądzę, że znacznie lepszą metaforą będzie „skała odniesienia”).

Dlaczego nie mogę zaakceptować interpretacji Łukaszyńskiego? Dlatego że mam własną, inną interpretację. Przyznając Łukaszyńskiemu prawo do interpretowania mojej filozofii, sądzę, że ja również mam prawo do jej interpretowania, a także do uzasadnienia, że moja interpretacja jest trafniejsza.

Wyższość mojej interpretacji wynika z trzech okoliczności. Pierwszą jest fakt, że Łukaszyński zna moją filozofię z zewnątrz, a ja znam ją także od wewnątrz. Wprawdzie można twierdzić, że ta okoliczność przemawia właśnie na korzyść Łukaszyńskiego, ponieważ badając moją filozofię z zewnątrz, ma wobec niej większy dystans. Jednak z drugiej okoliczności wynika, że to ja mam większy dystans, ponieważ patrzymy na inkontrologię z różnych pól widzenia i moje pole znajduje się w znacznie dalszym polu widzenia, co sprawia, że widzę znacznie więcej niż on. Mówiąc konkretnie, on umieścił własne pole widzenia w roku 1991, badając moją filozofię w tych kształtach, które miała w swoich kolejnych fazach rozwoju, w latach 1966-1991, ja umieszczam własne pole widzenia w styczniu 2005 roku, a więc w i e m, co z „tamtej” filozofii w ciągu późniejszych 15 lat wyrosło. Ważna jest także okoliczność: różnica naszych spojrzeń na ten sam przedmiot przypomina różnicę zauważoną - około 100 lat temu - przez Bergsona. Łukaszyński „unieruchamia” przedmiot badań traktując moją filozofię jako „zbiór myśli pomyślanych”, które zastygły. **Dla mnie filozofia to nie jest *res facta*, ukończony, gotowy, nieruchomy produkt myśli myślącej, ale właśnie *il Pensiero pensante*, Myśl myśląca, myśl w ruchu.**

Chciałbym prosić Łukaszyńskiego, żeby sprawdził moje odkrycie, dokonane kilka dni temu, odkrycie zaskakujące, które mnie samego zaskoczyło, chociaż dotyczy ono moich własnych prac. Sądziłem, że je dobrze znam, ale czy można pamiętać dokładnie, w którym miejscu umieszczona została jakaś konkretna myśl? Nie wiem, co mnie skłoniło do tego, żeby kilka dni temu porównać pierwsze zdania z dwóch moich książek, jednej wydrukowanej w roku 1962, drugiej wydrukowanej również przez PWN, w roku 1991. Ze zdumieniem stwierdziłem, że w obu zdaniach pojawia się to samo pojęcie, związane z moim sposobem rozumienia filozofii. W roku 1962 pierwsze zdanie przedmowy zaczyna się od słów: „Poznać sposób funkcjo-

nowania mechanizmu filozoficznego myślenia Giordana Bruna (1548-1600), zbadać **jak funkcjonowała jego myśl**, ustalić, jakimi narzędziami myślowymi posługiwał się w pracy badawczej - oto pasjonujący problem, wokół którego skoncentrowana została ta praca" (*Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*. Warszawa 1962, s. 7). W roku 1991 pierwsze zdanie *Wstępu* brzmi: „Książka ta jest kroniką **ruchu myśli** zmierzającej do zbudowania otwartego systemu filozofii kultury" (*Spotkania w rzeczach*. Warszawa 1991, s. 5).

Zanim zostałem „twórcą inkontrologii”, byłem już „twórcą nowej metody uprawiania historii filozofii”, wyraźnie różniącej się od klasycznych metod badania nieruchomego produktu. W latach 1958-1962, **pragnąc uchwycić myśl w ruchu**, stworzyłem „metodę centralnych kategorii”, zastosowałem ją w badaniach nad filozofią Bruna, a później w badaniach nad filozofią Vaniniego. Nic dziwnego, że kiedy w latach 1988-1989 zauważyłem, że myśli rozproszone w moich pracach z lat 1966-1988 tworzą - mimo tego rozproszenia - spoisty system, postanowiłem zbadać własną filozofię tą samą metodą centralnych kategorii i pokazać ją czytelnikom nie w jej ostatnim, zastygłym kształcie, lecz w ruchu. Moja własna filozofia nie jest dla mnie zastygłym, nieruchomym przedmiotem, lecz myślą w ruchu. Czy można pominąć ten aspekt interpretacji?

Homo in rebus? Są uzasadnione powody do przewidywania, że wszystkie osoby, które zetknęły się z moją filozofią, będą przynajmniej w tej jednej sprawie tego samego zdania: trudno byłoby znaleźć lepszy tytuł niż ten, który wskazuje na istotę mojej filozofii, a więc na myśl, że człowiek (*homo*) jest realnie obecny w swoich dziełach (*in rebus*). A jednak chyba warto postawić pytanie o adekwatność tej nazwy.

Wiadomo, że kiedy wymyślałem tę nazwę, to źródłem inspiracji były dla mnie słowa Giordana Bruna, mówiące o tym, że przyroda (*natura*) jest „bogiem w rzeczach” (*deus in rebus*). Parafrazując Bruna, napisałem, że „kulturą jest człowiek w rzeczach”, i z tego ergantropijnego określenia kultury nigdy się nie wycofam.

Gdyby książka Łukaszyńskiego ukazała się kilka lat temu, oświadczyłbym i ja, że jest to tytuł znakomity, ale dziś, w pierwszych dniach roku 2005, stawiam przy tym tytule znak zapytania. Tytuł ten mówi bardzo wiele, ale za mało, a dla uchwycenia głębszych warstw jego sensu trzeba dodać jeszcze kilka innych zdań, w których słowa „człowiek” i „rzecz” zostaną połączone ze sobą na kilka innych, a przecież równie doniosłych sposobów.

Zacznijmy od tego, że inkontrologię i ergantropię łączy odpowiedź na pytanie o sposób istnienia człowieka. Dla filozofii kultury najważniejsze są dwa: w rzeczach i w umysłach innych ludzi. Ergantropia mówi: **HOMO IN REBUS** (człowiek istnieje w stworzonych przez siebie rzeczach), inkon-

trologia mówi: **HOMO IN HOMINIBUS** (człowiek istnieje w umysłach innych ludzi). Nie wszyscy zdają sobie sprawę z tego, że w każdym z tych zdań kryją się dwa inne. W zdaniu *homo in rebus*, oprócz zdania o człowieku, kryje się zdanie o rzeczy, że jest wypełniona obecnością człowieka, który ją stworzył. W zdaniu *homo in hominibus* jedno zdanie mówi o tym, że Mistrz jest obecny w umysłach swoich uczniów, a drugie zdanie - ukryte w tym samym zdaniu, mówi o uczniach, że noszą w sobie swojego Mistrza.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej, co z tych dwóch zdań można jeszcze wydobyć. Co się dzieje, gdy człowiek wstąpi w rzecz (a więc będzie **HOMO IN RE**) stworzoną przez innego człowieka? Wstąpił po to, żeby ją wchłonąć. Wchłaniają, a to oznacza przecież, że ta rzecz wstępuje w człowieka, on jest w rzeczy, a rzecz w nim (**RES IN HOMINE**) i staje się składnikiem jego osobowości. Nie tylko ona. Jeśli człowiek wchłania książkę, którą napisał drugi człowiek, realnie obecny w napisanej przez siebie książce, to wchłaniając w siebie tę książkę, wchłania także przebywającego w niej człowieka. Warto powtórzyć, że w tym jednym zdaniu również mieszczą się dwa różne zdania, jedno o tym człowieku, który z napisanej przez siebie książki przewędrował do umysłu drugiego człowieka i zamieszkał w nim (jako **HOMO IN HOMINE**), chociaż równocześnie mieszka w tej książce, którą napisał. Ta polilokacja jest możliwa dzięki temu, że możemy się zwielokrotnić. Po koncercie każdy z dwustu słuchaczy zabiera ze sobą i będzie nosił w sobie zarówno wysłuchaną muzykę, jak i muzyka, który ją grał, i kompozytora, który ją skomponował, a oni, nie tylko niczego nie utracili przez to, że zostali „zabrani”, ale przeciwnie, powiększyli w ten sposób rozmiary własnej obecności w świecie.

Jeśli przeczytaliśmy wiele książek, byliśmy na wielu koncertach, widzieliśmy wiele obrazów, to nosimy w sobie nie tylko jakiegoś jednego człowieka, ale wielu (**HOMINES IN HOMINE**).

W rezultacie każdy z nas „składa się” z mnóstwa „rzeczy” i mnóstwa „ludzi” - **HOMO EX REBUS ET EX HOMINIBUS**.

Co wynika z tego zestawu zdań? Dla przeciętnego czytelnika każde z tych zdań ma swój własny sens, a więc ich zestaw jest tylko wynikiem dodawania, sumą wielu sensów. Dla umysłów filozoficznych zestaw ten stanowi pewien system, a w systemie nie dodaje się sensów do siebie, ale zauważa się, jak się one przez siebie mnożą. Oto, bez naszego udziału, sama ich bliskość sprawia, że zmieniały się one i bardzo wzbogaciły swój sens. Na przykład zdanie *homo in re* pierwotnie mówiło nam tylko o tym, że człowiek tworzący jakąś rzecz, wstępuje w nią i jest w niej obecny. Następne zdania sprawiły, że wzbogaciło się nasze pojęcie człowieka. Jeśli teraz obserwujemy jego „wstępowanie w rzecz”, zauważymy, że wstępuje w nią nie sam, ale wraz z tymi wszystkimi rzeczami i tymi wszystkimi ludźmi, których w sobie nosi. Podo-

bnie, czytelnik książki, wchłaniając ją w siebie, wchłania w siebie nie tylko tę książkę, ale także wszystkie te rzeczy i wszystkich tych ludzi, których autor wniósł do tej książki. Ale przecież ten czytelnik też nie wstępuje w czytana przez siebie książkę sam, ale wraz z tymi wszystkimi rzeczami i wszystkimi tymi ludźmi, których w sobie nosi, a więc znane już średniowiecznym scholastykom fundamentalne prawo recepcji: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur* - nabiera teraz dla nas innego znaczenia: z jednej strony *quidquid* będące przedmiotem recepcji, nie jest czymś prostym, ale zawiera w sobie mnóstwo rzeczy i osób, którymi jest wypełnione, a *recipiens*, czyli podmiot recepcji, nie jest pustym pojemnikiem („niezapisaną tabliczką”), do którego zostaje wrzucony przedmiot recepcji, lecz na jego przyjęcie czeka „wypełniony rzeczami i mieszkającymi w nas ludźmi” aktywny kompleks apercepcyjny, posiadający własny - jedyny na tym świecie, unikatowy - „sposób recepcji” (*modus recipiendi*), który przetwarza (a ma czym przetwarzać) to, co w siebie wchłania.

Jaki stąd wniosek? Ano taki, że tytuł *Homo in rebus* może pozostać, ale pod warunkiem, że bardzo poważnie zostanie przekształcony *modus intelligendi*, czyli sposób rozumienia go, a więc że zostaną w nim umieszczone wszystkie wyliczone warstwy znaczeń, wypełniając zarówno „człowieka” (*homo*), jak i przestrzeń, w której został umieszczony (w rzeczach - *in rebus*).

Siedem interpretacji. Początkowo Łukaszyński sądził, że można całą moją filozofię przedstawić jako system o strukturze monocentrycznej, której centralną kategorią jest „potęga ateistycznego rozumu”. Było mnóstwo takich moich wypowiedzi, z których wynikało, że Nowicki „wszystko stawia przed trybunałem rozumu” i rewolucyjną, jakobińsko-marksistowską gilotyną odcina wszystkie smocze łby irracjonalizmu. W tej pierwszej interpretacji byłem żywą skamieliną osiemnastowiecznego Oświecenia, zjawiskiem anachronicznym w drugiej połowie XX wieku, anachronicznym także dla bardziej nowoczesnych polskich marksistów. Taka interpretacja nie była czymś nowym, ponieważ kilkadziesiąt lat wcześniej taki obraz mojej postawy światopoglądowej często wytwarzano i zwalczano.

W niektórych środowiskach ten obraz mojej osoby istnieje prawdopodobnie do dziś. W moich pracach o francuskim Oświeceniu i o rewolucji francuskiej można znaleźć wiele materiału świadczącego o trafności tego obrazu. Jest faktem, że od tych prac nigdy się wyraźnie nie odciąłem i emocjonalnie wciąż jestem związany z Holbachem, Maréchałem i rewolucyjnymi dechrystianizatorami Francji. Warto jednak do tego dodać, że „stawianie wszystkich przed trybunałem rozumu” wzięłem nie od Francuzów, lecz na pewno od Kanta jako autora *Sporu Wydziałów, Religii w granicach samego rozumu*, a także z jego krytyki dowodów istnienia Boga, zamieszczonych w *Krytyce czystego rozumu*. Od Francuzów brałem rewolucyjne frazy, ale nasycam je

sensem płynącym z klasycznej filozofii niemieckiej, sensem czerpanym od Kanta, Fichtego, Hegla, Straussa, Stirnera, Feuerbacha, ale także od Schleiermachera i Schellinga. Z drugiej strony, w mojej świadomości coraz więcej miejsca zajmowało Odrodzenie z filozofią Campanelli, Bruna, Vaniniego, i w ten sposób między włoskim Odrodzeniem a filozofią niemiecką coraz mniej miejsca zostawało dla francuskiego Oświecenia, które „odstąpiłem” Marianowi Skrzypkowi, ciesząc się, że uprawia ten obszar lepiej, niż gdybym to robił ja.

Łukaszyński bardzo szybko zorientował się w tym, że moja „oświeceniowość” znalazła się na peryferiach mojej osobowości, a moja filozofia jest najgłębiej zakorzeniona w Renesansie, w Brunie i Vaninim. Zauważył też, że w moim ateizmie pozytywne treści zdobywają coraz większą przewagę nad ładunkiem negacji i krytyki, a więc, w interpretacji mojej filozofii jako racjonalizmu, nie dążenie do destrukcji religijnego irracjonalizmu, lecz renesansowe uznanie kultury za najwyższą wartość powinno być wysunięte na pierwszy plan.

Jeżeli istotnym elementem mojej filozofii jest ateizm, to kultura, będąca dla mnie najwyższą wartością, musi być oczywiście kulturą świecką, a moje polityczne zaangażowanie po stronie socjalizmu sprawia, że musi to być kultura socjalistyczna.

Mamy w ten sposób trzy pierwsze interpretacje mojej filozofii: pierwsza, racjonalizm jako oświeceniowy ateizm dechrystianizatorów; druga, racjonalizm jako renesansowy kult kultury; trzecia, jako walka o świecką, socjalistyczną kulturę, podporządkowaną polityce.

Baczne śledzenie ewolucji mojego ateizmu prowadzi do skupienia uwagi na dokonywanym przeze mnie przetrzeszczaniu chrześcijaństwa, kulminującym ateistyczną interpretacją teologii eucharystii, a to stwarzało podstawy do dyskwalifikacji mojej filozofii jako zjawiska wtórnego wobec religii. W tym kontekście pojawienie się inkontrologii mogło być interpretowane jako kolejna próba przejęcia osiągnięć myśli religijnej, w której były już rozmaite nurty filozofii spotkania. W marksizmie nie było takiego nurtu, więc mogłem być podejrzewany o to, że znów przejmuję to, co wymyślili filozofowie chrześcijańscy, i tworzona przeze mnie marksistowska inkontrologia to filozofia religijna przebrana przeze mnie w szaty świeckie. Łukaszyński przeciwstawił się takiej interpretacji, uznając, że jestem twórcą filozofii oryginalnej, która wywodzi się z mojego warsztatu historyka filozofii, który wkroczył na nowy obszar badań, którym nie jest ani życie myśliciela, ani treści jego filozofii, lecz życie jego dzieł jako forma pośmiertnej obecności myśliciela w kulturze. Podtytuł książki Łukaszyńskiego świadczy o tym, że za najważniejszą składową część mojej filozofii uznał inkontrologię, a traktując pozostałe części składowe jako części podporządkowane, mógł potrak-

tować własną interpretację mojej inkontrologii jako interpretację całej mojej filozofii, w której wszystkie części są zależne od tego centrum. Interpretacja inkontrologii stała się w ten sposób monocentryczną, inkontrologiczną interpretacją całej mojej filozofii.

Za datę narodzin inkontrologii można przyjąć datę utworzenia tego słowa: 23 sierpnia 1973 roku, albo wcześniejszą o cztery lata datę publikacji mojej włoskiej pracy o spotkaniach Vaniniego z Campanellą z roku 1969. Doniosłość tej publikacji polega nie tylko na tym, że w tytule pojawiło się słowo *incontri* i że było to na kilka lat przed moim spotkaniem z książką Josefa Böckenhoffa *Die Begegnungsphilosophie*, a nawet na kilka miesięcy przed ukazaniem się tej książki w roku 1970, ale na tym, że pojęcie spotkania nie miało tam żadnego związku z teologią, ponieważ nie było spotkaniem osób, ale spotkaniem ich imion w tekście książki, co stanowiło dowód, że moje pojęcie „spotkań w rzeczach” weszło do obiegu wcześniej niż pomysł utworzenia „inkontrologii” w trakcie studiowania książki o istniejących filozofach spotkania. A to, że moja pierwsza praca o spotkaniach była pracą należącą formalnie do bibliografii, stanowiło niezbity dowód, że pojęcia spotkania nie wzięłem z teologii, ale utworzyłem je sam w moim warsztacie historyka filozofii w trakcie pracy nad starodrukami. To było dla Łukaszyńskiego ważne, ponieważ można było eksponować oryginalność inkontrologii bez obawy, że świecka inkontrologia zostanie uznana za zjawisko wtórne wobec religijnych nurtów filozofii spotkań. Do uznania inkontrologii za filozofię oryginalną przyczyniły się ataki Bukowskiego na inkontrologię. Bukowski, zwalczając inkontrologię z pozycji katolickich, starał się wykazać, że inkontrologia nie ma nic wspólnego z religijnymi filozofiami spotkań, więc - niezależnie od jego intencji - wypowiedzi takie mogły mnie tylko cieszyć.

Dlaczego nie mogę akceptować inkontrologicznej interpretacji mojej filozofii? Dlatego że nowość i oryginalność inkontrologii wynika z jej spotkania z ergantropią (i odwrotnie: nowość ergantropii wynika z jej spotkania z inkontrologią) i z ich wzajemnego przenikania się. Ja sam zrozumiałem to dopiero kilka tygodni temu i zapisałem następującą myśl: **moja filozofia** nie składa się z inkontrologii i ergantropii, ale **jest równocześnie inkontrologiczną ergantropią i ergantropijną inkontrologią**.

Nie można więc omawiać oddzielnie ani inkontrologii, ani ergantropii, ponieważ **człowiek**, o którym się mówi w inkontrologii, nie jest istotą pustą ani istotą wypełnioną określeniami wziętymi z innych systemów filozoficznych, ale **istotą „wypełnioną rzeczami i innymi ludźmi”**, a **rzeczy, o których się mówi w ergantropii, nie są rzeczami martwymi i nieludzkimi, lecz przedmiotami wypełnionymi przebywającymi w nich ludźmi wraz ze wszystkim, co ci ludzie ze sobą w te rzeczy wnieśli**.

Gdyby ktoś, czytając te słowa, powiedział: „Wynika z tego, że ty sam też nie rozumiałeś własnej filozofii”, nie uznałbym tego za złośliwość, ponieważ taki jest właśnie sposób istnienia filozofii: nowe myśli (nasze własne, ale skoro są nowe, to jeszcze ich nie znamy) pojawiają się na naszym „ekranie” i staramy się je zrozumieć, żeby je móc wyrazić słowami, a jeśli nam się to uda, to i tak stare, użyte przez nas słowa, wypełnione sensami włożonymi w nie przez inne filozofie, sprawiają, że początkowo sami nie zauważamy ich nowości. Trzeba dłuższego czasu, żeby je uchwycić w aspekcie tych nowości, które nam przynoszą: zaczynamy przetrzeszczać słowa, którymi zostały przez nas wyrażone, lub stwarzać nowe słowa, które mają szansę odsłonięcia nowości przykrytej starymi znaczeniami istniejących, ponieważ nowe słowa nie są - w chwili własnych narodzin - obciążone żadnymi innymi znaczeniami prócz tych, które twórca tych słów w nie wkłada (jeśli rzeczywiście ma coś nowego do wniesienia). To prawda, że tworzenie nowych słów wydaje się „ludziom” śmieszne. Ale przecież każda nowość jest śmieszna.

Jeżeli ktoś lęka się śmieszności, ten nie powinien zabierać się do filozofii, ponieważ filozofem jest się tylko wtedy, kiedy wytwarza się nowe myśli. Oczywiście, można łatwo uniknąć śmieszności, powtarzając wciąż starymi i cudzymi słowami stare i cudze myśli, ale wtedy nie jest się filozofem, tylko udaje się (niestety, często skutecznie), że się jest filozofem.

A jeżeli trzeba dłuższego czasu, żeby filozof zrozumiał swoją własną nową myśl, to jeszcze dłuższego czasu trzeba do tego, żeby została ona zrozumiana przez innych. Słowa egzotycznego języka też mogą nas śmieszyć, ale jak zrozumiemy ich sens, pizestają być śmieszne.

Często nas ostrzegają, mówiąc: Kto tworzy nowe słowa, ten może źle skończyć. Znamy przecież takich filozofów, o których „ludzie” wiedzą dziś tylko to, że tworzyli nowe, bardzo śmieszne słowa, na przykład Jaźń, „jaźniaki”, „chowanna”, „bożyca”.

Warto zastanowić się, czy warto się narażać na coś takiego. A gdyby tak po mojej śmierci „ludzie” wiedzieli o mnie tylko to, że stworzyłem takie śmieszne słowa, jak „inkontrolologia”, „ergantropia”, „wdzielowstąpienie”?

Mówimy o nieśmiertelności „imienia”. Ale co warta jest taka nieśmiertelność, jeśli nosi się imię tak pospolite jak moje: „Andrzej”? Przecież setki tysięcy ludzi nosi to samo imię. Nie pomoże dodanie nazwiska „Nowicki”. Równie pospolite, wystarczy zajrzeć do książki telefonicznej. Tak więc imiona i nazwiska, które powinny służyć do odróżniania ludzi od siebie, nie służą. Nie odróżniają. Jeśli więc ktoś o mnie powie: „Andrzej Nowicki”, to „ludzie” nie będą wiedzieli, o kogo chodzi. Już kilkadziesiąt lat temu poeta Andrzej Nowicki, zdenerwowany tym, że go mylą z ateistą, napisał wierszyk o Andrzejach Nowickich, zaznaczając, że on jest „tym trzecim”.

Andrzejów Nowickich są tysiące, ale „twórca inkontrologii” jest tylko jeden. Cóż więc z tego, że to jest słowo bardzo śmieszne, kiedy lepiej (tysiąc razy lepiej) pełni ono funkcje identyfikacyjne?

I tak weszliśmy na teren rozważań o nieśmiertelności. Jeżeli uznać interpretację ergantropijną za szóstą (po oświeceniowej, renesansowej, ideologicznej, eucharystycznej, inkontrologicznej), to interpretacja wywodząca moją filozofię z lęku przed śmiercią i przypisująca mi pragnienie nieśmiertelności będzie siódmą i ostatnią. Dlaczego nazywam ją „ostatnią”? Ponieważ dr Łukaszyński kończy swoją książkę pytaniem:

„Czy świecka perspektywa nieśmiertelności imienia w kulturze może zastąpić nieśmiertelność osobowej duszy?” (HIR, s. 143).

Chętnie odpowiedziałbym na to pytanie, gdybym się dowiedział, o jaką „nieśmiertelność osobowej duszy” chodzi Łukaszyńskiemu. Czy ta dusza - nie posiadając ciała, a więc oczu i uszu, rąk i mózgu - będzie widziała Piękno Anielic i słyszała Harmonię Sfer, czy będzie odczuwała rozkosze ziemskie i ból tortur piekielnych? Czy nie mając rąk i mózgu, będzie mogła aktywnie uczestniczyć w budowaniu Niebiańskiej Kultury, w ozdabianiu nieba freskami i witrażami, pisać książki i drukować je w Niebiańskich drukarniach, przeżywać rozkosze przebywania w Niebiańskich Bibliotekach i przeżywania spotkań z twórcami nowych arcydzieł wszechświatowej literatury? Czy - bez mózgu - będzie można budować nowe systemy filozoficzne?

Nie wymagam dowodów na to, że religijna perspektywa nieśmiertelności duszy nie jest perspektywą urojoną, ale tylko pokazania mi jej atrakcyjności. Tylko wtedy miałoby sens pytanie, czy istnieje coś, co mogłoby nam tę atrakcyjną perspektywę zastąpić.

Ateistyczna perspektywa nieśmiertelności nie ma nic wspólnego z fantazjowaniem, które ma na celu pocieszenie nas. Zrodziła się z dwóch odkryć inkontrologiczno-ergantropijnych, które każdy może sprawdzić (jeśli chce i potrafi):

- **Jeśli tworzę jakieś cenne dzieło, to wchodzę w nie ze wszystkim, co w sobie noszę (zwłaszcza z moimi Mistrzami, którzy są we mnie „realnie obecni” i którzy aktywnie uczestniczą w procesie mojego eksterioryzowania się w tworzone przeze mnie dzida), i na zawsze pozostawiam w tym dziele rozmaite części mojej osobowości, i na tym właśnie polega moja „realna obecność” w tych dzidach, niezależnie od tego, czy mi na tym zależało, czy nie.**

- **Jeśli dokonuję wdzielowstąpienia w dzieło wielkiego twórcy, to do spotkania z nim (i z osobami wniesionymi przez niego do tego dzieła) dochodzi tylko dlatego, że dzięki temu wdzielowstąpieniu ja sam także jestem w tym dziele „realnie obecny” (wraz z tymi osobami i rzeczami,**

które w to dzieło wniosłem) i otwieram się na jego oddziaływanie, na jego „wstąpienie-we-mnie”, a to sprawia, że twórca staje się „realnie obecny” nie tylko w swoich dziełach, ale także w umysłach wszystkich tych, którzy w jego dzieła potrafią wstąpić.

Każdemu wolno interpretować moją filozofię po swojemu. Ale jeśli mam tę interpretację zaakceptować, to warunkiem jest zrozumienie tych odkryć. Jeżeli ktoś ich nie rozumie, to prawdopodobnie dlatego, że nie miał takich przeżyć, albo miał, lecz nie zwrócił na nie uwagi, albo dlatego, że użyte przeze mnie słowa bierze w znaczeniach pospolitych lub wziętych z innych systemów filozoficznych, nie zdając sobie sprawy z tego, że (i w jaki sposób) zostały one przeze mnie przetreszczone. Powtórzę też, że do zrozumienia głębszego sensu każdej filozofii potrzeba dłuższego czasu.

Dodam też, że dr Janusz Łukaszyński należy niewątpliwie do tych, którzy najlepiej zrozumieli sens ergantropijno-inkontrologicznych wdzieło-wstąpień, a książka jego posiada niezwykłą moc pobudzania do myślenia. Pobudziła także twórcę inkontrologii, przyczyniając się do pojawienia się nowych myśli.

Warszawa, 3 stycznia 2005

MICHALINA RUTKA

Akademia Marynarki Wojennej w Gdyni

PYTANIA, DO KTÓRYCH PROWOKUJE ADAM SCHAFF

1. Role. Jedną z ludzkich właściwości jest umiejętność odgrywania ról społecznych. Posiadają oni wiele obliczy zależnych od doświadczenia życiowego, wieku, środowiska w którym funkcjonują i wielu innych zmiennych. W większości przypadków role, które ludzie odgrywają, pozostają ich prywatną sprawą, a cały spektakl ich życia rozgrywa się przy udziale stosunkowo niewielkiego audytorium - współgraczy, jakimi jest rodzina, koledzy z pracy, sąsiedzi. Ta anonimowa prywatność współcześnie jest utożsamiana z wolnością i traktowana jako jedna z najcenniejszych zdobyczy współczesnego świata, którą określa się mianem demokracji. Jej wartość jest umowna, choć ludzie mają skłonność do absolutyzowania praw i rzeczy zastanych. Działalność dla dobra społeczności traktowana jest jako coś potencjalnie nieuczciwego. A przecież Grecy, uznawani za twórców demokracji, realizację zasady wolności upatrywali nie w prywatności, lecz w przestrzeni publicznej przejawiającej się w ruchu, dyskusji, sporach, a także przyjmowaniu współodpowiedzialności za ogół.

Z drugiej strony, dzięki zastosowaniu współczesnych zdobyczy techniki ludzie są, w swoim mniemaniu, bliżsi niż kiedykolwiek, stworzenia modelu „człowieka ogólnego”, a tym samym zdobycia umiejętności analizowania i przewidywania zachowań jednostek, jak i całych społeczności. Z tego też powodu zachowania jednostek są przedmiotem uwagi urzędów statystycznych, ośrodków badania opinii publicznej, zainteresowanych w głównej mierze stworzeniem owego modelu i odkryciem powszechnego prawa regulującego mechanizmy ludzkich zachowań. Indywidualność nie jest zwykle wdzięcznym przedmiotem zainteresowania, poza kręgiem najbliższych jednostce osób.

Ludzkie życie przebiega zatem wzdłuż dwóch równoległych linii - prywatnej i ogólnej. Łączność między nimi jest chwilowa, zjawiskowa - w momencie udziału w wyborach czy akcjach charytatywnych. Trwałe połączenia pozostają w sferze idealizujących wyobrażeń tych, którzy dostrzegają niedoskonałości owego równoległego sposobu życia. Zwykle przyjmują one postać pytań o tożsamość, o prawdziwe bycie w świecie. Zawierają w sobie problem relacji między owymi obiema drogami. Brzmiały one szczególnie mocno w sytuacjach, w których współistnienie zostaje zachwiane - w czasach niepokojów politycznych i ekonomicznych, konfliktów zbrojnych i wojen. Czy pojedynczy obywatel może wpłynąć na los całego narodu lub kraju? Jak wobec tego powinien postępować? Co należy uczynić, aby nie

dopuszczać do takich sytuacji? W czasach spokojnych, stabilnych trącą one szkolnym wypracowaniem, w chwilach niepokojów nabierają realnych kształtów.

W każdym z nich zawarte jest pytanie nadrzędne: jaka jest relacja między bytem jednostkowym a ogólnym? Zagadnienie to na poziomie ontologicznym przejawia się w pytaniach: co i jak istnieje? czy istnieją byty ogólne? Zaś na poziomie epistemologicznym: jak możemy je poznać? Problemy te można także przekładać na wiele innych dziedzin: filozofii praktycznej - etyki: czy istnieją wartości uniwersalne, powszechnie obowiązujące?; estetyki: czy istnieje piękno jako ogólna kategoria?; antropologii: kim jest człowiek?; a także na inne dziedziny życia publicznego i prywatnego.

Od odpowiedzi na takie pytania fundamentalne zależy system wartości, system rządów, czy prawodawstwo. Paradoksalnie więc filozofia ma ogromny - choć nie bezpośredni - wpływ na życie ludzi. Taki wniosek implikuje następne pytania: Jaka jest odpowiedzialność filozofów za kształt świata? Jak powinien żyć i postępować filozof? Tym, co łączy Sokratesa, Thomasa Moore'a, Barucha Spinozę, Martina Heideggera oraz wielu innych, to sposób, w jaki rozumieli oni relację między ich prywatną a ogólną drogą życia. To był teren, na którym poszukiwali prawdy.

Powyższemu wnioskowi można zarzucić banalność, gdyż każdy filozof dąży do prawdy. Niewątpliwie tak jest. Nierzadko bywa też tak, iż owo dążenie zostaje dostrzeżone i docenione wówczas, gdy filozof jako człowiek przestaje istnieć. Łatwo jest dzisiaj formułować pochlebne opinie o Sokratesie, podziwiając jego wierność określonym zasadom w obliczu śmierci, nietrudno jest podziwiać męstwo Moore'a sprzeciwiającego się Henrykowi VIII. Stosunkowo nietrudno przychodzi również współczuć odrzuconemu przez społeczność Spinozie, a także - w obliczu geniuszu Heideggera - usprawiedliwiać jego chwilową fascynację nazizmem.

Łatwo jest tworzyć ikony spośród tych, których już nie ma. Dlaczego nie spotkało ich podobne uznanie za życia? Dlaczego Sokrates czy Moore umarli w niesławie? Pytania te nabierają rzeczywistego sensu, gdy przedmiotem oceny stają się sprawy aktualne.

2. Niepewność. Dążenie ku prawdzie zawiera w sobie jeszcze jedną trudność. Filozof jest nieuchronnie skazany na zadawanie pytań: czy jestem na ścieżce prawdy, skoro moje myśli, moje dążenia - inni odrzucają jako fałszywe? To zmaganie się z niepewnością jest - jak opisywał to Levinas - przekleństwem samotnego istnienia. Nieustannym i ciągłym szumem bycia, które towarzyszy każdemu, kto w sytuacjach oczywistych, zdarzeniach codziennych zadaje pełne zdziwienia pytanie „dlaczego?”. Ścieżka prywatna filozofa jest na stałe połączona z ogólną, nie można bowiem poszukiwać prawdy w godzinach od ósmej do szesnastej. To właśnie stanowi przyczy-

nę, dla której filozofowie nie są ani popularni, ani uważani za szczególnie niezbędnych w społeczeństwie.

Na czym więc polega fenomen filozofii? Społecznie nieużyteczna, niekiedy uznawana za szkodliwą, nie daje też pewności proponowanych rozwiązań. Skupia się raczej na ograniczeniach ludzkich aniżeli na zdolnościach. Zajmowanie się nią nie przynosi większych korzyści. Jednak, jak pyta Leszek Kołakowski: „Gdyby filozofia była źródłem udręki, któż chciałby się nią zajmować?”. A w odpowiedzi wyjaśnia, że „nie dla pociechy się filozofią zajmujemy. (...) Filozofia nie jest od pocieszania, ale od ujawniania nam możliwych stron rozgałęzień naszej ignorancji”¹. Wielkość filozofów polega zatem nie na rozwiązywaniu problemów dręczących ludzi, lecz na ich odkrywaniu. Parafrazując Władysława Stróżewskiego można powiedzieć iż miarą wielkości filozofa są pytania, które stawia. Dlatego też zwykle filozof zyskuje przydomek „wielki” wtedy, gdy już nie może się nim ani cieszyć, ani przeciw niemu protestować.

Podobnie tę sprawę widzi L. Kołakowski, gdy powtarza za K. Jaspersem, iż „wielki filozof to taki ktoś, kto «nieskończenie daje się interpretować»”². W swoim cyklu felietonów zatytułowanym *O co pytają nas wielcy filozofowie?*, proponuje odmienny od powszechnie przyjętego, sposób poznawania filozofii, choć, jak twierdzi, na podstawie tych „wykładowców” zaliczenie egzaminu z filozofii nie będzie możliwe. Jednak w poznaniu filozoficznym nie to jest najważniejsze, by uczyć się na pamięć życiorysów, poglądów, terminologii którą posługiwali się poszczególni filozofowie, lecz aby dostrzec, że „pytania, które oni stawiali, wciąż są pytaniami (...), gdyż nikt nie udzielił na nie zadowalających odpowiedzi”³. To aktualność pytań stanowi o historycznej ciągłości filozofii. Jest też powodem, dla którego tym samym mianem można nazwać starożytnego mistrza Platona, średniowiecznego biskupa Anzelma, oraz nowożytnego myśliciela Kartezjusza, a także wielu, wielu innych mówiących różnymi językami, żyjących w różnych epokach i używających różnych słów dla zadawania wciąż tych samych pytań. Współcześnie nie straciły one aktualności, choć być może trudniej dostrzec, kto je stawia. Nie zawsze bowiem muszą być one postawione wprost - jak mówi L. Kołakowski - czasami są „one mniej lub bardziej (...) wyraźniej sugerowane”⁴. Mogą wypływać z myśli, ale także z postaw, wyborów życiowych. Najtrudniejszą sztuką jest je dostrzec, zanim wydany zostanie sąd wartościujący. Im bliżej czasów współczesnych, tym trudniej tego dokonać.

¹ L. Kołakowski, J. Makowski: *O co pyta Leszek Kołakowski? Nic nowego nie mówimy*. „Tygodnik Powszechny” z 18 V 2004, s. 12.

² Tamże.

³ Tamże.

⁴ Tamże.

3. Pytania. Jednym ze współczesnych filozofów, który stawia szczególnie trudne pytania, jest Adam Schaff. Może raczej należałoby powiedzieć, że stawia je w szczególnie trudny sposób, bo nie zawsze są to pytania zadane wprost, a ich zasięg wykracza daleko poza obszar filozofii jako dyscypliny akademickiej.

Po pierwsze, Adam Schaff pyta: kim jest, lub kim powinien być filozof? Jaką rolę w społeczeństwie powinien pełnić? Po drugie, pyta o granice między ideologią i filozofią oraz pomiędzy polityką i filozofią. Po trzecie, zastanawia go to, jaką miarą należy mierzyć odpowiedzialność filozofa za poglądy, które głosi? Po czwarte, stawia pytania filozoficznie fundamentalne, tj. pyta, jaka jest rzeczywistość? Jakie są ludzkie możliwości dotarcia do niej? Po piąte, zadaje jedno z najtrudniejszych pytań, z jakim zмага się świat współczesny: jakie jest w nim miejsce współczesnego człowieka? Oraz, jakie to miejsce być powinno?

Dodatkową trudnością jest tak to, iż na pytanie: kim jest Adam Schaff?, nie ma prostej i jednoznacznej odpowiedzi. Starszym pokoleniom znany jest jako głównie ideolog i działacz partyjny. Od 1955 roku był członkiem Komitetu Centralnego PZPR, i dlatego wiele osób pamięta go jako przedstawiciela partyjnego *establishmentu*. Jednak jego sympatie komunistyczne sięgają 1931 roku, czasów, w których za przynależność do Komunistycznej Partii Polski można było dostać się do więzienia, co też mu się przytrafiło, i o czym wspomina w książce pt. *Próba podsumowania*.

Adam Schaff jest także autorem kilkudziesięciu książek, kilkuset artykułów z różnych dziedzin filozofii, od ontologii i filozofii języka po antropologię filozoficzną i historiozofię. Jest również członkiem rzeczywistym i założycielem Polskiej Akademii Nauk. Jest wreszcie mężem swojej mądrej i dobrej żony Teresy, ojcem swoich dzieci, dziadkiem. Jest Polakiem i Żydem jednocześnie. Spektakl jego życia rozgrywał się w kręgu znacznie przekraczającym ten najbliższy, dlatego też, mimo że kilka lat temu wycofał się zupełnie z życia publicznego, nadal budzi wiele sprzecznych emocji wśród starszego pokolenia Polaków. Młodszemu, postać profesora, poza nielicznymi wyjątkami, jest już zupełnie obca.

Co to w ogóle znaczy *znać kogoś*! Identyfikować dźwięk jego nazwiska z wyobrażeniem jego postaci? Tego, jak się zachowuje, wygląda, jaki ma tembr głosu? Umieć przewidywać jego zachowanie, emocje? Czy wystarczy mieć „dostęp” do jego myśli, uczuć, motywów zachowania, wyborów? Wiedza o czyichś cechach zewnętrznych to stanowczo za mało. Znać - oznacza także oceniać, formułować sądy, wartościować. A przynajmniej uzurpować sobie do tego prawo. Ale i to nie daje gwarancji prawdziwości sądu.*

⁵ A. Schaff: *Próba podsumowania*. Warszawa 1999, s. 22.

Dlatego w pierwszej kolejności na pytanie: kim jest Adam Schaff?, należałoby powiedzieć, że to wie tylko on. Można uznawać go zarówno za filozofa, ideologa, polityka, administratora nauki jak i politologa. W swoim długim i bogatym życiu pełnił wiele funkcji, które swym zasięgiem wykraczały poza ramy uczelni i tradycyjnie rozumianej nauki. Jak ocenia Bohdan Chwedeńczuk w jednym z nielicznych opracowań poświęconych tej unikatowej w polskiej filozofii postaci, wszystkie je „spaja iście dialektyczny wszechzwiązek”⁶. Adam Schaff, co także sam wielokrotnie podkreślał, żyje zgodnie z przyjętym i wypracowanym światopoglądem: „jestem jednym z tych - przyznaje w jednej ze swych ostatnich książek - którzy odkryli, że - chcąc nie chcąc - filozofują gdy działają”⁷.

Postawa Schaffa, zgodnie z którą postępowanie filozofa jest zarazem nośnikiem i świadectwem jego poglądów, jest uwspółcześnioną wersją postawy sokratejskiej. Porównanie to może dziwić, a nawet oburzać tych, którzy w Schaffie chcą widzieć jedynie rzecznika marksistowskiej ortodoksji, a ponadto on sam niezmiennie i otwarcie deklaruje swą przynależność do marksizmu. To zaś nie jest obecnie w Polsce ani popularne, ani uznawane za poprawne politycznie. Niektórzy mogą upatrywać w tym trwaniu świadectwo jego upadku: oto jedyny obrońca przeszłości, relikw minionej epoki. Ale Adam Schaff nie uważa siebie za muzealny eksponat, ani marksizmu za nurt obumarły. Gdyż tylko ten kierunek - tłumaczy w książce wydanej w 1995 roku - pozwala skutecznie połączyć dwie, jego zdaniem, nieodzowne funkcje filozofii: rozumienie i działanie⁸.

Niewątpliwie postawa Adana Schaffa nie poddaje się łatwym ocenom. U jednych może budzić podziw za konsekwencję i odwagę, u innych niechęć i politowanie za uporczywe trwanie w przeszłości. Wszystkich jednak prowokuje do postawienia pytania: jaka jest relacja kontekstu historycznego, politycznego czy społecznego do teoretycznego projektu uprawianej filozofii? Czy wydarzenia historyczne determinują ocenę dorobku myślowego? Jaka jest relacja dzieła do jego twórcy? Pytania ten nie zostały postawione po raz pierwszy, a kolejne ich przywołanie można odczuć jako banał. Jednak, jak powiada Schaff, „banał filozofowi niestraszny, jeśli tylko coś niebanałnego zeń wynika”⁹.

4. Polityk. Ze względu na polskie doświadczenie ustroju realnego socjalizmu, ocena myśli filozoficznej A. Schaffa staje się jeszcze trudniejsza. W oczach wielu, określając się jako marksista, reprezentuje nie tyle nurt

⁶ B. Chwedeńczuk: *Adam Schaff*, w: W. Mackiewicz (red.): *Polska Filozofia powojenna*, t. II.. Warszawa 2002, s. 199.

⁷ A. Schaff: *Notatki Kłopotnika*. Warszawa 1995, s. 223.

⁸ Tamże, s. 223-224.

⁹ A. Schaff, B. Chwedeńczuk: *Dialogi*, w: „Zdanie”, 3-4, 2004., s., 56.

filozoficzny, co przede wszystkim aparat władzy, która werbalnie utożsamiała się z teoretycznymi wizjami Marksa i Engelsa, a przede wszystkim Lenina. W pewnym okresie także Stalina, deklarując przy tym ich wdrażanie w praktykę. Dlatego też jest on obecnie postrzegany przede wszystkim jako działacz partyjny, natomiast jego projekt filozoficzny pozostaje w cieniu.

Jak przyznaje sam Schaff, nie można oceniać jego dorobku bez zrozumienia kontekstu historycznego w jakim tenże powstawał. Ten wymóg jest wszak zgodny z wymaganiami metody marksistowskiej, którą on konsekwentnie stosował i stosuje. Lecz nie tylko z tego powodu. Rola jaką pełnił Schaff w nauce polskiej po drugiej wojnie światowej jest szczególna. „Miałem (...) dużo władzy - wspomina w rozmowie z B. Chwedeńczukiem - Byłem superdygnitarzem, w pewnych rzeczach byłem więcej niż premier”¹⁰.

W pierwszych latach powojennych był jedynym w Polsce marksistą z dyplomem doktora nauk filozoficznych uzyskanym w Moskwie. To pozwoliło mu stać się członkiem partyjnego *establishmentu*. Do połowy lat sześćdziesiątych pełnił podwójną funkcję: czołowego ideologa oraz administratora nauki. Pełnił wiele zadań znacznie wykraczających poza ramy uniwersyteckie, a jego życie prywatne i działalność filozoficzna były ściśle związane z polityką i ideologią. Można powiedzieć, że było to charakterystyczne dla całego okresu stalinowskiego. W każdej dziedzinie życia, nawet tak zwyczajnych jak zdobywanie żywności, praca, zabawa czy ubiór, można było dopatrywać się politycznego podtekstu. Lecz w przypadku Schaffa mamy do czynienia nie z biernym poddawaniem się systemowi, lecz aktywnym jego kształtowaniem.

Odwoływanie się do historycznego kontekstu nie jest próbą wytłumaczenia się z marksizmu. Schaffa nie można usprawiedliwić młodzieńczym zauroczeniem, czy ukąszeniem heglowskim, tak jak tłumaczy się jego młodszych kolegów, z tego prostego powodu, że to on był ich nauczycielem. Był też uznawanym na Zachodzie, jedynym w Polsce wybitnym marksistą¹¹. Według zasłyszanej opinii jednego z ówczesnych uczestników kursów dokształcających z zakresu marksizmu-leninizmu (a takich w latach pięćdziesiątych było wielu), na temat Adama Schaffa krążyła anegdota: iż jest on jedynym w Polsce, który czyta dzieła Marksa, Engelsa, Stalina czy Lenina - cała reszta czytała Schaffa.

Z tych też względów jego wkład w odbudowę filozofii polskiej po II wojnie światowej bywa oceniany bardzo różnie. A to, co on sam uważa za sukces, jak choćby tworzenie nowych placówek naukowych, jest także ujmowane jako ofensywa stalinowskiej pseudonauki. Szczególne kontrowersje

¹⁰ Tamże, s. 54.

¹¹ Zob. A. Ciołkosz: *Granice odwagi myślenia, Marksizm w interpretacji Adama Schaffa*. Londyn 1966, s.2.

wzbudza utworzenie Polskiej Akademii Nauk oraz Instytutu Kształcenia Kadr Naukowych, którą w środowisku naukowym nazywano „Instytutem Czerwonej Profesury”¹².

Do 1968 roku Adam Schaff miał duży wpływ na centralne władze partii, co starał się wykorzystywać, jak wielokrotnie podkreślał, dla dobra nauki. Jednak nie wszyscy działania Schaffa postrzegają tak jednoznacznie jak ich autor. Trudno się też temu dziwić. Będąc administratorem nauki, „komisarzem polskiej filozofii”, jak nazywa go m.in. Lech Stępniewski, był przecież rzecznikiem określonego światopoglądu, który został narzucony jako jedyny prawdziwy.

Mimo to zdawał sobie sprawę z konieczności odwoływania się do dziedzictwa filozofii polskiej i kontynuowania dzieła jego budowy. Na potwierdzenie tego w *Moich spotkaniach z nauką polską* przedstawia efekty swojej działalności w roli administratora. Chodzi, między innymi, o utworzenie INS, umożliwienie badań historyzoficznych, a w efekcie stworzenie polskiej mediewistyki, uruchomienie cyklu wydawniczego Biblioteka Klasyków Filozofii, a także ochronę jaką otoczył przedwojennych profesorów: K. Ajdukiewicza, T. Kotarbińskiego, W. Tatarkiewicza i innych.

Wkład profesora Schaffa w rozwój badań nad średniowieczem, jako inicjatora przedsięwzięcia dbającego również o tzw. ideologiczny spokój, został również przedstawiony na łamach „Forum Akademickiego” w ramach cyklu „Kartki z dziejów nauki”. Jak opisuje Magdalena Bajer, „w roku 1959 ówczesny dyrektor Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, prof. Adam Schaff, znajomy prof. Świeżawskiego ze Lwowa zaproponował, aby grono absolwentów KUL zajęło się badaniem polskiej filozofii średniowiecznej, tj. rękopisów znajdujących się głównie w Bibliotece Jagiellońskiej”¹³.

Podobnie kontrowersyjną sprawą jest kwestia opieki nad przedwojennymi profesorami. W ocenie Schaffa, jego działania pozwoliły im kontynuować pracę naukową w takim zakresie, w jakim wówczas było to możliwe. Co jednak nie było wystarczające, aby uchronić ich przed atakiem ze strony młodych kadr partyjnych. Represje sięgały jednak nie tylko krytyki ideologicznej; wielu profesorów, szczególnie ze środowisk katolickich, znalazło się w więzieniach. Pierwszym tego zwiastunem było wystąpienie seminarzystów Władysława Tatarkiewicza. Jednak to nie Schaff był inicjatorem tej akcji, jak wspomina syn Władysława Tatarkiewicza, Krzysztof¹⁴.

Wydarzenia tamtych lat nie poddają się jednoznacznym ocenom, choć wiele takich jest wystawianych. „Aby zrozumieć, co wówczas wydarzyło się

¹² P. Hübner: *Kuźnia*. „Forum Akademickie” 4 (128), 2004, s. 53.

¹³ M. Bajer: *Włodkowie*. „Forum Akademickie” 1 (65), 1999, s. 53.

¹⁴ K. Tatarkiewicz: *Nie tymi słowami*. „Tygodnik Powszechny” z 4 IV 2004, s. 4.

naprawdę w nauce polskiej - pisze Schaff - należy znać i rozumieć kontekst polityczny - wewnętrzny i międzynarodowy¹⁵. Przed takim jednostronnym wartościowaniem przestrzega nie tylko on, którego niektórzy posądzają, iż powoływanie się na różnoraki kontekst jest linią obrony. Między innymi ostrzega także przed tym arcybiskup Józef Życiński. „W ostatnich latach - pisze - namnożyło się pod polskim niebem amatorskich historiozofów, demonstrujących umiłowanie kwantyfikatora ogólnego. W ich rozrachunkach z PRL-em można przeczytać: «Wszyscy byliśmy ubłoceni. Każdy był Hunterem. Nie stwierdzono nadzwyczajnych przypadków heroiczności cnót»”¹⁶.

Problem z Adamem Schaffem polega na tym, że on wcale nie czuje się ani ubłocony, ani nadzwyczajnie heroiczny. Zadaje natomiast pytania: jak powinien postępować filozof? Jak powinna kształtować się relacja między jego doświadczeniem prywatnym a publicznym?

5. Ideolog. Analiza problemu: czym był marksizm w Polsce powojennej?, nie jest sprawą prostą. Nie jest także łatwo odpowiedzieć na pytanie, czym w ogóle jest marksizm: filozofią czy ideologią? Pomocne może być tu rozróżnienie między filozofią Marksa - dorobkiem myślowym człowieka Karola Marksa, a tzw. marksizmem - nurtem myślowym. Sam Marks protestował przeciwko nazywaniu go marksistą. Zdawał sobie sprawę z niebezpieczeństwa, jakie niesie ze sobą wprowadzenie kolejnego -izmu, terminu, którego treść będzie wyznaczała horyzonty myślowe tych, którzy nazywać się będą marksistami. Autor *Kapitału* nie chciał być postrzegany jako twórca kolejnego systemu filozoficznego. A totalizująca wizja marksizmu jako nurtu sprowadzającego różnorodność i wielowymiarowość świata do jednego nadrzędnego czynnika, była sprzeczna z jego założeniami. Jednakże teoria, która w swych założeniach miała być krytyką ustroju kapitalistycznego, szybko przekroczyła swe ramy, stając się podwaliną nowego ładu politycznego. Można rzec, iż przejście od zagadnień teoretycznych do praktyki było *implicite* zawarte w samym systemie Marksowskim jako program przebudowy świata. Szybko jednak rewolucja polityczna, która dokonała się najpierw w Rosji, a następnie w krajach tzw. bloku wschodniego i mająca swój rodowód w myśli Marksa, pokazała, jakie niebezpieczeństwo ukryte było w takim właśnie pojmowaniu roli filozofii.

Mimo to, jej pragmatyczna funkcja jest tym, za co Schaff niezmiennie od prawie pięćdziesięciu lat ceni marksizm. Wyrażał to jasno w swoich wcześniejszych książkach, gdy pisał, że „siła marksizmu polega na tym, że jest on wytyczną działania”¹⁷, i gdy był uznawany za czołowego ideologa marksizmu.

¹⁵ A. Schaff: *Moje spotkania z nauką polską*. Warszawa 1997, s. 16.

¹⁶ J. Życiński: *Odwaga myślenia*. „Tygodnik Powszechny”. Apokryf, z. 18 X 2002, s. 15.

¹⁷ A. Schaff: *Wstęp do teorii marksizmu. Zarys materializmu dialektycznego i historycznego*. Warszawa 1949, s. 22.

Potwierdza to także w książkach wydanych w latach 90., wyjaśniając, iż taki kierunek teoretyczny pomaga mu lepiej zrozumieć świat i lepiej działać¹⁸.

Taka ciągłość poglądów nie budziłaby niczyjego zdziwienia, a nawet mogłaby stanowić podstawę do jednoznacznie pochlebnych ocen jako dowód ich stałości, a przez to także autentyczności. Tak mogło by być, gdyby marksizm nie stał się podstawą ustrojowego eksperymentu, któremu poddana została również Polska. Marksizm u nas, jako wcielona w życie ideologia proletariatu, niewątpliwie nie odniósł sukcesu ani w wymiarze politycznym, ekonomicznym, ani społecznym i moralnym.

Postawienie znaku równości między marksizmem a jego konkretną formą ustrojową jest niewątpliwie kuszące, zarówno obecnie jak i pół wieku temu, gdy toczono spór o jego tak zwaną aktualność i interpretację. Może do tego również skłaniać twierdzenie, iż marksizm nie jest ani systemem teoretycznym, ani idealizmem. Kryterium prawdziwości przyjętych tez miała być praktyka społeczna, owa szeroko rozumiana zmiana świata, obejmująca przemiany ekonomiczne, polityczne lecz przede wszystkim mentalne. Jest to ten redukcjonizm ułatwiający widzenie świata w czarno-białych barwach, pozwalający na łatwą krytykę wszystkich interpretacji, przekraczających takie wąskie ramy.

Jednak eksperyment wdrażania w życie owych idei zakończył się niepowodzeniem. Zamiar uwolnienia jednostki od ograniczających ją uwarunkowań kapitalistycznego świata zamienił się w swe karykaturalne przeciwieństwo - totalitarny komunizm, który Andrzej Walicki nazwał „produktem ubocznym” Marksowskiego dążenia do wolności prawdziwej¹⁹. A problem ten dotyczy samej istoty marksizmu. Bo czy fiasko nadbudowy jest klęską bazy? Czy filozofia Marksa pozostaje aktualna po upadku komunizmu? Czy autentyczny marksizm jako system teoretyczny, jest tożsamy z komunistycznym totalitaryzmem? Przyjęcie określonych odpowiedzi determinuje w znacznym stopniu ocenę dorobku filozoficznego Schaffa.

Dlatego on sam zadaje sobie pytanie: „A jak wyglądam ja sam na tle tego krajobrazu po bitwie?”²⁰. To dramatyczne pytanie jest szczególnie mocno zaakcentowane w jego ostatnich książkach, gdzie próbuje dokonać podsumowania swojej drogi życiowej. Próżno jednak szukać odpowiedzi racjonalnej, dotykamy bowiem wyborów aksjologicznych jako warunków wstępnych wszelkich późniejszych zachowań i decyzji.

Częściowo odpowiedź Schaff znajduje w warunkach, w jakich żył, w sytuacji politycznej, ekonomicznej i społecznej, w jakiej znajdowała się Pol-

¹⁸ A. Schaff: *Notatki Kłopotnika*, cyt wyd., s. 223-224.

¹⁹ Zob. A. Walicki: *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*. Warszawa 1996, s. 19.

²⁰ A. Schaff: *Próba...*, wyd. cyt., s. 27.

ska przed wojną. Wspomina antysemityzm, z którym boleśnie zetknął się na uczelni, skrajną nędzę ludności na Polesiu, którą ujrzał w czasie jednej z wycieczek²¹. Te wydarzenia, a także atmosfera domu rodzinnego, co podkreśla szczególnie, wpłynęły na jego identyfikację z ruchem komunistycznym, wstąpieniu do KPP, a następnie aktywnej i pełnej wiary pracy w budowanie nowego systemu. Rolę ideologa zaczął pełnić już w czasie wojny, we Lwowie, jako asystent kierownika katedry marksizmu i leninizmu na Politechnice Lwowskiej²².

Po wojnie jego zadaniem było uzasadnianie podstaw światopoglądowych materializmu dialektycznego, dopasowywanie jego założeń teoretycznych do rzeczywistości i udowadnianie, nawet wbrew faktom, ich słuszności²³. Tę rolę Adam Schaff wypełniał najlepiej jak umiał. Był wówczas jednym z wyznawców ortodoksyjnego marksizmu. „Oczywiście wierzyłem w rzeczywiste ideały socjalizmu - pisze - wierzyłem, że Związek Radziecki je urzeczywistnia (...). To znaczy wierzyłem, podobnie jak inni. W odpowiedzi kłamstwa, bzdury i fałszywie interpretowaną teorię marksistowską²⁴. Zmiana postawy wyznawcy na postawę filozofa kosztowała go, jak wspomina, „wiele wysiłku intelektualnego, rozłożonego na lata”²⁵.

Spod charakterystycznej dla jego wczesnych dzieł retoryki ujmującej dzieje filozofii jako walki klasowej, nastawienia na konfrontację, w której orężem materializmu (w walce z idealizmem) miała być nauka, widać autentyzm i przede wszystkim chęć obrony przyjętego światopoglądu. Lektura tych prac sprawia wrażenie, że Schaff starał się udowodnić także samemu sobie zgodność tez materializmu dialektycznego z rzeczywistością, tak, aby założenia filozofii Marksa zgadzały się z ówczesną, marksistowską ortodoksją. Cytowania dzieł Stalina czy Lenina przemieszane są z rzetelną analizą filozoficzną.

Wierność ideom nie oznacza jednak wierności ideologii, choć Schaff przez pewien czas oba te pojęcia traktował jako tożsame. Gdy jednak wierność ideom spowodowała krytykę ideologii, okazało się, że w tej roli nie jest pożądanym. Zaowocowało to oskarżeniem o tzw. rewizjonizm, aż do wykluczenia go w 1984 roku z partii, której przecież był głównym ideologiem. Partia potrzebowała Schaffa jako budującego front ideologiczny, a nie Schaffa testującego jakość tego budulca.

²¹ Pisze o tym w książkach: *Książka dla mojej żony*. Warszawa 2001; oraz *Próba podsumowania*, wyd. cyt.; *Notatki Kłopotniks*, wyd. cyt.

²² Na podstawie rozmowy z panią Teresą Schaff.

²³ Por. A. Ciołkosz: *Granice...*, wyd. cyt., s. 1.

²⁴ A. Schaff: *Próba...*, wyd. cyt., s. 25.

²⁵ Tamże, s. 28.

Mimo to Schaff pisze o sobie z dumą: „służyłem pod sztandarami idei której jestem oddany obecnie tak samo jak wówczas. (...) Idea nie była jaka: wolności, sprawiedliwości społecznej i ludzkiej solidarności - idea socjalizmu”²⁶. I tym samym wszystkim zdumionym jego uporczywym trwaniem przy ideach marksizmu, stawia kolejne pytania: Jaka jest relacja między ideologią a filozofią? Kim jest Adam Schaff, ideologiem czy filozofem?

6. Filozof. Marksizm, choć taki jest potoczny jego odbiór w Polsce, to nie tylko dogmatycznie rozumiana teoria komunizmu. Andrzej Walicki we wstępie do książki *Marksizm i skok do królestwa wolności* pokazuje dwa sposoby jego ujmowania. Pierwszy, ortodoksyjny, charakterystyczny dla krajów bloku wschodniego, oraz drugi, otwarty, tzw. marksizm zachodni, który w istocie jest dogłębną krytyką ustroju kapitalistycznego²⁸. Różnica między nimi jest w zasadzie taka, jak pomiędzy wiarą a rozumem: pierwszy odznacza się sztywnością i niezmiennością raz przyjętych reguł, drugi - zdolnością do ich modyfikacji. Te dwojaki rozumienie marksizmu widać wyraźnie u Adama Schaffa, który obrazowo tłumaczy: „wiedzę można zmieniać i modyfikować nie tracąc z oczu celu; wiara zaś pęka, jest nieelastyczna, gdyż nie jest rozumowo ugruntowana, opiera się bowiem wyłącznie na emocjach”²⁸. Dlatego też, w jego oczach, klęska realnego socjalizmu nie implikuje odrzucenia marksizmu jako nauki. Stawia natomiast wymóg jego ciągłej weryfikacji, co świadczy o jego niesłabnącej aktualności. Zagadnienie to było przedmiotem jego zainteresowania już w pierwszych latach powojennych. Wówczas jednak, jako główny apologeta doktryny, utożsamiał nurt filozoficzny z ideologią walki klas proletariatu i głosił totalność marksistowskiego światopoglądu.

Problem ten, choć nie sformułowany wprost, przewija się w całej jego twórczości jako horyzont badań, kiedy Schaff odchodzi od ortodoksji w stronę marksizmu otwartego. Zbliża się wówczas do uprzednio krytykowanego pojmowania marksizmu jako metodologii badań, co umożliwia mu „kreślenie mapy” badanego obszaru filozofii: najpierw języka, następnie człowieka i społeczeństwa. Tym samym wraca do idei filozoficznych jakie zawarł w swojej pierwszej książce *Pojęcie i słowo*.

Ta ewolucja światopoglądowa niegdysiejszego czołowego dogmatyka marksizmu, jak zauważa B. Chwedeńczuk, może niektórym nasuwać wnioski, iż Schaff zmieniał poglądy filozoficzne wraz ze zmianami ustrojowymi²⁹. Schaff wyjaśnia, że był to długi i złożony proces. „Naumiąłem» się marksizmu i socjalizmu”, pisze o sobie³⁰. W efekcie tego procesu w 1965

²⁶ A. Schaff: *Próba...*, wyd. cyt., s. 35.

²⁷ Por. A. Walicki: *Marksizm i skok...*, wyd. cyt., s. 15-16.

²⁸ A. Schaff: *Próba...*, wyd. cyt., s. 24.

²⁹ Zob. B. Chwedeńczuk: *Adam Schaff*, wyd. cyt., s. 199.

³⁰ A. Schaff: *Próba...*, wyd. cyt., s. 25.

roku ukazała się książka *Marksizm, a jednostka ludzka*, która wstrząsnęła nie tylko polskimi działaczami partyjnymi, ale też wywołała dyskusję poza granicami naszego kraju. Po jej ukazaniu się Adam Ciołkosz, działacz emigracyjny napisał, iż Schaff zawiódł nadzieje jakie partia w nim pokładała, a on sam staje się, wedle słów Władysława Gomułki, „frakcją sam w sobie”.

Od tego momentu droga filozoficzna Schaffa przestaje być równoległa do jego poszukiwań ideologicznych. Nie byłby jednak wielkim idealistą, gdyby nie wierzył w możliwość ich ponownego złączenia. Dlatego ponownie, w latach osiemdziesiątych, przedstawia problem aktualności marksizmu jako podstawy ustroju, ale czyni to z pozycji krytyka. Wówczas na pytanie o utożsamianie idei marksizmu z ich konkretną realizacją odpowiada: system polityczny, jaki zaistniał w Rosji po 1917 roku, a po II wojnie w państwach tzw. bloku wschodniego, był wypaczeniem ideologii marksistowskiej. A formę ustrojową, jaka zaistniała w Polsce Ludowej, nazwał komunofaszyzmem³¹.

Dekadę później, już po przełomie roku 1989, podejmuje ponownie tę kwestię. Tym razem przyjmuje ona postać pytań o kształt i potrzebę istnienia lewicy w Polsce, a także na świecie. Jednak tym razem jego słowa nie odbijają się szerokim echem. Mimo to Schaff wciąż stawia, zarówno jego zadeklarowanych przeciwników jak i ewentualnych sympatyków, przed pytaniami: Jaki jest status ontologiczny idei? Czy jest możliwe wcielanie idei w życie, a jej nieskuteczne wdrażanie do praktyki dowodzi jej nieprawdziwości?

Ponownie można zauważyć, iż problem ten, jak i wszystkie poprzednio wymienione, które stawiał i stawia Schaff, na gruncie filozofii nie są niczym nowym. Wobec podobnego dylematu niewątpliwie stanęli Platon, Hegel, Nietzsche, Heidegger i wszyscy ci, którzy w ramach konstruowania projektu filozoficznego marzyli o nowym, lepszym świecie.

Kim zatem jest Adam Schaff? Politykiem? Ideologiem? Filozofem?

Jakże trudno jest oddzielić poszczególne fragmenty jego życia, wskazać granice, gdzie zaczyna się ideologia, a gdzie kończy filozofia. Jak pisze B. Chwedeńczuk, „Jego poglądów filozoficznych, nawet w kwestiach zdawałoby się światopoglądowo neutralnych nie da się (...) zrozumieć inaczej niż jako poglądy ideologa i polityka walczącego o pewien ład społeczny; a świadectw, które daje dziejom nie da się zrozumieć inaczej niż z perspektywy uczestnika ruchu, który je współtworzył”³². Jednak to orientacja filozoficzna stanowi horyzont jego wszystkich działań, i dlatego mówi o sobie: „jestem marksistą - dodając - ale w takim sensie, w jakim ja nadaję temu słowu”³³.

³¹ Por. tamże, s. 44.

³² B. Chwedeńczuk: *Adam Schaff*, wyd. cyt., s. 199.

³³ A. Schaff: *Próba podsumowania*, wyd. cyt., s. 297.

Należałoby wobec tego zapytać: jaki sens ma na myśli? Albo inaczej: kiedy kończy się marksizm, a zaczyna „schaffizm”? To ostatnie pytanie zadaje sam Adam Schaff, i kieruje je do przyszłych badaczy jego dorobku.

Badanie to może się odbywać na trzech głównych płaszczyznach: ze względu na rolę polityka, ideologa i filozofa, które odgrywał. Rozgraniczenie ich jest zabiegiem porządkującym, procedurą, której zadaniem jest pomóc nakreślić mapę drogi, jaką przeszedł Adam Schaff. Drogi krętej i momentami niebezpiecznie wąskiej, ale zawsze podporządkowanej nadrzędnym wartościom i nieustannym do nich dążeniom, to jest prawdzie i poznaniu. W swoim długim życiu poszukiwał ich zarówno w polityce, w nauce, jak i w filozofii.

W jego marksizmie można wyodrębnić trzy etapy. Pierwszy, to fascynacja i apologetyka. Drugi, to uczenie się i krytyka. Trzeci zaś, to obrona tego, co cenne. W każdym z nich przewija się, jako rdzeń, ontologiczna teza o materialistycznym rodowodzie świata. W teorii poznania jest to możliwość poznania obiektywnych praw nim rządzących. Te elementy filozofii Schaffa Chwedeńczuk uznaje za nieprzemijające³⁴. Są one częścią *philosophiae aeternis*, a wybór ich jako podstawy światopoglądowej nie jest możliwy do uzasadnienia w sposób racjonalny. Dlatego też Schaff jest przede wszystkim filozofem, choć jego pozostałe poglądy, szczególnie te dotyczące człowieka i społeczeństwa, mogą z czasem mieć wartość jedynie historyczną. To istota jego filozofii pozostaje wciąż aktualna, gdyż miarą jej są pytania, które zadaje.

Są to pytania fundamentalne, które Schaff wciąż zadawał sobie samemu i wszystkim, których napotykał na swojej drodze. Dla każdego, kto zajmuje się filozofią, brzmią one bardzo znajomo: Co istnieje? Jak poznajemy? Kim jest człowiek? Co powinienem czynić? Wyznaczają one kolejne etapy jego drogi myślowej. A w nich zawarte jest nadrzędne pytanie: **czym jest prawda?**, które Schaffowi-filozofowi towarzyszy w całej jego drodze życia.

Jest też wielkim idealistą, co może brzmieć paradoksalnie w obliczu deklarowanego przez niego materializmu. Ale to tylko pozorny paradoks, bo idealizm w przypadku Schaffa oznacza bycie filozofem - miłośnikiem mądrości. Ta niemożliwa do racjonalnego wyjaśnienia miłość do idei prowadziła go raz z prądem, raz pod prąd obowiązujących nurtów i mód filozoficznych.

Także i z tego powodu badanie myśli Schaffa nie jest sprawą łatwą, choć historyczny dystans ówczesnych wydarzeń do czasów obecnych wydaje się być ogromnym ułatwieniem. Zdobycie materiałów i źródeł nie stanowi większego problemu. Książki, które napisał, są dostępne na rynku wtórnym, niekóre na pierwotnym, czekają na czytelnika w bibliotekach. Jego artykuły, w większości przypadków, są dostępne w archiwach lub czytelniach. Jednak

³⁴ Por. B. Chwedeńczuk: *Adam Schaff*, wyd. cyt., s. 200.

dla niektórych tamte wydarzenia są już prehistorią, dla innych z kolei są zbyt świeże i bolesne, aby zachować dystans i obiektywizm należne pracy badawczej.

Czy zatem warto podejmować tę problematykę? Nade wszystko tak. Częściowo można ją potraktować jako wyzwanie, zmierzenie się z tym, co dzisiaj jest powszechnie krytykowane, ale i mało znane.

Czy można, a jeśli tak, to w jaki sposób - przenieść dorobek Schaffa w perspektywę własnego sensu? Echo wielu wydarzeń jego życia nie budzi współcześnie takich emocji jak u badaczy poprzedniego pokolenia. Dystans, który nieuchronnie narzuca historia jest także wyzwaniem. Jest to wymóg zmierzenia się nie tylko z samym filozofem, ale i z opiniami o nim. Dlatego można tu postawić kolejne pytanie: kim będzie Adam Schaff za lat pięćdziesiąt, sto albo i więcej? „Komisarzem polskiej filozofii”, jak nazwał go Lech Stępniewski, czy „wybitnym filozofem marksistą”, jak ujął to Bohdan Chwe-deńczuk? A może jeszcze kimś zupełnie innym?

W dużej mierze zależy to od przyjęcia określonej postawy badawczej. Śledzenie drogi życiowej pojedynczego człowieka jest szczególnie trudne, bo znowu pojawiają się pytania: jak postępować, aby z jednej strony, nie zgubić wyjątkowości i unikalności badanej osoby, aby nie stała się przypadkiem lub problemem? A z drugiej strony, jak zachować dystans i możliwie daleko posunięty obiektywizm?

Władysław Stróżewski, podając charakterystykę dobrego filozofa, zwrócił uwagę na to, iż tym, co go wyróżnia, jest stawianie pytań tam, gdzie powinny być one postawione, a tłumacząc ową powinność napisał: „a jeżeli on tego pytania nie postawi, mimo że powinien je postawić, mimo że coś go drapie na sumieniu ponieważ nie posiada intelektualnej odwagi, to wtedy on jest złym filozofem”³⁵. Taka jest przyczyna, dla której warto zajmować się Adamem Schaffem. Ponieważ nie pozostawia on badacza obojętnym, nieustannie „drapie go na sumieniu”.

³⁵ W. Stróżewski: *O odpowiedzialności filozofii*, „ZNAK” 6 (24), 1974, s. 724.

ADRIAN KUŹNIAR
Uniwersytet Warszawski

LUKI RACJONALNOŚCI A ODRÓŻNIENIE KONTEKSTU AKCEPTACJI OD KONTEKSTU BADANIA

Wprowadzenie. W niniejszym artykule pragniemy zrealizować w podanym porządku następujące cele:

1. Przedstawić zarzut *pierwszej luki racjonalności*¹ w odniesieniu do metodologii Imre Lakatosa.

2. Zaprezentować dokonane przez Lakatosa odróżnienie kontekstu akceptacji od kontekstu badania jako skuteczny sposób likwidacji *pierwszej luki racjonalności*.

3. Dokonać eksplikacji zarzutu *drugiej luki racjonalności* w stosunku do metodologii naukowych programów badawczych oraz rozważyć replikę Lakatosa, opierającą się na włączeniu kontekstu badania do kontekstu odkrycia.

4. Przytoczyć i odeprzeć argumentację Paula K. Feyerabenda za istnieniem w metodologii Lakatosa *trzeciej luki racjonalności*.

Na zakończenie podsumujemy główne rezultaty badawcze naszej pracy.

I. Zarzut *pierwszej luki racjonalności* wobec metodologii Imre Lakatosa. Dominującą koncepcją racjonalności naukowej, która wyłoniła się po upadku neopozytywistycznej filozofii nauki, był falsyfikacjonizm Karla R. Poppera. Spotkał się on jednak z licznymi i ciężkimi krytykami, wychodzącymi z pozycji relatywistycznych i anarchistycznych, których głównymi autorami byli Thomas Kuhn i Paul K. Feyerabend. Ich spostrzeżenia i koncepcje nie mogły zostać przemilczane, gdyż trafnie godziły w słabe punkty Popperowskiej filozofii. Imre Lakatos był tym, który podjął trud stworzenia takiego systemu, który, uwzględniając zastrzeżenia Kuhna, Feyerabenda i innych, wciąż skutecznie broniłby statusu nauki jako racjonalnego przedsięwzięcia. Metodologia naukowych programów badawczych szybko jednak natrafiła na poważne problemy, będące po części rezultatem nieprecyzyjności poszcze-

¹ Sformułowanie *luka racjonalności* zapożyczamy od Adama Grobiera. Zapożyczenie to ogranicza się jednak do warstwy czysto słownej. Nie przejmujemy ani opisu, ani też Grobiera (zob. A. Grobier: *Prawda i racjonalność naukowa*. Kraków 1993, s. 15).

² Lakatos faktycznie dokonał wspomnianego rozróżnienia, chociaż nie posługiwał się tą, dopiero później upowszechnioną, terminologią. Lakatos mówił za to o *metodologicznej ocenie* z jednej strony i o *heurystycznej radzie* z drugiej (zob. np. I. Lakatos: *Historia nauki a jej racjonalne rekonstrukcje*. odtąd: *Historia...*, w: tegoż: *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, odtąd: *Pisma...*, wybrał, przełożył i wstępem poprzedził W. Sady. Warszawa 1995, s. 196). Nomenklaturę, którą my stosujemy, wprowadził Larry Laudan, który zastosował wyrażenia: *context of acceptance* oraz *context of pursuit* (zob. L. Laudan: *Progress and Its Problems*. Routledge & Kegan Paul, London 1977, s. 108-114).

gólnych sformułowań jej twórcy. Przede wszystkim wytykano jej pewną poważną wadę, nazywaną przez nas *pierwszą luką racjonalności*, której następstwa miały być fatalne i miały czynić metodologię naukowych programów badawczych niemożliwą do podtrzymywania. Przyjrzyjmy się w sposób ogólny teorii Lakatosa oraz zlokalizujmy imputowaną jej lukę.

Lakatos rozpatruje naukę z punktu widzenia obecnych w niej programów badawczych. Na każdy z programów badawczych składają się:

- twardy rdzeń (*hard core*) - grupa zasad mających status nieobalalnych praw, traktowanych jako fundamentalne dla tożsamości danego programu;
- pas hipotez pomocniczych - ciąg hipotez nieustannie modyfikowanych i zastępowanych w celu maksymalnie adekwatnego dostosowania ich do dowiadczania, chroniących w ten sposób twardy rdzeń przed konfliktem z rezultatami sprawdzianów;
- heurystyka pozytywna - zbiór wskazówek dotyczących sposobów modyfikacji pasa ochronnego hipotez, zbiór zasad określających długoterminową politykę badawczą;
- heurystyka negatywna - heurystyka określająca twardy rdzeń programu badawczego i zakazująca kierowania przeciw niemu *modus tollens*.

Dany program badawczy może mieć charakter postępowy lub degenerujący. Program badawczy jest postępowy, gdy następujące po sobie w czasie w jego ramach teorie tworzą postępową zmianę problemową³. Aby można było określoną zmianę problemową nazwać postępową, spełnione muszą być następujące warunki:

1. Musi być to teoretycznie postępową zmianą problemową - a więc teoria T_{n+1} , następująca po teorii T_n , musi:

- a) wyjaśniać wszystkie sukcesy T_n ,
- b) przewidywać pewne nowe fakty, tj. fakty nieoczekiwane, nieprawdopodobne lub zakazane w świetle T_n .

2. Musi być to również empirycznie postępową zmianą problemową - a więc przynajmniej jeden z przewidywanych przez T_{n+1} nowych faktów musi zostać potwierdzony.

Program badawczy jest programem degenerującym się, gdy nie jest teoretycznie lub empirycznie postępowy. Zmiana problemowa jest natomiast zmianą naukową, gdy jest przynajmniej teoretycznie postępową⁴.

³ Podążamy za sugestią Witolda Strawińskiego i termin *problemshift* oddajemy jako „zmianę problemową”, a nie „przesunięcie problemowe”, jak czyni to np. Wojciech Sady. Stosownie do przyjętej przez nas konwencji, poprawiamy polskie tłumaczenia tekstów Lakatosa.

⁴ Opis podstawowych zasad metodologii naukowych programów badawczych Imre Lakatos przedstawia przede wszystkim w: *Falsyfikacja a metodologia naukowych programów badawczych*, odtąd: *Falsyfikacja...*, w: *Pisma...*, s. 44-81, oraz *Historia...*, s. 184-197.

Dokonajmy jeszcze autorskiego uściślenia pojęciowego, którego nie ma w pismach węgierskiego filozofa. Nazwijmy programem **zewnątrznie postępowym** taki program, którego ostatnią wersję cechuje teoretyczna i empiryczna postępowość w porównaniu z ostatnimi wersjami wszystkich konkurencyjnych programów badawczych. Nazwijmy programem **wewnętrznie postępowym** taki program, na który składa się ciąg teorii, z których każda jest teoretycznie i empirycznie postępową w porównaniu z każdą teorią od niej wcześniejszą.

Według Lakatos, obiektywnej racji na rzecz odrzucenia, eliminacji danego programu badawczego dostarcza zawsze inny, konkurencyjny program, cechujący się przynajmniej teoretyczną postępowością (tzn.: ostatnia z ciągu wersji programu badawczego PB2 wyjaśnia wszystko to, co wyjaśnia ostatnia z wersji programu PB1, oraz czyni dodatkowe przewidywania, których w ogóle nie czyni lub wręcz zakazuje PB1). W swojej programowej pracy z roku 1970, zatytułowanej *Falsyfikacja a metodologia naukowych programów badawczych*, Lakatos tak ujmuje tę kwestię:

„Czy może istnieć jakaś obiektywna racja (w przeciwieństwie do socjologicznych przyczyn), by odrzucić program (...) ? (...) takiej obiektywnej racji dostarcza konkurencyjny program badawczy, który wyjaśnia wcześniejsze sukcesy swego rywala, a zarazem wypiera go, wykazując się dalszą mocą heurystyczną”⁵.

Jednakże w tym samym paragrafie, z którego pochodzi przytoczony cytat, kilka stron dalej, Lakatos wprowadza do swojego stanowiska niespodziewaną i niesygnalizowaną zmianę. Co więcej, w ogóle nie komentuje jej niezgodności z poprzednimi uwagami. Zmodyfikowane stanowisko głosi, że programów badawczych nie należy odrzucać, jeśli tylko wykazują się postępowością, tyle że postępowość tę tym razem bada się wewnątrz programu, nie zaś przez porównanie z programem konkurencyjnym:

„Wszystko to sugeruje, że nie wolno nam zarzucać rozwijającego się programu badawczego po prostu dlatego, że nie wyprzedził on, jak dotąd, swego potężnego rywala. Nie powinniśmy go porzucać, jeśli tworzyłby - w przypadku gdyby jego rywal nie istniał - postępową zmianę problemową. Dopóki rozwijający się program badawczy można racjonalnie zrekonstruować jako postępową zmianę problemową, dopóty chronić go należy przed potężnie obwarowanym rywalem”⁶.

Jednocześnie autor daje *explicitie* sformułowaną wykładnię tego, co rozumie przez *odrzuć program*:

⁵ I. Lakatos: *Falsyfikacja...*, s. 111. UWAGA: W całej naszej pracy zamieszczone w cytatach przez autorów wyróżnienia i wyakcentowania sygnalizujemy podkreśleniem, natomiast miejsca, na które my chcemy zwrócić uwagę Czytelnika, wyodrębniamy wytłuszczeniem.

⁶ Ibid., s. 114.

„(...) w metodologii programów badawczych pragmatyczny sens «odrzucenia» [programu] staje się krystalicznie jasny: oznacza to decyzje, by przestać nad nim pracować»⁷.

To jednak nie koniec niekonsekwencji. Wspomnianą w poprzednim akapicie klauzulę ochronną można traktować jako szansę, którą daje się młodemu, niedawno powstałemu programom badawczym, w celu umożliwienia im dokonania takiego rozwoju, który w przyszłości zdetronizuje aktualnie dominujący program. Warunkiem jest tutaj jedynie stała wewnętrzna postępowość kandydata. Ale czy jeśli stary program badawczy zostanie pokonany przez nowo powstały, to zgodnie z sugestiami pierwszego z przytoczonych cytatów należy go definitywnie odrzucić? Otóż nie! Pokonany program może się odrodzić i przewyższyć swojego pogromcę:

„Nieustannie przeprowadza się eksperymenty i w rezultacie pierwszy [program badawczy - przyp. A.K.] zostaje w tej bitwie pokonany, podczas gdy drugi zwycięża. Ale wojna się nie skończyła: każdemu programowi badawczemu wolno ponieść parę takich porażek. By powrócić na plac boju, potrzeba mu jedynie wytworzenia (n+1)-szej (lub (n+k)-tej) wersji charakteryzującej się przyrostem treści i weryfikacją części tego przyrostu»⁸.

Paul K. Feyerabend w pracy pt. *Ku pocieszeniu specjalisty*, także z 1970 roku, poddaje lapidarnej analizie reguły metodologiczne zaproponowane przez Lakatosa, dochodząc w jej wyniku do następującej konkluzji, którą od tej pory będziemy traktowali jako sformułowanie zarzutu *pierwszej luki racjonalności*:

„Tak więc standardy, których pragnie bronić Lakatos, są albo bezsensowne, gdyż nie wiadomo, kiedy je stosować, albo mogą być skrytykowane w oparciu o racje analogiczne do tych, które przede wszystkim przyczyniły się do ich ustanowienia»⁹.

Bezsensowne byłyby wówczas, gdyby Lakatos nie określił czasu, po którego upływie obstawanie przy degenerującym się programie badawczym, pracowanie nad nim, należałoby uznać za postępowanie nieracjonalne. W takim wypadku standardy te byłyby po prostu kompletnie bezużyteczne: zapanałaby anarchizm - czy dany program byłby postępowy, czy degenerowałby się, dla praktyki naukowej, dla postępowania naukowców nie mogłoby to mieć z zasady żadnego znaczenia.

Reguły metodologii naukowych programów badawczych podlegałyby zaś krytyce, o której mowa w cytacie, wtedy, gdyby stosowny limit czasowy został ustanowiony. Wtedy to właśnie pojawiłby się problem streszczający

⁷ Ibid., przyp. 245.

⁸ Ibid., s. 116.

⁹ P. K. Feyerabend: *Ku pocieszeniu specjalisty*, w: tegoż: *Jak być dobrym empirystą?*, przekładu dokonała i wstępem poprzedziła K. Zamiara. Warszawa 1979, s. 222.

się w pytaniu, dlaczego limit ten wytyczono akurat tak, a nie inaczej, dlaczego z porzuceniem degenerującego się programu nie poczekać jeszcze trochę, skoro zawsze istnieje szansa, że przerodzi się on w program postępowy:

„(...) jeśli pozwala się czekać, to czemu nie poczekać dłużej?”¹⁰.

Lakatos krytykował natychmiastową racjonalność falsyfikacjonizmu naiwnego właśnie za to, że nie pozwalała na zadowalające rozwinięcie się programu, na wydobywanie z niego ukrytej siły, nie dawała mu czasu na modyfikacje, które pozwoliłyby na stopniowe wchłanianie anomalii. Zamiast tego, od razu nakazywała odrzucić program, przeciwko któremu przemawiały jakiegokolwiek świadectwa doświadczenia. Gdyby do swojej koncepcji Lakatos wprowadził stosowny limit czasowy, jego koncepcja podlegałaby analogicznym zarzutom do tych, które skierował on przeciwko falsyfikacjonizmowi naiwnemu, a na które odpowiedzią miała być jego koncepcja: dotyczyłyby jedynie tego momentu, w którym upływałby czas racjonalnej tolerancji dla degenerującego się programu.

II. Odparcie zarzutu pierwszej luki racjonalności, odróżnienie kontekstu akceptacji od kontekstu badania. Odpowiedzią na krytykę Feyerabenda jest przedstawienie przez Lakatosa rozróżnienia między kontekstem akceptacji i kontekstem badania¹¹. Metodologia naukowych programów badawczych ma jedynie oceniać przedstawiane teorie oraz aktualny stan rywalizacji programów badawczych. Ocen tych dokonuje zgodnie z charakterystyką kategorii teoretycznej i empirycznej postępowości. Na tej drodze ogłasza, który z obecnych w danym czasie programów badawczych jest w tym właśnie czasie najlepszy. To są zagadnienia istotne dla kontekstu akceptacji. Taka ocena nie implikuje jednak żadnej rady, w ogóle nie podpowiada naukowcom, nad którym programem lub teorią mają pracować, które z nich rozwijać, a które z nich porzucić i zaprzestać nad nimi pracy. Kontekst badania nie zawiera więc żadnych norm. Tak zatem Lakatos uchyla zarzut pierwszej luki racjonalności. Nie ustala okresu czasu, po którym ciągle degenerujący się program należy porzucić, bo w ogóle nie zajmuje się tą problematyką: Feyerabend pomylił aspekty stosowalności jego norm racjonalności. Przez brak limitu czasowego normy te nie stają się wcale bezużyteczne, a sam Lakatos wcale nie popada w irracjonalizm. Normy służą bowiem ocenie gotowych wytworów działalności naukowej, a w tym względzie nie ma miejsca na dowolność ani na żadną formę *anything goes*. Dana teoria, dana wersja programu w określonym momencie ma **obiektywny, trzecioświatowy** w sensie Poppera status najlepszej, najbardziej racjonalnej i naukowej z konkurujących współzawodniczek.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Zob. przyp. 2 nin. artykułu.

Trzeba jednakże z całą mocą podkreślić, że Lakatos długo nie był zdolny przeprowadzić opisanego rozróżnienia w sposób wewnętrznie spójny. Często przeprowadzając je w jednym miejscu, w innym, nawet w kolejnym akapicie, zdawał się o nim zapominać i przeczył sam sobie. Zatrzymajmy się przez chwilę nad zasygnalizowanymi perypetiami.

W następnym po *Fcdsyfikacji...* dziele, zatytułowanym *Historia nauki a jej racjonalne rekonstrukcje* (1971), węgierski filozof tak przedstawia omówione powyżej rozstrzygnięcie:

„Musimy zdawać sobie sprawę z tego, że nasz oponent, nawet jeśli wlecze się daleko z tyłu, może jednak powrócić na scenę. Żadnej przewagi jednej ze stron nie można uważać za absolutnie decydującą. Zwycięstwo programu nigdy nie jest nieuniknione. A również nigdy nie jest nieunikniona jego klęska. Tak więc upór, podobnie jak umiar, ma większy «racjonalny» zasięg działania. A jednak wyniki rywalizujących stron muszą być odnotowywane i publicznie przez cały czas ogłaszane”¹². „Można w racjonalny sposób obstarwać przy degenerującym się programie, póki nie wyprzedzi go konkurent, a nawet później. Nie wolno natomiast przeczyć jego kiepskim notowaniom publicznym. Zarówno Feyerabend, jak Kuhn mieszają metodologiczną ocenę programu ze stanowczą heurystyczną radą, co robić. Jest najzupełniej racjonalne brać udział w ryzykowej grze, irracjonalne jest natomiast oszukiwać się co do ryzyka”¹³.

Jednocześnie jednak Lakatos podkreśla, że degenerujące się programy badawcze mogą być rozwijane wyłącznie prywatnie, nie zaś w ramach instytucjonalnej nauki. Czasopisma naukowe powinny odmawiać publikowania artykułów pisanych w paradygmatach degenerujących się programów, zaś fundacje nie powinny finansować badań prowadzonych w teoretycznych ramach takich programów:

„To nie oznacza, jak mogłoby się wydawać, że na wiele pozwalamy tym, którzy trwają przy degenerującym się programie. Mogą to bowiem zwykle czynić jedynie prywatnie. Wydawcy pism naukowych powinni odmawiać publikowania ich artykułów (...). Fundacje badawcze powinny też odmawiać pieniędzy”¹⁴.

Należy odnotować sprzeczność lub, łagodniej, nieścisłość stanowiska Lakatosa dotyczącego kształtu kontekstu badania w jego metodologii, tak jak został on zaprezentowany w omawianym tekście. Okazuje się, że Lakatos **wciąż, wbrew wcześniejszym deklaracjom, daje pewne praktyczne rady**. Są one kierowane nie tylko do instytucjonalnie pojętej nauki, ale do

¹² I. Lakatos: *Historia...*, s. 189-190.

¹³ Ibid., s. 196.

¹⁴ TUJ

każdego naukowca **jako naukowca**. Nasz filozof pozwala naukowcom parać się zdegenerowanymi programami badawczymi tylko jako osobom prywatnym. Czy takie obostrzenia daje się w uzasadniony sposób utrzymać jako racjonalne w świetle poprzednich uwag autora? Oczywiście: **nie!** Kontekst badania programowo nie zawiera bowiem żadnych norm racjonalności, w oparciu o które opisane ograniczenia badań mogłyby zostać wprowadzone. Lakatos nie jest w stanie na gruncie swojej metodologii poprzeć powyżej proponowanych restrykcji, „w każdym razie w nie większym stopniu niż przez walenie pięścią w stół”¹⁵.

W zwięzłym i krótkim tekście *Replies to Critics* (1971), będącym odpowiedzią Lakatosa na krytyki skierowane pod adresem jego metodologii i metametodologii, najpełniej zawarł on najspójniejszą wersję swojego stanowiska względem odróżnienia i przeciwstawienia sobie kontekstu akceptacji oraz kontekstu badania. Zgodnie z nim, jak już o tym pisaliśmy, jego metodologia ma jedynie dostarczać kryteriów oceny aktualnie funkcjonujących w nauce programów badawczych. Jeśli zatem formułuje ona jakąś normę, to jest nią jedynie nakaz uczciwości: wyniki rywalizacji poszczególnych programów powinny być uczciwie publicznie ogłaszane. Ocena, jakakolwiek by była, nie pociąga jednak za sobą nakazu kontynuowania lub zaniechania pracy nad danym programem. W tym znaczeniu, w tym kontekście metodologia Lakatosa nie zawiera żadnych rad:

„Moje «metodologiczne reguły» wyjaśniają racje na rzecz akceptacji teorii Einsteina zamiast teorii Newtona, ale ani nie nakazują, ani nie radzą naukowcowi, aby pracował w ramach Einsteinowskiego, nie zaś Newtonowskiego programu badawczego”¹⁶.

Podobnie jego metodologia nie oferuje żadnych procedur dochodzenia do nowych, dobrych teorii, a więc rezygnuje z zajmowania się kontekstem odkrycia. Podobnie, w sposób spójny, Lakatos wypowiada się na temat relacji pomiędzy kontekstem akceptacji a kontekstem badania w późniejszej o dwa lata (z 1973 roku) pracy pt. *Problem oceniania teorii naukowych: trzy podejścia*:

„Moja metodologia naukowych programów badawczych nie zawiera żadnych takich surowych przepisów: pozwała ludziom robić swoje, ale tylko o tyle, o ile publicznie przyznają, jaki jest wynik rozgrywki pomiędzy nimi a ich rywalami. Panuje wolność («anarchia», jeśli Feyerabend woli to słowo),

¹⁵ K. R. Popper. *Logika odkrycia naukowego*, z ang. przeł. U. Niklas. Warszawa 1977, s. 89. Tym obrazowym zwrotem Popper kończy wywód o niemożności uzasadnienia zdań bazowych za pośrednictwem doznań zmysłowych.

¹⁶ I. Lakatos: *Replies to Critics*, w: R. C. Buck, R. S. Cohen (red.): *Boston Studies in the Philosophy of Science*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1971, t. VIII, s. 174. Fragmenty wyrażające te same treści obecne są jeszcze na stronach 178 i 180 cytowanej pracy.

jeśli chodzi o tworzenie i wybór programu, nad którym chcemy pracować, ale wytwory poddane być muszą osądowi. Ocena nie implikuje radę”¹⁷.

Ten ostatni cytat pozwala nam na płynne przejście do rozważenia kolejnego z zapowiadanych we *Wprowadzeniu* punktów: do zarzutu *drugiej luki racjonalności*. Zanim to uczynimy, zastanówmy się jeszcze przez moment, czy propagowane przez Lakatosa rozróżnienie pozwala retrospektywnie wyjaśnić omówione przez nas trudności interpretacyjne dotyczące fragmentów *Falsyfikacji...* Otóż, okazuje się, że tylko częściowo. Krótka analiza wystarczy, aby zorientować się, że tam, gdzie nasz filozof pisze o wyborze, w naszej terminologii, zewnętrznie postępowego programu badawczego, a o odrzuceniu wszystkich pozostałych (cyt. ze s. 111⁸ ma nieświadomie na myśli kontekst akceptacji: najlepszy program badawczy to program zewnętrznie postępowy. Natomiast tam, gdzie pisze o zakazie odrzucania programów badawczych wewnętrznie postępowych, nawet gdyby w porównaniu z konkurencją nie były zewnętrznie postępowe (cyt. ze s. 114¹⁹, ma na myśli kontekst badania: nad programami wewnętrznie postępowymi należy kontynuować pracę z racjonalną nadzieją, że w przyszłości któryś z nich okaże się godny akceptacji, a zatem zewnętrznie postępowy. Tak więc, ratując węgierskiego filozofa przed logiczną sprzecznością w *Falsyfikacji...* przy pomocy rozróżnienia, które wprowadził dopiero później, dochodzimy jednak do innego, aniżeli później bronionego, określenia zawartości kontekstu badania. W *Falsyfikacji...* zawierałby on pewną normę racjonalności: nakaz pracowania nad każdym programem wewnętrznie postępowym.

III. Druga luka racjonalności; rozwiązanie Lakatosa. W artykule *Krytyka naukowego rozumu* (1976) Feyerabend odnotowuje stanowisko Lakatosa dotyczące radykalnego oddzielenia kontekstu akceptacji od kontekstu badania. Poważne restrykcje nakładane przez normy racjonalności występują wyłącznie w ramach kontekstu akceptacji, w kontekście badania panuje anarchia. Konsekwencją tej ostatniej jest, co następuje:

„(...) nie ma racjonalnych powodów do krytykowania uczonego, który obstate przy degenerującym się programie badawczym, i nie ma racjonalnego sposobu wykazania, że jego postępowanie jest nierozsądne. Lakatos to przyznaje. (...)Wprawdzie w zapale retorycznym Lakatos zapędza się nieraz znacznie dalej, wskazuje to jednak tylko na to, że nie przyzwyczał się jeszcze do własnych liberalnych przekonań”²⁰.

¹⁷ I. Lakatos: *Problem oceniania teorii naukowych: trzy podejścia*, w: tegoż: *Pisma...*, s. 334.

¹⁸ Zob. s. 141 nin. art.

¹⁹ Zob. tamże.

²⁰ P. K. Feyerabend: *Krytyka naukowego rozumu*, z ang. tłum. E. Mokrzycki. „*Studia Filozoficzne*” 9-10/1982, s. 121.

Usankcjonowanie anarchizmu w ramach kontekstu badania nazywamy *drugą luką racjonalności*.

Odpowiedź Lakatosa na ten zarzut nie polega na utrzymywaniu, że wcale nie głosi anarchizmu w obrębie kontekstu badania, bo, jak to już widzieliśmy, otwarcie go tam proklamuje; polega natomiast na zwróceniu uwagi na ważną okoliczność, która anarchizm ten pozwala, chciałoby się rzec, psychologicznie oswoić. Lakatos wskazuje, wprowadzając pośrednio i w sposób nie dość dobitny, że **kontekst badania jest niczym więcej jak częścią kontekstu odkrycia. Natomiast w wyniku tego, kontekst akceptacji zostaje utożsamiony z kontekstem uzasadnienia**. Kontekst odkrycia zaś już od czasów Reichenbacha i wczesnego Poppera przestał być prawomocnym polem metodologicznych dociekań. Co więcej, to wykluczenie kontekstu odkrycia spotykało się z powszechną akceptacją i ogólnym aplauzem wśród filozofów nauki. O rozróżnieniu kontekstu odkrycia i kontekstu uzasadnienia tak pisał Karl R. Popper

„Wprowadzę przeto wyraźne rozróżnienie pomiędzy procesem rodzenia się nowego pomysłu, a metodami i wynikami jego logicznej analizy. Jeśli chodzi o zadanie logiki wiedzy - w przeciwstawieniu do psychologii wiedzy oprę się na założeniu, że polega ono jedynie **na badaniu metod stosowanych w trakcie systematycznego sprawdzania, jakiemu poddać trzeba każdą nową koncepcję, jeżeli mamy ją poważnie wziąć pod uwagę**”²¹.

Zacytujmy fragment *Replies to Critics*, w którym Lakatos dokonuje wspomnianej przez nas redukcji:

„Również gdy się okaże, że, zgodnie z moimi kryteriami, jeden program badawczy jest «postępowy», a jego konkurent «degeneruje się», to fakt ten mówi nam tylko tyle, że te dwa programy posiadają pewne obiektywne cechy, lecz nie mówi nam tego, iż naukowcy muszą pracować jedynie w ramach programu postępowego. (Zaiste, jak stale to podkreślam, degenerujące się programy mogą zawsze powrócić na scenę, tj. mogą prowadzić do dalszego postępu wiedzy. Ale to, oczywiście, byłoby niemożliwe, jeśli żaden z naukowców «nie pracowałby» nad takim programem). **W ten sposób demarkacja pomiędzy logiką a psychologią odkrycia zostaje utrzymana w mocy**”²².

Nie ulega dla nas najmniejszej wątpliwości, że Lakatos trafnie stwierdza fakt przynależenia decyzji o rozpoczęciu, kontynuowaniu lub zaprzestaniu pracy nad określonym programem badawczym do kontekstu odkrycia. Niestety, nie wszyscy metodolodzy jasno uświadomili sobie ten stan rzeczy, co doprowadziło do zabawnych konsekwencji: akceptując i sankcjonując Pop-

²¹ K. R. Popper, *ibid.*, s. 32.

²² I. Lakatos: *Replies to Critics*, wyd. cyt, s. 174.

perowskie oddzielenie kontekstu uzasadnienia od kontekstu odkrycia, jednocześnie krytykowali oni Lakatosa za anarchizm w łonie kontekstu badania. Tymczasem spostrzeżenie Lakatosa odbiera siłę radosnej konstatacji Feyerabenda, *druga luka racjonalności* traci w ten sposób na znaczeniu: owszem, w koncepcji Lakatosa taka luka występuje, ale ma ona tę samą pozycję, co luka racjonalności w systemie filozofa nauki, który nie potrafi zaoferować żadnych algorytmów i procedur wiodących do nowych odkryć naukowych. *De facto* więc, trudno i ciężko z *drugiej luki racjonalności* uczynić komukolwiek **zarzut**. Takie już są uwarunkowania ludzkiej kondycji epistemicznej:

„(...) nie istnieje nic takiego, jak logiczna metoda wpadania na nowe pomysły lub logiczna rekonstrukcja owego procesu. Stanowisko swe ująć mogę mówiąc, iż każde odkrycie kryje «element irracjonalny» albo «intuicję twórczą» w sensie Bergsona”²³.

Uwarunkowania tej kondycji sprawiają zatem, że nie jesteśmy zdolni do skonstruowania logicznych dróg prowadzących do sformułowania najbardziej racjonalnych teorii, w szczególności nie wiemy nic o tym, które z dostępnych programów badawczych lub teorii doprowadzą nas do naukowo zadowalających rezultatów, jeśli tylko poświęcimy im swój czas, energię i materialne nakłady. Jedyne, czego możemy dokonać, to ocenić z metodologicznego punktu widzenia gotowe wytwory naukowej działalności: po fakcie ich pojawienia się wydać prawomocny werdykt o tym, który z nich przewyższa pod interesującymi nas względami wszystkie pozostałe.

Czy jednak Imre Lakatos uświadomił sobie kiedykolwiek konsekwencje przyjęcia takiego punktu widzenia dla swojej własnej filozofii, a w szczególności dla swojego projektu racjonalnej rekonstrukcji historii nauki? Naszym zdaniem, nie dokonał tego. Podkreślmy z całą mocą, że jedynymi dociekaniem, które, po zaakceptowaniu anarchizmu w kontekście badania, Lakatos mógłby przeprowadzać w przedmiocie racjonalności historii nauki, byłyby rozważania ustalające, czy wypowiedane przez naukowców deklaracje dotyczące współczesnego im stanu poszczególnych programów badawczych były prawdziwe lub uczciwe, czy też przeciwnie, fałszywe lub kłamliwe. W żadnym razie nie mógłby jednak oceniać racjonalności prowadzenia badań nad konkretnymi programami, ewentualnego ich porzucania czy wskrzeszania. Właściwą metodologii Lakatosa konfuzję w tym względzie obrazuje fragment radiowego wykładu wygłoszonego 30 czerwca 1973 roku, na 7 miesięcy przed przedwczesną śmiercią, zatytułowanego *Nauka i pseudo-nauka*:

„Jeśli mamy dwa konkurencyjne programy badawcze i jeden z nich jest postępowy, a drugi ulega degeneracji, naukowcy wykazują skłonność do

²³ K. R. Popper, *ibid.*, s. 33.

przechodzenia na stronę programu postępowego. Na tym polega racjonalność rewolucji naukowych”²⁴.

Ale co uprawnia go do mówienia o racjonalności lub irracjonalności rewolucji naukowych? Ponieważ w kontekście badania nie ma żadnych reguł racjonalnego postępowania, albo też, co na jedno wychodzi, każde działanie jest równie racjonalne, więc jeśli tylko wspólnota naukowa uczciwie przyzna, że teoria względności Einsteina góruje nad fizyką Arystotelesa, to spokojnie, z czystym sumieniem może nie zajmować się tą pierwszą, a całą energię poświęcać tej drugiej. Gdyby w naszym dziesięcioleciu, na początku XXI wieku, wszyscy naukowcy zaczęli zajmować się fizyką Arystotelesa, szczerze przyznając zarazem, że ustępuje ona fizyce Einsteina, niewątpliwie mielibyśmy do czynienia z poważną zmianą w nauce, zmianą rewolucyjną. Lakatos nie mógłby jednak prawomocnie uważać tej zmiany za irracjonalną, jego anarchizm nie dostarczyłby do tego odpowiednich środków.

Jedynym sposobem uzgodnienia anarchizmu w kontekście badania z pojęciem racjonalności rewolucji naukowej (poza pustym twierdzeniem, że każda, faktyczna lub możliwa, rewolucja naukowa jest w tym samym stopniu racjonalna) jest uznanie, że tam, gdzie Lakatos mówi o racjonalnej rewolucji naukowej, ma na myśli jedynie zmianę w wartościowaniach dotyczących poszczególnych programów badawczych i teorii, zmianę zgodną z zasadami jego metodologii, nie zaś zmianę w zaangażowaniu naukowców, w dystrybucji energii i środków wspólnoty naukowej, w finansowaniu badań czy polityki czasopism naukowych oraz laboratoriów badawczych.

Paul K. Feyerabend zauważa to zderzenie żywionego przez Lakatosa pragnienia racjonalnego uzasadnienia historycznych zmian naukowych z logicznymi konsekwencjami jego własnej propozycji rezygnacji z norm racjonalności w ramach kontekstu badania:

„Jeśli więc posłużymy się metodologią programów badawczych jako teorią racjonalności, to musimy analizy przypadków [z historii nauki - przyp. A. K.] dokonywane przez Lakatosa i jego szkołę traktować jako analizy socjologiczne. Musimy też zignorować występujące często w tych analizach oceny kwalifikujące coś jako racjonalne czy irracjonalne (...). Biorąc to wszystko pod uwagę, należy stwierdzić, że Lakatosowi nie udało się pokazać «racjonalnej zmiany» tam, gdzie «Kuhn i Feyerabend widzą zmianę irracjonalną»^{25,26}.

IV. Odparcie twierdzenia P. K. Feyerabenda o istnieniu trzeciej luki racjonalności metodologii I. Lakatosa. Autor *Krytyki naukowego rozumu*

²⁴ I. Lakatos: *Nauka i pseudonauka*, w: *Pisma...*, s. 361.

²⁵ I. Lakatos: *Historia...*, s. 225.

²⁶ P. K. Feyerabend, *ibid.*, s. 126.

twierdzi, że nawet dokonane przez Lakatosa ograniczenie norm racjonalności tylko do reguł oceny programów badawczych jest nie do utrzymania. Ten zarzut będziemy na użytek naszej pracy nazywali zarzutem *trzeciej luki racjonalności*. Na poparcie swojego stanowiska Feyerabend wytacza w istocie dwa niezależne od siebie argumenty, z których drugi rozpada się na dwa kolejne. Sam filozof nie uświadamia sobie jednak jasno struktury swojej krytyki i nie oddziela od siebie heterogenicznych w niej wątków.

1. Ocena programu jest według niego dla Lakatosa czymś na kształt szacowania ryzyka, zgodnie z treścią użytego przez węgierskiego filozofa porównania („Jest najzupełniej racjonalne brać udział w ryzykownej grze, irracjonalne jest natomiast oszukiwać się co do ryzyka”²⁷). Ryzyko to ma być prawdopodobieństwem przyszłego powodzenia (a raczej niepowodzenia) danego programu badawczego. Jednakże, jak utrzymuje Feyerabend, nie jesteśmy uprawnieni do dokonywania tego typu ekstrapolacji i w związku z tym nie posiadamy podstaw, aby twierdzić, że degenerujący się obecnie program nie osiągnie w przyszłości oszałamiającego sukcesu. Jeśli tak, to formułowanie jakichkolwiek ocen nie ma najmniejszego sensu.

„Pisząc o ryzyku (...) Lakatos zakłada, że postęp zapoczątkowany w fazie postępowej jest większy niż postęp następujący po fazie degenerującej. Tymczasem jest całkiem możliwe, że faza postępu kończy się długotrwałą degeneracją, zaś krótki okres degeneracji (powiedzmy pięćdziesiąt czy sto lat) poprzedza okres wspaniałego i długotrwałego rozwoju”²⁸.

Musimy stwierdzić, że zaprezentowany, pierwszy argument Feyerabenda jest argumentem chybionym. Po pierwsze, Lakatos, mówiąc o ocenie programów badawczych, poprzestaje na ocenie ich dotychczasowej historii, na ocenie ich stopniowalnej postępowości lub degeneracji. Nie formułuje żadnych indukcyjnych ekstrapolacji drugiego rzędu, dla których też nie stara się przedstawić żadnego uzasadnienia (jest wątpliwe, czy takie uzasadnienie w ogóle można stworzyć). Tak więc Feyerabend uderza w wyimaginowanego przeciwnika. Naturalnie bierzemy tutaj pod uwagę oczyszczoną z niekonsekwencji postać stanowiska Lakatosa, ale i przecież taką opisywał Feyerabend we wcześniejszej partii swojego tekstu. Po drugie, pojęcie ryzyka w cytowanym przez autora *Przeciw metodzie* fragmentie („Jest najzupełniej racjonalnie brać udział w ryzykownej grze, irracjonalne jest natomiast oszukiwać się co do ryzyka”²⁹.) można interpretować trojako:

a) Jako niekonsekwencję: cytat pochodzi z tej pracy Lakatosa (*Historia...*), w której nie przedstawił on jeszcze spójnego poglądu związanego

²⁷ I. Lakatos, *ibid.*, s. 196.

²⁸ P. K. Feyerabend, *ibid.*, s. 122.

²⁹ I. Lakatos, *ibid.*, s. 196.

z odróżnieniem kontekstu akceptacji od kontekstu badania. W takim wypadku Feyerabend miałby w swojej krytyce rację, niemniej jego krytyka byłaby nieuczciwa, gdyż na jej wstępie zasugerował, że krytyce podda oczyszczoną z niekonsekwencji wersję zapatrywań Lakatosa.

b) Jako części nietrafnego porównania: Lakatos mógł się po prostu pomylić, budując takie porównanie. Byłoby to wówczas porównanie, w którym analogia między jego modelem oceny programu badawczego a oceną ryzyka w grze nie byłaby zachowana. W takim wypadku krytyka Feyerabenda jest bez żadnego znaczenia dla sedna poglądu twórcy metodologu naukowych programów badawczych;

c) Jako odnoszącego się nie do indukcyjnej ekstrapolacji, ale relatywnie pojętego, tj. mierzonego w zestawieniu z teorią konkurencyjną, stopnia zbliżenia się do prawdy, osiągniętego stopnia podobieństwa do niej: Lakatos chciał przez swoje porównanie powiedzieć tylko tyle, że jest rzeczą całkowicie racjonalną pracować nad programem, którego ostatnia wersja jest w mniejszym stopniu uprawdopodobniona niż ostatnia wersja jakiegoś alternatywnego programu, lecz jest rzeczą nieracjonalną oszukiwanie się właśnie co do owego relatywnego stopnia uprawdopodobnienia. W takim wypadku krytyka Feyerabenda jest merytorycznie błędna.

Przy wszystkich trzech interpretacjach, krytykę Feyerabenda należy uznać za chybiającą celu.

2. Feyerabend kwestionuje także znaczenie, wagę aktu oceny programu badawczego jako postępowego lub degenerującego się. W sposób niestety nie do końca jasny, autor *Krytyki naukowego rozumu* tak przedstawia swój zarzut:

„Mówiąc o ocenie i używając oceniających terminów³⁰, takich jak «postępowy» i «degenerujący», Lakatos zakłada, że «postęp» zarówno ze swej istoty, jak i ze względu na skutki, jest czymś lepszym niż «degeneracja». O skutkach już była mowa. A czy postęp w nauce jest ze swej istoty czymś lepszym niż „degeneracja”? Otóż na pytanie to nie ma odpowiedzi tak długo, jak długo nie ma odpowiedzi na pytanie b)”³¹. Uzupełnijmy, pytanie b) brzmi: „Cóż takiego znakomitego jest w nauce - dlaczego cenimy ją ponad, inne formy życia, stosując inne standardy i w konsekwencji prowadzące do innych rezultatów? Dlaczego współczesną naukę mamy cenić wyżej niż naukę arystotelesowską czy ideologię Azande?”³².

³⁰ W tym miejscu poprawiam tłumaczenie Edmunda Mokrzyckiego: *evaluative terms* to terminy oceniające, ewentualnie ocenne, ale nie, jak przekłada to Mokrzycki, oceniane.

³¹ P. K. Feyerabend, *ibid.*, s. 122.

³² *Ibid.*, s. 109.

Analizując przedstawiony zarzut Feyerabenda w świetle całości treści *Krytyki naukowego rozumu*, nieuchronnie dochodzimy do wniosku, że w istocie zawiera on dwa niezależne od siebie wątki krytyczne:

a) Feyerabend podważa zasadność związku między kategorią postępowości programu a procesem realizacji wartości epistemicznych.

b) Feyerabend kwestionuje zasadność przyznania wartościom epistemicznym dominującego, naczelnego miejsca wśród innych wartości, np. etycznych lub estetycznych. Konsekwencją tego zakwestionowania jest odmówienie faktowi postępowości danego programu badawczego jakiegokolwiek wyróżnionej doniosłości - program degenerujący się może przecież realizować inne, acz równie doniosłe wartości jak postępowy, może np. dostarczać egzystencjalnego szczęścia osobom pracującym w jego ramach.

Twierdzimy, że żadne z ostrzy krytyki wyodrębnionych wątków nie jest w stanie osiągnąć sensowności przedkładanych przez Lakatosa norm oceny programów badawczych, a więc nie jest też w stanie zniwelować istotności kontekstu akceptacji w jego metodologii. Rozpocznijmy od wykazania fałszywości pierwszego z wątków.

Naczelną wartością poznawczą jest korespondencyjnie rozumiana prawda. Postępowość programów badawczych ma nas według Lakatosa do tej prawdy stopniowo przybliżać. Jego metodologiczne reguły mają służyć celowi ciągłego wzrostu podobieństwa do prawdy (*verisimilitude*) naszej wiedzy. Ze względu na brak miejsca i złożoność problematyki, powiedzmy jedynie, że Lakatos osiąga powiązanie swoich reguł metodologicznych, analitycznych reguł gry w naukę, z epistemologicznym podobieństwem do prawdy za pomocą metafizycznej, syntetycznej zasady indukcyjnej³³. Współczesną naukę cenimy więc wyżej od nauki Arystotelesa dlatego, że stanowi w porównaniu z nią postępową zmianę problemową, którą to zmianę cenimy z kolei z tej przyczyny, że przybliżyła nas do prawdy.

Drugi z wątków krytyki Feyerabenda jest całkowicie nerelevantny. Proponując swoje normy oceny, Lakatos, jak stwierdziliśmy, utrzymuje, że ich spełnianie skutkuje wzrostem stopnia podobieństwa do prawdy naszych teorii. Nie podejmuje natomiast dyskusji o miejscu wartości prawdy w hierarchii aksjologicznej. W ogóle nie zajmuje się uzasadnianiem tezy, że np. postępowe zmiany problemowe przyczyniają się do moralnego postępu ludzkości. To jest kompletnie odmienny temat rozważań, bez żadnego znaczenia dla pola jego badań. Nie ma zaś tego znaczenia i mieć go nie powinien dlatego, że **słuszność lub błędność jego naczelnego twierdzenia metodologiczno-epistemologicznego nie zależy od tego, czy ktokolwiek do praw-**

³³ Na ten temat zob. I. Lakatos: *Changes in the Problem of Inductive Logic*, w: I. Lakatos (red.): *The Problem of Inductive Logic*. North-Holland Publishing Company. Amsterdam 1968, s. 315-417, oraz tegoż: *Popper o demarkacji i indukcji*, w: *Pisma...*, s. 235-284.

dy zdąża lub czy to dążenie uważa za normatywnie wartościowe, lub w końcu, nie zależy też od tego, czy jest ono wartościowe na sposób obiektywny.

Powyższe rozważania definitywnie i ostatecznie oddalają sformułowany przez Feyerabenda zarzut *trzeciej luki racjonalności*, luki rzekomo obecnej w stworzonej przez Imre Lakatosa metodologii naukowych programów badawczych.

Podsumowanie. Rezultaty badawcze naszej pracy dają się skrótowo ująć w poniższych punktach:

1A. Zarzut *pierwszej luki racjonalności* wobec metodologii naukowych programów badawczych Imre Lakatosa głosi, że proponowane w jej ramach normy racjonalności albo nie podlegają zastosowaniu ze względu na brak określonego limitu czasowego, po którego upływie obstawanie przy degenerującym się programie badawczym należałoby uznać za nieracjonalne, albo, w wypadku określenia takiego limitu, narażone są na analogiczną krytykę jak normy racjonalności natychmiastowej naiwnego falsyfikacjonizmu.

1B. Lakatos uchyla zarzut *pierwszej luki racjonalności*, odróżniając kontekst akceptacji od kontekstu badania. W pierwszym z nich ocenia się stan programów badawczych w danej chwili, w drugim zaś podejmuje się decyzję o pracowaniu lub zaprzestaniu pracy nad danym programem. Normy racjonalności obowiązują tylko w kontekście akceptacji. Ocena tam sformułowana nie implikuje jednak rady, a zatem nie ma logicznego przełożenia na kształt decyzji w ramach kontekstu badania.

2A. Zarzut drugiej luki racjonalności wobec metodologii Imre Lakatosa polega na twierdzeniu, iż wyłączenie kontekstu badania spod kontroli norm racjonalności pociąga za sobą usankcjonowanie anarchizmu i zasady *anything goes*.

2B. *Druga luka racjonalności* zostaje zneutralizowana, chociaż nie usunięta, poprzez ustalenie, że kontekst badania jest częścią kontekstu odkrycia.

Koszt tego rozwiązania jest ograniczenie prawomocności racjonalnej rekonstrukcji wydarzeń z historii nauki wyłącznie do analizy wyrażanych w przeszłości przez naukowców sądów wartościujących, dotyczących ocen programów badawczych konkurujących ze sobą w danym momencie historycznym.

3A. Zarzut *trzeciej luki racjonalności* kwestionuje istotność i zasadność obecności norm racjonalności, występujących w metodologii naukowych programów badawczych, w ramach kontekstu akceptacji.

3B. Odparcie zarzutu *trzeciej luki racjonalności* bazuje na wykazaniu, że normy racjonalności metodologii Lakatosa nie zakładają wnioskowania indukcyjnego drugiego rzędu oraz powiązane są z epistemologiczną ideą po-

dobieństwa do prawdy, tj. stanowią probierz sukcesywnego wzrostu podobieństwa do prawdy kolejnych wersji programów normy te spełniających.

Streszczenie

Artykuł poświęcony jest wyodrębnieniu i analizie zarzutów stawianych metodologii naukowych programów badawczych Imre Lakatosa. Interesować nas będą zarzuty z tzw. luk racjonalności, rzekomo obecnych w systemie węgierskiego filozofa.

Pierwsza z takich luk miałaby skazywać metodologię naukowych programów badawczych albo na całkowitą bezużyteczność, albo na takie same błędy, jakie są udziałem prostych koncepcji falsyfikacjonistycznych. Luka ta ulega zlikwidowaniu za sprawą wprowadzenia rozróżnienia na kontekst akceptacji oraz kontekst badania.

Druga luka polegałaby na konieczności akceptacji metodologicznego anarchizmu w kontekście badania. Luka ta zostaje zneutralizowana, chociaż nie usunięta, poprzez ustalenie, że kontekst badania jest częścią kontekstu odkrycia.

W trzecim wreszcie zarzucie próbuje się podważyć istotność i zasadność obecności norm racjonalności w ramach kontekstu akceptacji. Błądność tego zarzutu uzasadnia się poprzez wskazanie, iż metodologia Lakatosa nie zakłada wnioskowania indukcyjnego drugiego rzędu, zaś jej normy racjonalności powiązane są z ideą podobieństwa do prawdy.

Summary

The paper reconstructs and investigates the criticism levelled against Imre Lakatos's methodology of scientific research programmes, and in particular those pertaining to the so-called *rationality gaps*, supposedly present in the Hungarian philosopher's system.

First such gap, it is claimed, renders Lakatos's methodology either useless or subject to the same flaws that are inherent in simple falsificationist account. However, this objection is dismissed by drawing the methodological distinction between the context of acceptance and the context of pursuit.

The second gap consists in the apparent necessity of accepting methodological anarchism in the context of pursuit. This gap is neutralised, though not eliminated, by establishing that the context of pursuit constitutes a part of the context of discovery.

The third objection attempts to question the validity of rationality norms that Lakatos adopts in the context of acceptance. This criticism turns out to be unfounded since Lakatos's methodology does not assume any second-order inductive reasoning and its rationality norms are bound up with the idea of verisimilitude.

DOROTA ZYGMUNTOWICZ

IFiS PAN

OCZYSZCZANIE DUSZY PRZEZ ZBIJANIE MNIEMAŃ WEDŁUG PLATOŃSKIEGO SOFISTY

1. Widzenie zła w duszy zadaniem dialektyka (226b-228b). Metoda dialektyczna (logicznych podziałów), ukazana w *Sofiście* najpierw na łatwym przykładzie wędkarza, później zaś trudnym - sofistą, została porównana „do jednej ręki chwytającej” istotę rzeczy (226b). Takie częściowe uchwycenie (*lambaneiri*), możliwe dzięki predyspozycjom intelektualnym - m.in. łatwości przyswajania wiedzy i pamięci (*VII List*, 344a) - nie daje jednak pełnego zrozumienia (*syllambanein*). Konieczne jest jeszcze duchowe pokrewieństwo (*syngeneia*) z prawdą (*VII List*, 344a-b). „Drugą ręką” - mówiąc słowami z *Sofisty* - niezbędną dla pełnego ujęcia prawdy, jest oczyszczenie duszy poznającego.

Rozmowa na temat tego, na czym ono polega, rozpoczyna się w 226b od przedstawienia domowych czynności, ułożonych w dwóch grupach: pierwsza-przedczanie, przesiewanie, przewiewanie, rozmaczanie (226b5); druga - czesanie, przędzenie, tkanie i „wiele innych, które znamy” (226b8). Listę tę poprzedza przysłówek *hoion* (226b5), ukazując owe działania jako przykłady (*paradeigmata*, 226c) czegoś innego niż prace domowe. W pokazie metody diairetycznej taką paradygmatyczną rolę pełnili wędkarz i sofista. Ich umiejętność została rozpoznana jako sztuka pozyskiwania (*technē ktetike*, 222a), czyli, w odniesieniu do duszy, sztuka przydawania jej czegoś. Zmierzała ona do dodania czegoś duszy, uzupełnienia, tak jak sofista przydawał swemu słuchaczowi dodatkowych mniemań (224d). Przy „chwytaniu drugą ręką” panować będzie metoda przeciwna pierwszej, odejmująca to, co zostało duszy jakoś dorzucone. Zakłada ona, że do duszy nie można niczego dodawać, skoro jest ona od początku doskonała ze swej natury. Problemem jest jednak to, co dzieje się z nią później.

Ta zmiana techniki uporania się z postawionym w dialogu zadaniem poznania istoty rzeczy (*ti pot' estin*) nieco zaskakuje. Najogólniejsze eidos sztuki (tzn. sztuka w ogóle, bez dookreślenia jej gatunków) obejmowało bowiem sztukę pozyskiwania (ktetyczną) i wytwarzania (pojetyczną, por. 219d). Teraz zaś wymienione są umiejętności, które nie należą do żadnego z obu rodzajów, co więcej, są im przeciwnie, skoro nie dodają czegoś czy to przez pozyskiwanie, czy przez robotę, lecz odejmują. Eidos sztuki miałoby więc dwa eidosy częściowe: dodający i odejmujący, gdzie sztuka ktetyczną i pojetyczną należałyby do sztuki dodającej. Nazywając odkryte w ten sposób nowe eidos - obejmujące wymienione przykłady domowych czynności

- prowadzący dialog Eleata wypowiada dwa słowa, znane już z zapowiedzi tematu dialogu: *diaretike* (226c3) i *diakritike* (226c8). Owa sztuka odróżniania (*diakritike*) obejmowała wcześniej rozłączanie i łączenie (*diairesthai*, *prosaptein*, 217a) - poszukiwanie filozofa przez odróżnienie go od polityka, sofisty i szaleńca (216d) - teraz (226c8) nazwa *diakritike* odnosi się do tego, co w dosłownym rozumieniu słowa *diaretike* nie było jeszcze uwyraźnione. Jest w niej mianowicie zawarty moment cięcia (*krinein*) według granic ustanowionych przez relacje różnicy i tożsamości², stanowiące ontologiczne warunki rozłączania i łączenia eidosów. Skoro więc „o sztuce rozłączania [*diairesthai*] mówią wszystkie wymienione [przykłady]”, 226c3) - można do nich odnieść jedną nazwę („Zatem według mojego rozumienia, ponieważ jest ona jedną sztuką będącą we wszystkich, uznamy ją godną jednej nazwy”, 226c5) - *diakritike*.

Diakritike to termin rzadko używany w dialogu³. Pojawił się on w *Parmenidesie* (135b2), gdzie „prawidłowe rozróżnianie” (*dieukrinein*), nieodłączne od doskonałego ćwiczenia się w dialektyce, stanowiło warunek poznawania eidosów. W *Sofistcie* umiejętność ta sięga dalej, rozciągając się na całe ludzkie działanie⁴: spekulatywne, praktyczne i moralne. Jest bowiem nie tylko metodą poznawania związków między eidosami i rzeczami, sztuką obecną w codziennym ludzkim działaniu, lecz okaże się również metodą przygotowującą duszę na spotkanie z prawdą.

Wyrażenie *mian ousan en hapasi* („[jest ona] jedną będąc we wszystkich”, 226c5) przypomina wyrażenie z *Parmenidesa* 132c3: *ho epi pasin ekeino to noema epon noei, mian ousan idean* („o [jednym], które jest na wszystkich [rzeczach], myśl myśli jako o jakiejś jednej istniejącej idei”). Podobnie jak idea, którą myśl rozpoznaje obecną na wszystkich rzeczach i dzięki temu znajduje je poznawalnymi, tak sztuka *diakritike*, czyniąc każdy dokonywany rozdział zgodnym z porządkiem natury, udostępnia analizowaną strukturę poznaniu i osądowi pod względem ładu lub bezładu, dobra lub zła. Obejmuje ona dwa rodzaje (226cl0): oddzielanie (*apochorizein*) gorszego od lepszego, czego przykładem jest pierwsza grupa domowych czynności, oraz oddzielanie podobnego 6d podobnego (226d-d3), do którego należy druga grupa. Ta nie jest przedmiotem zainteresowania rozmówców dialogu do tego stopnia, że nawet nie pada jej nazwa. Bo choć Eleata tłumaczy się: „nie mam dla niej nazwy używanej” (226d5), to nawet nie stara się utworzyć nowej, a przecież wcześniej nie raz pokazał, jak szybko potrafi utworzyć nowe, nawet śmiesznie brzmiące nazwy (zob. np. 224b-c). Grupę pierwszą scharakteryzuje natomiast dwa razy, i to w tych samych słowach (226d i d5), podkreślając tym powtórzeniem, że to zło należy oddzielać, odrzucać od dobra (*apoballein*), aby dobro pozostawić (*kataleipein*) nietknięte. Porządek oddzielania gorszego od lepszego zakłada, że dobro w swej istocie jest

niezmienne i stałe, a zło stanowi tylko narośl na nim, którą należy oddzielić. Tego, co niezmiennie, nie można naruszyć, czyli oddzielić od tego, co jedynie przygodne i zmienne. Ten rodzaj oddzielania, już tu pozwalający myśleć o tym, co w człowieku dobre z natury, o duszy, nazwany jest oczyszczaniem (*katharmos*, 226dl0).

Przykładem tego, co do duszy przyrasta, jest warstwa codziennych doznań i działań osadzających się w pamięci, osądzanych przez nas za pomocą błędnych mniemań podporządkowanych pożądaniam - np. wykorzystywanemu przez sofistów pożądaniu sławy i kariery. Wielokrotnie wdrażane, mniemania krzepną, stając się nawykiem, a nie zrozumieniem. Osiągnięta w ten sposób powtarzalność sprawia wrażenie ich niezmienności i stałości, cechującej prawdę i dobro. W metaforycznym języku proces powolnego, stopniowego odchodzenia od rozumności przedstawiony został w *Polityku* (269c-273e). Świat, obdarzony przez boga rozumem i sensem (*phronesis*), którego przejawem jest doskonały ruch okrężny, stopniowo ulega wrodzonej pożądlivości, dokonując najpierw zmiany kierunku obrotu, aby później, powoli odkształcając tor swego ruchu, zmierzać ku bezładowi. Przywrócenie pierwotnego, rozumnego kierunku ruchu, coraz bardziej zapomnianego, jest w tym mitycznym, bajkowym przekazie, powinnością człowieka. Bez odkrycia na powrót swego sensu - bez zrozumienia swego położenia⁵ - nie jest możliwy ład polityczny, naśladujący, wedle możliwości, ład boski. Na dramatyczne pytanie: które życie jest bardziej szczęśliwe - z bogiem czy bez? (*Polityk*, 272b) - czyli o jego los i szczęście, pytany nie znajduje odpowiedzi. Nie wie, czy żyje w świecie boskiego prawa, czy ludzkiego. Nawet jeśli by kiedyś stanął przy nim bóg, nie dostrzeże tego, przyzwyczajony brać skostniałe nawyki i mniemania za to, co samo niezmiennie. Zrozumienie nie jest więc tylko rozpoznaniem różnic i podobieństw między poznawanymi rzeczami (jest to etap dialektyczny, definiowania), ale i odniesieniem swej wiedzy do prawdziwej miary. Zdrowie (dobro) nie jest bowiem stanem po ustąpieniu choroby (zła), a więc czymś wobec niej względnym, lecz stanem, do którego choroba nie ma dostępu (*Prawa*, 628d). Zdolność dostrzeżenia choroby duszy, warunkująca spełnienie ukazanej w *Polityku* powinności powrotu do boskiego ładu, jest skutkiem opanowania sztuki katarskiej (oczyszczającej).

Jak w wypadku pokazu metody diairetycznej, trudna rozmowa na temat oczyszczania duszy poprzedzona jest rozmową łatwiejszą. Młody rozmówca Eleaty, Teajtet, już na początku „łatwej rozmowy” ukazuje swe wady. Daje się zwać Eleacie, który mówi o wielu małych i śmiesznych nazwach sztuk oczyszczających ciało (227a4). Przypomina młodego Sokratesa w *Parmenidesie*, który rzeczom „pogardzanym i zabawnym” nie chciał przyznać prawa istnienia, eidosu (*Parm.*, 130c5-e5), pokazując tym samym, że nie jest jeszcze

„chwycony przez filozofię” (130e2), skoro skłonny jest oceniać je pod względem przydatności i powagi. Ale jak Parmenides pouczał wtedy Sokratesa o tym, o czym tamten jeszcze nie wiedział z powodu młodości, tak Eleata w *Sofistcie* poucza Teajteta o tym, o czym powinno go już nauczyć ćwiczenie dialektyczne na przykładzie wędkarza - że nie ma rzeczy błahych. Dialektyka bowiem, nazwana „drogą mów” (*ton logon methodos*, 227a8), rozmowę o każdej rzeczy traktuje z taką samą głębią i powagą (*ouden hetton oude ti mallon*). Jej celem nie jest poznanie rzeczy w jej zmienności i wielości - gdy np. każdy uczestnik rozmowy „ma dla siebie inną rzecz” (inne jej wyobrażenie) mimo wspólnej nazwy (218c3), lub gdy rozpatruje się ją od strony względnej użyteczności (227a10) - lecz w jej stałości zagwarantowanej uczestnictwem w eidosach. Prowadzi do tego „zrozumienie pokrewieństwa i niepokrewieństwa” wszystkich eidosów, w których uczestniczy dana rzecz (227b), i to te relacje, wyrażone w myśli lub w mowie, stanowią logos rzeczy. „Wielce nadęty” (*to poly chaunoteron*, 227b6) śmiech z ujawnionych związków między eidosami i rzeczami wyraża zaprzeczenie jakiegokolwiek porządku, stosowniejsze wobec chaosu, a nie wobec odkrytego ładu (kosmosu)⁶. Tam, gdzie odkrywa się ład, nie ma miejsca na pusty śmiech i pogardę, które mogą być jedynie tam, gdzie jest „bezmyślność i zło, i gdzie dobro bierze się za coś innego niż piękno” (Państwo, 452d8-e2).

Samo wartościowanie, czyli pytanie się, „jakie” (*poion*) coś jest, nie jest jednakże czymś „nadętym”. Celem prowadzonej w *Sofistcie* rozmowy jest odpowiedź, czym jest (*ti estin*) i jaki jest (*poion*) - dobry czy zły - sofista, polityk i filozof (zob. 217a3-a5). Ale bez odkrycia „czym jest” dana rzecz, nie można jej wartościować. Dopiero wtedy, gdy metoda logicznych podziałów doprowadzi do poznania logosu danej rzeczy, czyli po rozpoznaniu rodzajowych związków, jest miejsce na wartościowanie. Dialektyka, odkrywająca zastany ład, wymaga, aby ten, kto chce zrozumieć, stosował się do niego (227c5) i nie oddzielał zła od dobra bez poznania tego, według czego dzielić należy⁷.

To, że oczyszczanie jest odjęciem zła, powiedziane jest w dialogu trzy razy (226d7, 227d6, dl0). Odmienność tej sztuki od sztuk pozyskujących została uwydatniona. Wyodrębnienie dwóch rodzajów zła w duszy na podobieństwo rodzajów zła w ciele, poprzedzone jest znów przysłówkiem *hoion* (228a), co znaczy, że dwa rodzaje zła w ciele, choroba i szpetota, mogą tylko metaforycznie przybliżyć do trudniejszych do rozdzielenia rodzajów zła w duszy⁸. Analogię choroby ciała do odpowiadającego mu w duszy rodzaju zła ukazuje waśń (*stasis*, 228a4). Zdefiniowana jako „roznoszenie się tego, co jest pokrewne z natury, na skutek jakiegoś zepsucia” (*ten tou physi syngenous ek tinos diaphthoras diaphoran*, 228a7)⁹, jest tym stanem, który cechować może dowolną rzecz, czy to duchową, czy cielesną. Każda bowiem

rzecz pozostaje w relacji tożsamości i różnicy z innymi rzeczami, stanowiącej o ich pokrewieństwie, tzn. zgodności z porządkiem eidosów, w których uczestniczy. To, co jest pokrewne, może być tylko razem (*hama*)¹⁰, nigdy zaś nie może „się roznosić”. „Roznoszenie się” rzeczy pokrewnych niszczy więzy między eidosami, a tym samym niszczy porządek eidosów. Będąc wbrew uporządkowanej naturze, jest szpetotą i fałszem (złem). Ruch myśli, który umożliwia związki między eidosami, wznoszące ją od rzeczy, przez eidosy gatunkowe, rodzajowe, aż do eidosu najogólniejszego - do jedna, lub znoszące ją do poszczególnych jestestw, zostaje wtedy przerwany¹¹. Diairetyk, który odkrywa pokrewieństwo zarówno wśród rzeczy, jak i wśród eidosów, widząc je w relacji różnicy i tożsamości, odróżnia tym samym dobro od zła, ład od nieładu¹². Tylko jedną literą odróżnił Eleata „niszczenie” (*diaphthora*) od zaprzeczającego pokrewieństwo „roznoszenia się” (*diaphora*)¹³. Jak niszczenie ciała, jego choroba, prowadzi ostatecznie do śmierci, tak „roznoszenie się” tego, co jest pokrewne, prowadzi do unicestwienia myśli, które, jak przestrzegał Platon w *Parmenidesie* (135b5-135c5), „niszczy zdolność rozmawiania” (*diaphtherein*) i, ostatecznie, filozofii.

Waśń, najgorszy rodzaj zła w duszy, ma swój odpowiednik w *Prawach* jako najniebezpieczniejszy rodzaj zła (wojny) w domostwie i grodzie (628b). Tu także pokrewieństwo, oparte na przynależności do jednej rodziny czy grodu, zostaje zaprzeczone. Ponieważ tej wspólnoty nie da się zniszczyć, jest ona bowiem ustanowiona przez naturę, można ją tylko zniekształcić: „razem (współ) w miłości (w harmonii)” zamienić na „razem w nienawiści”. Owego „razem” nie da się zniweczyć, stąd walka wewnętrzna jest największym rozdarciem duszy, rodziny, grodu. Natomiast wojna zewnętrzna, ukazana w *Prawach* jako mniejszy rodzaj zła, nie zniekształca naturalnych więzi. Analogią do zastoju myśli, którym grozi waśń wewnętrzna, jest w kontekście *Praw* bratobójstwo lub ojcobójstwo - najstraszniejsza zbrodnia świata greckiego.

Ten rodzaj zła w duszy - zastój myśli - jest niebezpieczniejszy od drugiego rodzaju, odpowiadającego szpetocie ciała. Zdefiniowany jest on jako „niekształtny rodzaj braku miary” (*to tes ametrias dyseides genos*, 228a10). W odniesieniu do myśli jest ruchem rozmiągającym się z eidosem (*dys-eides*). Taki ruch nie odkrywa zastanego ładu, piękna, lecz wywołuje fałszywe mniemania o eidosach i uczestniczących w nich rzeczach.

Od przestrogi przed pustym śmiechem z zastanego ładu pokrewnych eidosów i rzeczy, świadczącego o niegotowości do filozofii, Eleata doprowadził Teajtet do dwójakiego zła w duszy, które - już z powagą - rozmiągając się z eidosami i niszcząc ich związki, niszczy zdolność do filozofii.

2. Szpetota mniemań (228b-228e5). Rozpoznawanie porządku zgodnego z naturą (*kata physin*), poprzez badanie związków zarówno między eidosami, jak i rzeczami, nie wieńczy *paidei* filozofa. Słowa, które w pierw-

szej części dialogu (diaretycznej) opisywały ów ład, użyte są również w rozmowie o ludzkiej duszy. Ale gdy dla świata ład, jego rodzajowe i gatunkowe pokrewieństwo, jest jedynym stanem, w którym może on istnieć jako kosmos, to dla duszy, połączonej z pożądlivością ciała, staje się ów porządek zadaniem, powinnością powrotu do stanu pokrewieństwa. Narzuca się tu znów obraz z kosmogonicznego mitu z *Polityka*. Po odejściu boskiego pasterza człowiek sam musi się zatroszczyć, wedle swych zdolności, o przywrócenie w swym życiu boskiego ładu. W sensie ontologicznym oznacza to odkrycie najwyższych rodzajów z *Sofisty*, pokrewnych sobie w istnieniu, będących ontycznymi warunkami pokrewieństwa wszystkiego, co jest. Rozpoznanie pokrewieństwa wszystkich jestestw w istnieniu, czyli odkrycie jedności w wielości, jest powrotem do stanu sprzed zatraconej mądrości. Stopniowe zapominanie, że jeden boski pasterz pasł wszystkie istoty - mówiąc językiem mitu (*Polityk*, 271e) - jest coraz większym rozpraszczeniem się w wielości i zmienności, tak pożądanej przez naszą cielesną część.

Wielokrotnie ponawiane nawroty, do których zachęca i przygotowuje ucznia platoński wychowawca-dialektyk, uwikłane są, w wymiarze praktycznym, w czas - czas szpetoty duszy, choroby, pozbywania się szpetoty, uzdrawiania. Tylko rozpoznając w świecie zachowany ślad pierwotnego boskiego ładu, dusza, która dopuściła do siebie szpetotę, może na jego wzór pozbyć się owego zła. Długo wpatrując się w niego, musi być jak Demiurg, który wpatrzony we wzór Dobra złożył według niego świat. Pora rozpoznawania ładu świata jest zarazem porą porządkowania duszy. Rozmowie o eidosach i uczestniczących w nich rzeczach musiała w platońskiej paidei towarzyszyć rozmowa o niepozostającej jeszcze w gotowości duszy. Po kolei, obie rozmowy były przygotowaniem do rozmów o porządkowaniu życia w polis przez ułożoną już i zdolną odkrywać zastany ład duszę (*Polityk*, *Prawa*).

To, że stan pokrewieństwa w duszy jest z konieczności (*syngene eks anankes*, 228b6), bowiem zgodny z naturą świata - ładu (por. *tou physei syngenous*, 228a7), wyznacza powinność każdej duszy. Ład świata, ze swą wzorczą ideą Dobra, wyznacza duszy konieczność powrotu do stanu ładu¹⁴. Pokrewne sobie części duszy pogrupowane są w trzy pary (228bl-b4): 1) mniemania (*doksai*) żądze (*epithymiai*); 2) zapał (*thymos*) przyjemności (*hedonai*); 3) rozum (*logos*) bóle (*lypai*). Po ich wymienieniu zostało dodane, że pokrewne jest nie tylko to, co składa się na daną parę, lecz wszystko wzajemnie (228b3). Jest to analogiczne do relacji pokrewieństwa eidosów i rzeczy, zachodzącej nie tylko w obrębie dychotomicznie rozciętego rodzaju, ale i w obrębie eidosów różniących się stopniem ogólności, który odpowiada tu różnym poziomom zbliżania się do wiedzy. Poważne traktowanie każdej rzeczy, podkreślane w *Parmenidesie* i w *Sofiście*, uzyskuje przez

to nowy wymiar. Poznając jakąkolwiek rzecz, dusza może stawać się lepsza. Rozpoznawanie odbitego w rzeczy ładu eidosów przypomina jej, jaką dusza była i jaką ma być.

„Miłosna mądrości” droga *Biesiady*, wyraźnie ustopniowana, zaczyna się od pożądania (200a2-e5). Bez niego, bez owego rozpędu, nie ma ludzkiego życia. Mniemanie podpowiada, że człowiek powinien pragnąć dobra i piękna. Ale w chorej, rozstrojonej duszy inne pożądania przeciwstawiają się pożądaniu dobra i piękna, zaś mniemania, które im towarzyszą, prowadzą ostatecznie do działań, które nie są ani dobre, ani piękne. Eros z *Biesiady*, dzięki któremu „wszystko się samo z sobą wiąże” (202e6), który splata świat boga ze światem ludzi, umożliwiając tym samym rozmowę (203a-a4), do której w *Parmenidesie* dodano filozofię (135c5), nie dopuszcza, by mniemanie kłóciło się z pożądaniem, przyjemność hamowała (rozmiękczała) odwagę, zaś rozum uciekał przed bólem. W uporządkowanej relacji pokrewieństwa świecie Erosa-fdozofa ból nie doprowadza rozumu do nierozumności, lecz mimo braku dobra i piękna - temu doznaniu towarzyszy ból - prowadzi drogą poznania ku temu, czego brak dusza czuje. Przez usytuowanie bólu obok rozumu, na ostatnim, najwyższym stopniu dochodzenia do wiedzy, Eleata w *Sofiście* mówi coś więcej niż Diotima w *Biesiadzie*. Jej mowa pozwalała połączyć ból z niedostatkiem, umieszczonym na pierwszym stopniu drogi do mądrości, i rozumnie podporządkować go celowi (spełnieniu) podczas całej drogi. Natomiast Eleata, mówiąc o trzech zagrożeniach duszy, z których największym jest „roznoszenie się” rozumu z bólem, wyznacza największe zadanie dla nauczyciela. Jest nim przygotowanie duszy na cierpienie, aby - w sytuacji z mowy Diotimy - nie uciec przed bólem już na samym początku drogi mądrości, lecz podporządkować go rozumowi¹⁵. Każe też myśleć o pseudonauczycielach, którzy nie przygotowują rozumu na spotkanie z cierpieniem, w zamian obiecując przyjemność. A ból i cierpienie najbardziej zagrażają duszy, bowiem przed nimi może się rozum cofnąć.

Ból, nieodłączny od niedostatku i pożądania, stanowiący w drodze Diotimy do wiedzy pierwszy etap, w *Sofiście* umieszczony jest na ostatnim stopniu obok pokrewnego mu rozumu. Staje się on tym doznaniem, które powinno się spełnić tylko w porze bliskiej już rozumności. Podporządkowany rozumowi, wciąż każe duszy dążyć do wiedzy. Przeciwnieństwem tego dążenia, ruchu, jest sytuacja, w której to, co z natury jest pokrewne, jak mniemania i pożądania, zapał i przyjemności, rozum i ból, roznosi się wbrew naturze i powoduje, że dusza nie jest w stanie pokonać pierwszego etapu dochodzenia do wiedzy. Ból z niedostatku i pożądania, wymuszający na duszy ruch ku spełnieniu, w sytuacji „roznoszenia się” z rozumem nie pozwala jej wznieść się na wyższy stopień drogi miłosnej wiedzy. Ból, zwaśniony z rozumem, przerywa ruch, powodując zastój (*stasis*). Nie ma tu miejsca na *paideię*, sko-

ro ta wymaga ruchu, pokonywania coraz to wyższych etapów drogi¹⁶. Zastój w człowieku, choroba duszy (228b8), potrzebuje już tylko lekarza. Jedynie zachowana relacja pokrewieństwa, zachodząca między władzami duszy i afektami, która afekty podporządkowuje władzom, jak oba konie z *Fajdro*-sa rozumowi, pozwala, by zaprzęg duszy pokonał wyznaczoną mu przez konieczność drogę. Będąc warunkiem ruchu, nie hamowanego ani nie zniekształcanego „roznoszeniem się” części pokrewnych, jest ona tym stanem duszy, który umożliwia paideię.

Ruch (*kinesis*) zawsze zakłada jakiś cel (*Sofista*, 228cl). Jak nauczała Diotima, wyznaczony on jest brakiem i wskazany przez pożądanie. Ponieważ od samego rozpoznania braku i patrzenia (*skeptomai*) na cel- do uchwycenia tego, co „wyglądane” (*skopos*) i pożądane - widzenia - prowadzi droga, jest w niej miejsce na błądzenie, na rozminięcie się z celem (*paraphora*, 228c3). Na skutek nieposiadania jeszcze stosownej miary (*hypo ametrias*) cel, któremu dusza podporządkowuje swoje dążenia (*horme*) i do którego próbuje dostąpić (*tynchanein*), odstepuje od niej (*apo tynchanein*). Skoro zaś każda z dusz ze swej natury dąży do dobra, jej cel jest zawsze blisko. Swoim pragnieniem wprawiona w ruch, nie może chcieć źle. Pożądanie duszy, pokrewne osądowi (*doksa*), że należy pożądać dobra i piękna, który prowadzi ostatecznie do wiedzy o dobru i pięknie (widzeniu dobra i piękna), utożsamia chcenie z pragnieniem wiedzy. Niewiedza duszy jest więc zawsze wbrew jej chceniu („zawsze każda dusza nie wie wbrew chceniu”, 228c7). Przyczyną niewiedzy nie jest „roznoszenie się” władz i afektów, bowiem niszczy ono jakiekolwiek chcenie, jakikolwiek ruch. Tylko dusza uładowana relacją pokrewieństwa władz i afektów i tym samym zdolna do ruchu, może błędzić i odczuwać potrzebę paidei - prowadzenia ku celowi. Nazwany on jest prawdą (228c 10).

Dusza, która dąży do prawdy, dokonuje dwa ruchy. Pierwszy, nie chybający celu, jest samym patrzeniem¹⁷. Drugi, rozmiający się z celem (*paraphord*), jest dążeniem rozumu (*synesis*) do poznania tego, co widziane, choć mimo poddania tego dążenia rozumowi, ten przechodzi obok swego celu (*paraphrosyne*). Jeśli to nie afekt zakłóca drugi rodzaj ruchu duszy - musi być przecież pokrewny władzy, aby ruch był w ogóle możliwy - to przyczyną może być tylko to, co do duszy dochodzi z zewnątrz. Skoro jest ona dobra z natury, zatem to, co do niej dochodzi i jest przyczyną zboczenia z drogi ku widzianemu celowi, można nazwać jedynie złem. Oszpeca ono duszę, czyniąc jej ruch ku prawdzie źle wymierzonym (*ametrón*, 228d4). Chcąc poznać istotę rzeczy, czego metodą jest diaireza, dusza, sama pozbawiona miary, może z powodu tej szpetoty popełnić błąd i rozminąć się z celem (*parapherein*). Jeśli początkiem jej ruchu są eidosy, błąd polega na nieprawidłowym dychotomicznym rozdzielaniu (*ouk orthos*, por. *orthos dia-*

krinomena, 227a), gdy pozbawiona miary tnie niezgodnie z wyznaczonymi przez naturę eidosów granicami (kresami). W wyniku takiego oddzielania, które nie stosuje się do miary, zamiast uchwycić eidosy w ich określoności, będącej źródłem określeń rzeczy, dusza się z nimi rozmija. Chwyta wtedy jakiś ich szpetny rodzaj (*dyseides*). Nie będąc w stanie upodobnić nazwy do działania, tworzy sobie widziadła (*eidola*) eidosów i rzeczy. Dusza, nie mogąc uchwycić eidosów (por. *dyseides* w 228a1), oszpecona niewiedzą (*aischra*), odczuwa wstyd (*aischos*, 228e5), bo widzi cel, a nie sięga. Taki sam wstyd odczuwał Alkibiades, który, choć miał najpiękniejsze ciało, przed Sokratesem doznawał uczucia szpetoty - wstydu (*aischynesthai*, *Biesiada*, 216b). I choć dusza Alkibiadesa ze wstydu uciekała przed Sokratesem, aby później cierpieć, że nie jest znów przy nim, to inne oszpecone i zawstydzone dusze wprowadzane są w kolejny, trzeci ruch - ruch oczyszczania przez zbijanie mniemań.

3. Zbijanie mniemań (sztuka elenktyczna, 228e5-231a). Przyczyną oszpecenia i tworzenia widziadeł może być tylko jakieś rozumowanie, skoro dusza porusza się ku wiedzy drogą rozumowania. Jedynie przez zabicie (*elenchos*) takich rozumowań, które wywołują szpetne widziadła, dusza może się oczyścić. O chorobie duszy, zastoju, nie powiedziane jest w dialogu nic ponad to, że leczenie polega na sztuce karania (*kolastike*, 229a4), zgodnej ze sprawiedliwością (*Dike*, 229a5). W sytuacji, gdy dusza nie jest zdolna do podjęcia trudu, ruchu, nie ma więc miejsca na leczenie przez rozmowę, która przecież wymaga przechodzenia drogi w górę i w dół. Dusza, w której, w wyniku braku pokrewieństwa władz i afektów, „roznoszą się” odwaga z przyjemnością - rodząc bojaźliwość (*deilia*), mniemania z pożądaniami - rodząc rozwiązłość (*akolasia*), wreszcie rozum z bólem - rodząc niesprawiedliwość (*adikia*, 228e2-e3), nie jest zdolna do trudu rozmowy¹⁸. Taką wewnątrznie sparaliżowaną duszą Eleata- mistrz w zbijaniu mów (216b) - nie będzie się więc zajmował. Interesować go będzie tylko uroda duszy, jej mądrość, bowiem tu jest miejsce na *paideia*.

Sztuką oczyszczającą ze szpetoty niewiedzy jest sztuka nauczania (*daskalike*, 229a7). Aby Teajtet mógł ujrzeć jej dwa największe rodzaje, a co za tym idzie, odpowiadające im dwa największe rodzaje szpetoty, Eleata każe mu patrzeć (*skopei*, 229b3). Podobnie w metaforze jaskini, obrazie natury ludzkiej ukazującym ją pod względem *paidei* i jej braku (*Państwo*, 514a2), Sokrates napominał Glaukona, aby patrzył (514a2, 514b8, 515c4) na obraz kajdan niewiedzy (515c5). I jak Glaukon, tak Teajtet odpowiada: „Patrzę” (229b4, por. *Państwo* 514b7). Ale choć patrzy, nie widzi tego, co w duszy ludzkiej jest tak „wielkie i uciążliwe” (*mega [...] kai chalepon*) i przeciwstawia się wszelkim innym rodzajom szpetoty (229b11-c3). Jakże jest więc ten rodzaj niewiedzy niebezpieczny, skoro mimo swej uciążliwości i wielkości

jest tak trudny do rozpoznania. Wyrażenie „wielkie i uciążliwe” przypomina zwrot użyty w micie z *Polityka*: „[...] rzeczy uciążliwe i niesprawiedliwe” (*chalepa kai adika*, 273c). Służył on do opisu świata zatracającego swą rozumność. Słuchacz tej opowieści również nie potrafił rozstrzygnąć, czy życie w świecie rozumnym, czy w odchodzącym od rozumności jest szczęśliwsze (272b). Czym jest największa szpetota duszy, pokazuje więc Eleata - mistrz mów, znawca dusz: „gdy niewiedzący mniema, że wie” (229c5). Największą głupotą nie jest nie wiedzieć, bowiem sama niewiedza wywołuje pożądanie i ból, który zmusza duszę do ruchu w stronę celu - wiedzy¹⁹. Jest nią mniemanie, że wie się to, czego się nie wie. Między rzeczywistą wiedzą a fałszywym mniemaniem powstaje wtedy rozdział, który wprowadza w ruch duszy brak miary. Dążąc do wiedzy, myśl (*dianoia*, 229c6) mija się z celem; złudzona fałszywym mniemaniem, choć zdolna do ruchu, rezygnuje z niego w poczuciu osiągnięcia celu. Ta wielka szpetota, nazwana nieuctwem (*amathia*, 229c9), bierze coś, czego nie ma, za coś, co jest. Szpeci więc duszę tych, którzy niebyt biorą za byt, i każe nazywać ich „nieukami”.

Inne rodzaje sztuk oczyszczających duszę nazwane są ogólnie „nauczaniem stosowanym” (*demiourgikas didaskalias*, 229d2). Uczy ono, jak w określonych wypadkach dojść do zamierzonego celu. Nic więcej na ten temat się już nie powie. Ważniejsza jest sztuka usuwania największej szpetoty - *paideia*²⁰.

Paideia, nazwana sztuką nauczania za pomocą rozmowy (*en tois logois didaskalikes*, 229e), podobna jest do sztuki diairetycznej (zob. 227a8). Obie oddzielają. Pierwsza, dokonując logicznych podziałów, odkrywa *logos* rzeczy, druga oddziela zło od dobra, odróżniając w rozmowie wiedzę od niewiedzy. Dokonuje tego dwiema metodami: bardziej szorstką (*trachyteroron*) i gładszą (*leioteron*, 229e-e2). Droga gładsza jest dla tych, którzy błędzą i nie mogą dojść do celu (*eksamartanosi*, 230a). Wobec nich wystarczy gniew lub łagodne nakłanianie, polegające na wskazaniu rozumowi właściwego kierunku (*nouthetike*, 230a3). Problem zaczyna się, kiedy upominanie nie skutkuje z powodu mniemania, że osiągnęło się już cel - wiedzę, i zaparcia się umysłu na dalszą naukę. Wtedy, mimo „wielkiego trudu” (*meta de pollou ponou*), napominanie „przynosi mały skutek” (*smikron anytein*, 230a9)²¹. W tej sytuacji konieczna jest droga bardziej szorstka, stosowana, w przeciwieństwie do tamtej (por. 229e4-e4), nie od dawna. Ponieważ Eleata podpowiada, że prowadzą po niej ci, którzy uważają, że „wszelkie nieuctwo jest wbrew chceniu” (230a6), łatwo można się domyślić, że chodzi tu o tych samych, o których wcześniej była mowa, że wiedzą, iż „zawsze każda dusza nie wie wbrew chceniu” (zob. 228c7) - czyli o samego Eleatę, w którego słowach można z kolei odnaleźć Sokratesa i samego Platona.

Szorstka metoda stosowana jest wtedy, gdy podczas napominania (dosł. „wkładania do głowy” - *nou-thetike*) dusza nagle, zbyt szybko przekonuje się sama, że już dotarła do celu, i sądzi, że jest mądra (*sophon*) w tym, w czym jest mocna (*peri deinos*) - np. w jakiejś dziedzinie wiedzy (230a7). Taka „mądrość”, zdobyta wbrew chceniu (*akousion*), jest mocna w swej straszności (*deinos*)²². To straszne mniemanie o wiedzy, mimo rzeczywistej niewiedzy, zamyka duszę przed dalszą nauką. Zgodnie z określeniem człowieka w *Teajecie*: *anthropos manthanei*, nieuctwo (*amathia*) jest zaprzeczeniem człowieczeństwa. Paideia, oczyszczająca z nieuctwa, na nowo go odkrywa. Ponieważ nieuctwo jest wbrew chęci duszy, paideia do niczego nie zmusza, lecz przeciwnie, odrzuca zniewalające duszę mniemanie (*tautes tes dokses ekbolen*, 230b). Przecistawia się w ten sposób pozornej paidei dokonywanej przez sofistę (por. *doksopaideutike*, 223b5), która przydaje duszy mniemań.

W kontekście tego szorstkiego rodzaju paidei ukazuje się problem niebytu, tego, jak niebyt jest możliwy. Paideia okazuje się przygotowaniem do ruchu w stronę bytu - prawdy. Skoro dusza, oszpecona mniemaniami, jest nieczuła na łagodny logos, potrzebny jest bardziej szorstki, odrywający od niej to, co ją niewoli. Przedstawiając ten sposób odrzucania mniemań, Eleata używa osoby trzeciej, jakby opisywał sztukę kogoś innego. Zaznacza tym samym, że tę sztukę odziedziczył po innych, tak jak sztukę mów przez pytania i odpowiedzi odziedziczył po Parmenidesie z dialogu (zob. 217c5). Parmenidesowa forma rozmowy, którą Eleata przejął i obdarzył treścią diairetycznego schodzenia od eidosów do rzeczy, doprowadziła do - znów przejętego - sposobu oddzielania w duszy zła od dobra. Skoro ten rodzaj paidei jest odróżniony od sztuki upominania, stosowanej już przez „dawnych ojców”, domyślać się można, że Eleata przejął go od współczesnych, od tych, którzy mogą nawet teraz go słuchać - a słucha go przecież milczący, sędziwy Sokrates, wiekiem odpowiadający Sokratesowi z wcześniejszych dialogów Platona²³.

Oczyszczanie duszy (wyplenianie rozsianych w niej chwastów) dokonuje się za pomocą pytania: „co ktoś sądzi o tym, co mówi, gdy nic nie mówi” (230b4). Wykazanie, że są to mniemanie błędzących, jest łatwe (b5), kiedy zbierze się je razem w rozmowie (b6) i zestawi obok siebie. Po wydobyciu ich na jaw, czyli wygłoszeniu ich publicznie przez pozostającego pod ich presją, pokazuje się, że są one logicznie sprzeczne, odnosząc przeciwstawności „do tego samego, pod tym samym względem i w tym samym celu” (b7-b8).

Kierujący tym oczyszczaniem korzysta zatem z metody diairetycznej. Stawiane mniemającemu pytanie domaga się mianowicie, aby rozwinął on głoszone sądy po to, aby najpierw ujrzał je w ich różnicy, a później, zebrawszy je w jeden sąd i ustawiwszy obok siebie, odsłonił w ten sposób sprzeczny obraz rzeczywistości, do którego się odnoszą. Pytanie doprowadza bowiem do oddzielenia głoszonych mniemań (*dia-*), aby zebrawszy je razem

(syn-), *ujrzeć* ich brak pokrewieństwa, gdy odnosząc się do tego samego, są ze sobą sprzeczne. Porządek eidosów i rzeczy, odkryty przez diairezę, nie dopuszcza, by dwie sprzeczne nazwy odnosiły się (były upodobnione) do tego, co jest tym samym pod tym samym względem i według tego samego - do *atomon eidos*. Oczyszczający przekonuje się, że jego dotychczasowa wiedza nie znajduje odpowiednika w porządku myśli i świata.

Ci, którzy przeszli drogę oczyszczania przez pytania, nazwani są „widzącymi” (*hoi horontes*, 230b8). Ujrzeni oni, że ich własne mniemania się roznoszą. Oczyszczanie z mniemań jest więc pokazaniem (*epideiknynai*, b7) tego, czego wcześniej uczeń nie widział. Po rozpoznaniu sprzeczności w mowie „widzący” już sam może się dalej oczyszczać - kierować zatrzymany ruch duszy do celu. Widząc swoją szpetotę (brak miary), oburza się na siebie, zaś wobec innych, czując wstyd, łagodnieje (230b9). Dostrzegając zło, odsuwa od siebie (*apallattontai*, 230c2) „wielkie i uparte mniemania”. To odrzucenie zła, które wcześniej dusiło duszę, jest „najprzyjemniejsze i najbardziej trwałe”. Dla duszy przecież, bogatej z natury, żaden pozysk nie jest przyjemnością. Tylko oczyszczanie, oddzielanie zła, przywraca jej naturalne bogactwo i rodzi największą przyjemność. Oczyszczający wstyd, do którego doprowadza duszę zbijanie mniemań (*elenchos*, 230d), przywracają do stanu miary między wiedzą a niewiedzą²⁴. Taka dusza „uważa, że to tylko wie, co wie, więcej nic” (230d3). Ten stan jest ze wszystkich stanów najpiękniejszy (*beltiste*) - bo pozbawiony szpetoty, i najroztropniejszy (*sophronestate*, 230d5) - wyzbyty pozorów wiedzy o sobie. Tylko w nim dusza może być prawdziwie szczęśliwa (*ontos eudaimona*, 230e3).

Przypisy:

¹ O duszy, która i tak jest w chitonie ciała, a mimo to próbuje się jeszcze odziać i przystroić, mówił Platon w *Fajdrosie* i w *Państwie*. Później powtórzył Dante w *Boskiej komedii*, że choć jesteśmy robakiem urodzonym po to, aby stać się boskim motylem, naciągamy na siebie coraz grubszy chiton.

² Rozwój znaczenia słowa *diairesis*, począwszy od Herodota, przez sofistów, aż do późnych dialogów Platona, ukazuje C. J. Classen: *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens*. München 1959, s. 78-84: słowo to odnosiło się w najwcześniejszych eposach do „rozdzielania”, najczęściej części zwierząt. Znaczenie „analizy”, „rozstrzygnięcia między dwiema możliwościami”, „wyjaśniania pewnego przedmiotu” uzyskało dopiero u sofistów, głównie Prodikosa i Gorgiasza. Używane początkowo wyłącznie w znaczeniu technicznym, jeszcze u Platońskiego Sokratesa jako „przyporządkowywanie elementów analizowanego przedmiotu pewnym *eide* (*diairesthai kat' eide*)” (s. 80), dopiero w *Fajdrosie* rozważane jest od strony teoretycznej. Jako przykład powraca tu pierwotne znaczenie „rozzinania części zwierzęcia”, z uzasadnionym ontologicznie dopełnieniem - cięcia według ustanowionych przez naturę granic (265e).

³ W przeciwieństwie do częstego użycia *diairesthai*: 217a7, 219e7, 220a9, b10, b14, 223d2, 225a4, c6, 226c3, *diakrinein* pojawiło się w *Sofistcie* do tej pory tylko raz: 216c3 (por. *Parmi*. 129e2, 135b2, 156b5, 157a6).

⁴ Sztuka diakrytyczna, umożliwiająca rozdział sztuk na ktetyczne i pojetyczne, nie może należeć ani do sztuki ktetycznej, ani pojetycznej. Inaczej O. Apelt (*Platons Dialog 'Sophistes'*, übersetzt und erläutert von O. Apelt, Leipzig 1914, s. 134, przyp. 19), według którego „Platon nie wypowiedział się, do której z nich ona należy, ani czy w ogóle do nich należy”.

⁵ Por. *Timajos*, 36c-e5, gdzie ruch okrężny, związany z rozumnością, jest nadany światu przez boga. Wielki, kosmogoniczny obraz z *Polityka* ma doraźny cel: poprawienie definicji polityka (277b). Wymaga to ukazania kondycji ludzkiej, uwarunkowanej ontycznie, teologicznie, kosmologicznie i dziejowo (pot Ch. Horn *Warum zwei Epochen der Menschheitsgeschichte*, w: M. Janka, Ch. Schaefer (Hrsg.): *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*. Darmstadt 2002, s. 137-159). Wydaje się zatem, że w tym kontekście uzasadnione jest tłumaczenie gr. phronesis jako „sens”, którego łac. odpowiednik *sensus* znaczy zarówno „kierunek”, „zamiar”, jak i „rozumienie, uświadomienie sobie swego położenia”.

⁶ Przeciwnieństwem *chaunoteron*, etymologicznie pokrewnemu chaos, byłoby *kosmeteron*. Pojawiło się ono w pierwszych słowach dialogu jako *kosmios* (216a2), to właśnie Teajtet przypisał sobie i swoim przysłuchującym się teraz towarzyszom, którzy zasłużyli, aby Eleata nie odmówił im „pierwszej łaski”, o którą go prosili (217c).

⁷ W kontekście tego pouczenia z *Państwa* do, które tylko zasługuje na nadęty śmiech, ukazuje się jako zaprzeczenie ładu, zniszczenie relacji pokrewieństwa między ideami. Gdy mówi się o ładzie, mowa sama nie może być chaotyczna. Użyte nazwy nie mogą być oceniane ze względu na stosowność („obojętnym wyda się jej, która [nazwa] jest najstosowniejsza [*leuprepestaton*]”, 227c-c2) - byłoby to również czymś „nadętym”. Muszą być Jedynie (*monon*, 227c2) upodobnione do odkrytego dzięki dialektyce porządku, nie mieszając w swym znaczeniu tego, co ze swej natury jest oddzielone. Nazwa więc musi być osobno (*choris*) od tego, do czego nie jest upodobniona, tzn. wiązać w jedno (*syndesan*) tylko to, co poprzez sztukę diairetyczną zostało oddzielone zgodnie z odkrytymi granicami (*aphoristhai*, 227c2-c6).

⁸ Odpowiedzi Teajteta w 228a3 i a5 wyraźnie świadczą o trudnościach w nadążaniu za tą diairezą.

⁹ *Diapherein* tłumaczę jako „roznoszenie się”, w sensie rozpraszania, rozrywania się. Chcę w ten sposób zachować w tłumaczeniu *pherein* (nieść), obecne w *epipherein* (odnosić się) i w *prospherein* (dołączyć, coś do czegoś donieść). W znaczeniu tych trzech pojęć zawiera się jedna relacja, pokrewieństwa (zob. zwłaszcza 237c2, 238b3).

¹⁰ Por. 222a3.

¹¹ Stąd jako waśń - wewnętrzne rozdarcie, uniemożliwia ruch myśli. Jako przeciwieństwo ruchu, jest zastojem.

¹² Słowo „pokrewieństwo” (*syngeneia*) używane jest w sposób znacząco oszczędny, w przeciwieństwie do słów oznaczających rozdział, np. *diaireomai*, *apochorizein*. Wcześniej pojawiło się tylko raz, w 221d9, przy upomnieniu, aby pokrewieństwo rzeczy nie uchodziło uwadze diairetyka. Patrzenie na rzecz w jej relacji pokrewieństwa jest zatem stałą świadomością dobra lub zła.

¹³ W tym kontekście użycie łac. wyrażenia *differentia specifica*, będącego literalnym tłumaczeniem gr. *diaphora eidike*, jakże byłoby nieodpowiednie!

¹⁴ Myśl, że Dobro jest poza koniecznością, wyrażona zostanie jeszcze raz w *Prawach*. Wzorem dla prawodawcy może być tylko to, co najlepsze (m.in. pokój), a nie to, co konieczne (walka z wrogiem, skoro już wroga do siebie dopuszczono, 628cd). Dobrem nie jest pokonanie zła, lecz niedopuszczenie go do siebie. Ale jeśli taka sytuacja już zaszła, podjęcie walki ze złem staje się konieczne. Tam, gdzie walka jest koniecznością, nie ma miejsca na dobro lub zło. Podobnie w skali jednostki, walka ze swoimi wadami nie jest tym, co najlepsze, lecz tym, co konieczne. To rozróżnienie dobra i konieczności zilustrowane jest przykładem medycznym. Traktowanie wojennego zwycięstwa jako dobra przypomina mniemanie, że „chory wtedy się czuje najlepiej, gdy zażył leki przeczyszczające, a nie zwraca się uwagi na tego, kto ich w ogóle nie potrzebuje” (628d). To, co jest dobrem dla zdrowego ciała, nie jest dobrem dla chorego. Chory nie ma wyboru, podjęcie walki ze złem (chorobą), skoro już zostało dopuszczone, jest porażką i koniecznością, aby zachować go przy życiu. Stąd pytanie o to, co jest najlepsze, nie może się odbywać w odniesieniu do ciała chorego (zwaśnionego), lecz w odniesieniu do zdrowego. Przejście między dobrem a dem nie jest płynne. Między nimi jest konieczność. Dobro nie jest stanem, w którym ustąpiło zło, lecz takim, do którego do nie ma dostępu.

¹⁵ Por. *Państwo* 515c-e: więzień jaskini nie przygotowany do przyjęcia bólu ucieka przed rażącym oczy światłem, skłonny za-
bić tego, kto do bólu się przyczynia (517a).

¹⁶ Przykład dobrego ucznia dał młody Sokrates w *Parmenidesie*, chwalony za pęd do mów, który był warunkiem podjęcia się
przez Parmenidesa jego paidei (130b).

¹⁷ Widzenie jako ruch duszy: zob. *Tmajos*, 45d, 64b, 65a, 67b.

¹⁸ O duszy, która nie może być bojaźliwa, dzika i niesprawiedliwa, jeśli chce zajmować się filozofią, poucza też *Państwo*,
486b3-c. Taka dusza musi, zgodnie ze swą „własną naturą”, być zdolna do „łatwego prowadzenia” ku prawdzie. Jej zaprzeczeniem jest
natomiast dusza, w słowach z *Sofisty*, chora, której władze i afekty „roznoszą się” wbrew naturze. Ciągnie ją wtedy „do braku miary”
(*hellei eis ametrian*, 486d5), a prawda jest przeciw „pokrewności” (*aleltheian[...]syngene einai emetria*, 486d7). Oczyszczanie,
które ma przywrócić duszy miarę, aby nie rozmięła się z celem wyznaczonym przez jej dążenie ku mądrości, byłoby wtedy „trudem
na marne” (*anoneta ponon*, 486cl0). „Dobra natura” była też warunkiem paidei w *Parmenidesie* (135a7). Bez niej nie można było
nauczyć „dosiężnego i dobrego oddzielania” eidosów (135b2).

¹⁹ Por. *Biesiada* 204a.

²⁰ Pytanie Eleaty: czy ten rodzaj oczyszczania duszy jest już niepodzielny (*atomon*), czy też wymaga dalszej diairezy (229d9),
stanowi moment kolejnego przełomu w rozmowie, moment rozpoczęcia elenktycznej paidei Teajteta. Tak jak diaireza wędkarza i so-
fisty prowadziła Teajteta do odkrywania porządku rzeczy i eidosów, zwieńczonego dotarciem do atomon eidos (na temat atomon eidos
jako celu diairezy zob. J. Stenzel: *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. Stuttgart, 1961III,
s. 57-62), tak teraz, z chwilą rozpoczęcia diairezy sztuki paideutycznej, Teajtet będzie miał stosowną okazję, by pozbywać się swojej
szpetoty. Na wzór odkrytego wcześniej ładu - o czym przypomina użycie, po tak długiej przerwie, słowa *diairesis* - zachęcany jest do
porządkowania, oddzielania zła od dobra w swojej duszy (por. O. Apelt, dz. cyt. przyp. 27, s. 135, według którego zawarta jest tu ironia
Platona wyjaśniającego „swoją paideię” przez metodę podziałów).

²¹ Por. *Polityk* 273c-d: oznaką odchodzenia od rozumności (boskiego ładu) jest zamiana proporcji. Zamiast wielkich dóbr
z małym złem, jest wielkie zło z małym dobrem.

²² Przysłowek *deinos* („straszny”, „przeraźliwy”) z przysłówkiem *peri* znaczy też „mocny”, „biegły”.

²³ Młody Sokrates, słuchający doskonałej formy ćwiczenia się w dialektyce w *Parmenidesie*, powraca w *Sofistcie* już sędziwy,
jako świadek rozmowy o oczyszczaniu duszy. Swym doświadczeniem zdobytym podczas diatryby z czasów młodości, świadczy temu.
czemu teraz milcząco się przysłuchuje.

²⁴ Na temat oczyszczającej roli *elenchos*, jakiemu Diotima poddaje Sokratesa w *Biesiadzie* przed wtajemniczeniem go w sprawy
Erosa, zob. Ch. Riedweg: *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. Berlin-New York 1986, s. 17- 28.

JERZY PLUTA
Uniwersytet Warszawski

ANALIZA POJĘCIA ŚWIADOMOŚCI I POJĘCIA WARTOŚCI MARIANA BOROWSKIEGO

Marian Borowski urodził się 12 listopada 1879 r. w Lisku pod Żółkwią. Uczył się w gimnazjum oo. jezuitów w Chyrowie oraz w gimnazjum państwowym we Lwowie, po czym wstąpił na wydział prawny Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, który ukończył w 1902 r. W latach 1902-1909 pracował w służbie administracyjnej w Namiestnikostwie Lwowskim oraz Starostwie Limanowskim. Jeszcze w czasie nauki na wydziale prawnym rozpoczął studia filozoficzne, które kontynuował po ukończeniu prawa. Doktoryzował się u Twardowskiego w 1904 r. na podstawie pracy *O istocie i rodzajach całości*. Od 1909 r. odbywał praktykę sądową i adwokacką, zdobywając w 1915 r. dyplom doktora praw. W 1917 r. w warunkach stanu wojennego powołany został do służby w austriackich władzach okupacyjnych w Lublinie. Od grudnia 1918 r. do lipca 1927 r. pełnił obowiązki radcy ministerialnego w Ministerstwie WRiOP, najpierw w Departamencie Szkół Wyższych, później w Departamencie Wyznań (wysokie funkcje w tym ministerstwie pełnili przez pewien czas również Łukasiewicz i Czeżowski). Był to okres jego najbardziej intensywnej i wydajnej pracy naukowej i organizacyjnej. W latach 1919-1923 Borowski był sekretarzem generalnym, a później wiceprezesem Warszawskiego Instytutu Filozoficznego, z którego ramienia redagował w nader trudnych warunkach „Przegląd Filozoficzny”. W obrębie Instytutu założył Sekcję Filozofii Prawa; był przewodniczącym tej sekcji przez cały czas jej istnienia. W r. 1927 przeszedł na emeryturę, ale nadal pracował naukowo. Zmarł w Zielonce pod Warszawą 5 marca 1938 r., w niespełna miesiąc po śmierci swego mistrza.

Miejsce pojęcia wartości i pojęcia świadomości w filozofii Borowskiego. Borowski opublikował prace z zakresu ontologii, epistemologii i prakseologii. Centralne miejsce w jego filozofii zajmuje ontologia, którą nazywał „teorią przedmiotów”. Pojęcia świadomości i wartości Borowski eksplikuje właśnie w ramach swojej teorii przedmiotów.

Punktem wyjścia teorii było badanie pojęcia przedmiotu - pojęcia, którym faktycznie posługujemy się w życiu codziennym, w nauce i w filozofii. Zgodnie z tym użyciem Borowski przyjął termin „przedmiot” jako termin o zakresie uniwersalnym, a następnie, posługując się metodą opisu analitycznego, szukał treści tego terminu. Wyanalizowaną w ten sposób treść „przedmiotu” - a zatem cechy przysługujące wszystkim bez wyjątku przedmiotom — Borowski podzielił na trzy grupy:

(1) Cechy, których posiadanie wynika z samego przyjęcia zakresu najogólniejszego dla „przedmiotu”; można nazwać je „cechami analitycznymi”; tutaj należą uniwersalność, predykatywność i aktualność.

(2) Cechy, których posiadanie wypływa ze stosunku każdego przedmiotu do siebie samego i do innych przedmiotów; są to jedność, odrębność, tożsamość, swoistość, współwielość i elementowość.

(3) Cechy, których posiadanie wypływa ze stosunku każdego przedmiotu do naszego ja, czyli-podmiotowość i wartościowość [Borowski 1920, s. 63].

Pojęcie świadomości Borowskiego. Pojęcie świadomości zatem pojawia się w ontologii Borowskiego wtedy, gdy podaje on cechy wszystkich przedmiotów przysługujące im ze względu na ich stosunek do podmiotu. Odpowiednia teza Borowskiego głosi, że przedmiotem jest wszystko i tylko to, co jest uświadomione; inaczej mówiąc: zakres terminu „przedmiot świadomości” i zakres terminu „przedmiot (w ogóle)” są sobie równe. Twierdzenie to nazywa Borowski tezą konscjencjalizmu.

Konscjencjalizm Borowski uzasadnia, odpowiadając na dwa pytania: (1) Czy są przedmioty, które nie istnieją lub istnieć nie mogą, chociaż sobie o nich myślimy? [s. 68]; (2) Czy nie ma żadnych przedmiotów poza naszą faktyczną świadomością? [s. 72].

Na pytanie (1) Borowski odpowiada następująco. Zgodnie z konwencją językową stanowiącą punkt wyjścia teorii przedmiotów, wszelkie przedmioty bytują. Borowski, rozwijając tę konwencję, przyjmuje, że jest tyle rodzajów bytowania, ile przyjmujemy rodzajów przedmiotów. Słowo Jest” posiada tyle znaczeń, ile jest rodzajów przedmiotów [s. 69]. (Konwencja ta jest wygodna ze względu na konstrukcję języka naturalnego, w którym wyrazy „coś”, „być” i Jest” nie wprowadzają żadnej różnicy ontologicznej [s. 70]).

Wszystko, na co w jakikolwiek sposób wskazujemy, z czym w jakikolwiek sposób mamy do czynienia, mamy prawo nazywać „przedmiotem”. Skoro tak, to przedmiotami są również przedmioty fikcyjne i sprzeczne [s. 70]. „Przedmiot fikcyjny może być sprzeczny, ale nasze wskazanie nań, nasza myśl o nim, nie są sprzeczne” [s. 70]. Przyjmowanie przedmiotów sprzecznych nie prowadzi do wydawania sądów sprzecznych, gdyż należy odróżniać sądy wydawane od sądów tylko pomyślnych. „Przyjmowanie przedmiotu sprzecznego nie jest równoznaczne z uznaniem go za istniejący i nie uzasadnia wydawania o nim sądów rzeczywistych” [s. 71]. „Wszelkie wyrażenia lub znaki tym samym, że je rozumiemy, czyli, że coś znaczą (a tylko wtedy moż- na je znakami nazywać), oznaczają coś, wskazują na jakiś przedmiot. Nie tylko więc wyrażenia rzeczownikowe posiadają funkcję semantyczną, ale i takie, jak: «biegać», «grzmi», «jeżeli-to» itd.; o ile je rozumiemy, to tym samym coś oznaczają” [s. 71].

Borowski osobno omawia przedmioty „negatywne” i termin „nic”. Wyrażenia takie, jak „brak x-a” (np. „brak deszczu”), wyrazy „nie-F” (np. „nieprosty”), „nie-x” (np. „nietrójką”), „żadne x” („żadna ilość”), „zero”, desygnują pewne przedmioty i wskazują ich fikcyjność [s. 71]. Natomiast termin „nic” - nic nie oznacza; nic nie jest żadnym przedmiotem, żaden przedmiot nie jest niczym i niczego o niczym nie można powiedzieć. Jeżeli zaś rozumiemy wyrażenie, w które wchodzi termin „nic” (albo „brak”, „nieprzedmiot”), to tylko dlatego, że potocznie nadajemy mu znaczenie wyrażenia negatywnego [s. 72].

Odpowiedź Borowskiego na pytanie (2), czy istnieją przedmioty poza naszą świadomością, wygląda następująco. Ściśle biorąc, przyjmowanie przedmiotów poza naszą faktyczną świadomością prowadzi do sprzeczności. Byłoby to bowiem mówienie o przedmiotach, o których założyliśmy, że nic nie wiemy [s. 72]. Przyjmijmy jednak szerszy sposób rozumienia „przedmiotu nieznanego” i „świadomości”. Wszystko, o czym cokolwiek myślimy, jest wtedy przedmiotem. Gdy mówimy więc: „przedmiot nieznan”, to wskazujemy na pewien przedmiot, o którym nie możemy powiedzieć nic ponad to, że o nim nic nie wiemy. „Przedmioty te mogą być bardzo niedostatecznie określone, a nawet określone tym tylko, że nie są określone, lecz sprzecznością byłoby dopiero przyjmowanie jakiegokolwiek wiedzy o rzeczach, o których absolutnie nic nie wiemy i o których wcale nie myślimy. O ile myślimy o rzeczach «nieznanych, niepomysłanych, nie mogących być pomyślanymi», to tym samym ta ich nieznanność i transcendentność nie jest absolutna i posiadają one wszelkie cechy przedmiotów” [s. 72]. Innymi słowy, nie mamy do czynienia z niczym, co by nie było nam w żaden sposób dane [s. 74]. Zatem wszystkie przedmioty są to przedmioty, które sobie uświadamiamy.

Tezę ogólną konscjencjalizmu Borowski uzupełnia i precyzuje za pomocą kilku dodatkowych twierdzeń:

(1) Z tezy konscjencjalizmu wynika, że wszystkie przedmioty są aktualnie, faktycznie uświadomione. W każdym akcie świadomości tak czy inaczej dane jest absolutnie wszystko, całość świata. Jednakże tylko drobna część tej całości jest nam (podmiotowi) dana jasno i wyraźnie; ogromna reszta zaś jedynie mgliście i ogólnikowo.

(2) Nie tylko jest tak, że każdemu przedmiotowi (rozumianemu jako *universale* lub *collectio*) odpowiada jakaś świadomość, i na odwrót. „Każdemu indywidualnemu faktowi indywidualnej świadomości odpowiada osobny momentalny przedmiot” [s. 77]. „Bezpośrednim przedmiotem naszych wrażeń zmysłowych są wyglądy dla każdego człowieka różne, a nawet różne dla jednej i tej samej osoby w różnych chwilach i warunkach [...]. Wszelako oprócz tego rodzaju przedmiotów przyjmujemy przedmioty uważane za intraindywidualne, przedmioty, których tylko aspektami mają być przedmio-

ty należące do poszczególnych treści. Przedmioty te są również przedmiotami szczególnego rodzaju treści myślowych indywidualnych, noszą jednak charakter danych pośrednich, wywnioskowanych” [s. 77].

(3) Każdy akt indywidualnej świadomości odnosi się do dokładnie jednego przedmiotu. Gdy swoją myśl wyrażamy przy pomocy takich wyrażań, jak „Wszyscy ludzie są śmiertelni” czy „Posiadam dwa tysiące złotych”, nie mamy na myśli każdego poszczególnego człowieka i każdej poszczególnej złotówki. Przedmiotem naszej myśli jest jakiś zbiór poszczególnych jednostek, a nie owe jednostki same. Treścią wyrażenia desygnującego wiele (a nawet nieskończoną liczbę) przedmiotów jest zawsze jeden przedmiot. „Aktualnie dany jest nam tylko jeden przedmiot zbiorowy, a nie także jego poszczególne części” [s. 78]. Podobna sytuacja zachodzi z przedmiotami ogólnymi. Do zakresu terminu ogólnego należy wiele przedmiotów, ale gdy posługujemy się takim terminem, to mamy na myśli jakiś jeden przedmiot. „Mówiąc «człowiek w ogóle» albo «człowiek jako taki», nie mam na myśli ani pewnego człowieka, ani każdego człowieka, ani wszystkich ludzi, ale coś całkiem osobnego i jednostkowego” [s. 79].

W związku z tezą konsekwencjalizmu Borowski precyzuje też pojęcie świadomości:

(a) Nie należy rozumieć jej solipsystycznie, czyli utożsamiać jej z własną świadomością. Teza solipsyzmu - to twierdzenie, że przedmioty, które nie są dane mnie, są czymś transcendentnym, a więc ich przyjmowanie byłoby bezzasadne. Argumentacja Borowskiego przeciw tej tezie brzmi następująco: „«Mojej» świadomości dane są (choć co prawda pośrednio) inne świadomości. Wiedza zaś o mojej własnej osobie nie jest zasadniczo czymś innym i czymś bardziej uprzywilejowanym niż wiedza o innych osobach. Myśl o moim «ja» sprzed chwili także nie jest bezpośrednia, lecz przypominana i wyrozumowana. Nie jest rzeczą wątpliwą, że cudze świadomości, przedmioty realne od mojej woli niezależne są przedmiotami, a więc czymś, o czym wiem” [s. 79].

(b) Nie należy świadomości rozumieć tak, że posiadają ją tylko istoty żyjące (wszystko jedno, czy wszystkie, czy tylko niektóre). Nie można stwierdzić żadnego związku koniecznego między czuciami organicznymi, które stanowią naszą «osobowość», a «świadomością». Nikt nie wykazał, że świadomość jest funkcją życiową, czymś przywiązanym wyłącznie do organizmów biologicznych [s. 79].

(c) Nie należy rozumieć świadomości jako czegoś transcendentalnego, czegoś zasadniczo różnego od wszelkich przedmiotów. O świadomości wiemy, czyli jesteśmy jej świadomi; niewątpliwie więc świadomość może być przedmiotem jakiejś świadomości; przyjąć trzeba zatem, że świadomość, której jest się świadomym, jest albo (1) świadomością samej siebie, albo

(2) przedmiotem innej świadomości, świadomości drugiego rzędu, a ta znów przedmiotem świadomości trzeciego rzędu itd. W razie przyjęcia drugiego członu tej alternatywy trzeba by każdorazową świadomość najwyższego rzędu uważać za coś nieświadomego, tj. za coś, o czym nie wiemy i czego nigdy nie można nazwać przedmiotem [s. 74]. Borowski odrzuca to rozwiązanie (a wraz z nim pojęcie podmiotu transcendentalnego), gdyż zgodnie z założeniem, albo mamy do czynienia z jakimś przedmiotem, albo z niczym. Przyjmuje zatem rozwiązanie pierwsze: świadomość jest świadomością siebie i, oczywiście, świadomość jest przedmiotem. To jednak wymaga wyjaśnienia, czy uznanie, że cechą każdego przedmiotu jest specjalne ustosunkowanie się do czegoś, co nazywamy „podmiotem”, jest tożsame z uznaniem zasadniczej różnicy między przedmiotem a podmiotem. Wymaga to przedstawienia, jak, pozostając przedmiotem między przedmiotami, choćby przedmiotem szczególnego rodzaju, świadomość pozostaje w jakimś specjalnym stosunku do wszystkich innych przedmiotów [s. 80].

Stosunek podmiotowości przedmiotu do jego pozostałych cech. Istnieje związek konieczny między podmiotowością przedmiotu a pozostałymi jego cechami [s. 81]. Jest własnością przedmiotów, że występują one wraz z innymi przedmiotami (cecha współwielości). Znaczy to, że każdy przedmiot wchodzi w wiele różnych stosunków z innymi przedmiotami. Stąd każdy przedmiot jest elementem wielu różnych całości (cecha elementowości). Zespół przedmiotów, w których dominującą rolę odgrywają czucia organiczne w związku z pewnym ciałem żyjącym, jest światem: moim, twoim, jego itd. To, co każdy z nas uważa za swoją jaźń, jest tylko szczególną całością, która tworzy świat każdego z nas, czyli jednością związaną z pewną grupą czuć organicznych, czyli układem zależnych od siebie elementów. Jaźń jest to zatem zespół przedmiotów, w którym dominującą rolę odgrywa psychofizyczna osoba. Stosunek podmiotu do przedmiotów uważa Borowski za stosunek elementów przedmiotu złożonego do tego przedmiotu jako takiego. „Moment «świadomości», właściwy każdemu przedmiotowi, to moment ustosunkowania całości pewnej do swej części. Jeżeli mówimy, że jakiś przedmiot jest dany jakiejś jaźni, znaczy to, że oprócz pojmowania go jako takiego (tożsamość, *quid*) i w stosunku do innych (wielość, inność) pojmować go należy także w stosunku do pewnej całości. Przedmiot pojmowany jako element takiej całości, nazywam elementem «świadomym»” [s. 81].

U Borowskiego zatem świadomość w dwojaki sposób łączy się z przedmiotem. Po pierwsze, jako stosunek (ewentualnie związek) przedmiotu złożonego z jakąś jego częścią. Po drugie, jako stosunek (ewentualnie związek) danego przedmiotu złożonego z całością, której jest on elementem. Dlatego Borowski uznaje za sensowne zarówno mówienie, że każdy przedmiot jest świadomy, czyli że świadomość jest mu immanentna, że można go rozpatry-

wać jako podmiot, jak i mówienie, że każdy przedmiot jest uświadomiony mianowicie przez jakąś całość większą niż on sam. W obu wypadkach jest to przy tym ta sama świadomość. Ponieważ istnieją całości nie związane z jakimś człowiekiem, można mówić o jaźniach, podmiotach i duszach w sensie nieantropomorficznym [s. 81].

Świadomość według B. Orawskiego nie jest więc zjawiskiem psychicznym (aktem, czynnością, procesem czy przeżyciem). Nie ma powodu, aby przyjmować różne rodzaje świadomości. Różnice między zjawiskami psychicznymi sprowadzają się do różnic w samych przedmiotach, do których nasze ja się odnosi [s. 67]. „Sposób odnoszenia się jaźni do przedmiotu [...] jest pod względem jakościowym jednaki wobec wszelkich przedmiotów, a tylko numerycznie jej stosunek do każdego przedmiotu można uznać za inny” [s. 68].

W teorii przedmiotów Borowskiego świadomość daje się zredukować do relacji część - całość. W teorii tej - inaczej mówiąc - wszystkie zdania zawierające termin „świadomość” można zastąpić zdaniami, w których zamiast tego terminu używa się terminów: „całość”, „część”, „stosunek”.

Skoro zaś świadomość jest przedmiotem i świadomość świadomości jest tym samym, co świadomość po prostu - oraz skoro świadomość to tyle, co stosunek część-całość - to w teorii przedmiotów Borowskiego całość jest częścią samej siebie, czyli zawiera się w sobie. Na podstawie tego twierdzenia można „nazywać nasze ja tak samo przedmiotem świadomym, jak i wszelkie inne przedmioty” [s. 82].

Dodajmy, że konsekwencją przyjęcia powyższego rozumienia świadomości jest zwrotność relacji „bycia częścią”, co - oczywiście - wyklucza równoważność tej relacji należenia do zbioru.

Niedostateczna eksplikacja pojęcia świadomości. Gdyby świadomość faktycznie była *tylko* tym, co podaje Borowski, to termin „świadomość” (wzgl. „podmiotowość”) byłby w teorii przedmiotów całkowicie zbędny, bo redukowalny definicyjnie w ramach zaproponowanej przez niego siatki pojęciowej. Tymczasem pojęcie podmiotu w sensie nieredukowalnym do żadnego pojęcia teorii przedmiotów okazało się w tej teorii nieodzowne. Nieredukowalność tę widać na przykład przy podziale logicznym przedmiotów na najogólniejsze rodzaje.

Borowski podał klasyfikację przedmiotów, która zarysowała się w filozofii niezależnie od teorii metafizycznych i która odpowiada potrzebie „opanowania pojęciowego całości doświadczenia” [Borowski 1921, s. 140]. Borowski dzieli przedmioty na cztery rodzaje: (1) fizyczne, (2) psychiczne, (3) idealne i (4) fikcyjne. Nazywa je także od czterech rodzajów bytów: (1) egzystencjalnymi, (2) psychicznymi, (3) idealnymi i (4) tylko immanentnymi [s. 141]. Podział ten jest efektem skrzyżowania dwóch innych podziałów: podziału przedmiotów na obiektywne i subiektywne oraz podziału przed-

miotów na konkretne i abstrakcyjne. I tak przedmioty fizyczne - to przedmioty zarazem konkretne i obiektywne (tj. niezależne od żadnego podmiotu); przedmioty psychiczne (czyli zjawiska i stany psychiczne) - to przedmioty zarazem subiektywne (tj. zależne od podmiotu świadomości); przedmioty idealne - to przedmioty abstrakcyjne (tj. niekonkretne) i obiektywne; na koniec, przedmioty fikcyjne - to przedmioty abstrakcyjne i subiektywne [s. 143].

Przy tej klasyfikacji sam Borowski zadał pytanie, czy samo nasze ja jest obiektywne, czy subiektywne. Jak zauważył, granicę między naszym ja a tym, co nie jest naszym ja, można ujmować na dwa sposoby: epistemologicznie i ontologicznie [s. 147]. W pierwszym z tych ujęć „przedmiot obiektywny” to tyle, co „przedmiot jakiegoś aktualnego aktu psychicznego”. Nasza jaźń wraz z jej aktami psychicznymi staje się czymś obiektywnym, skoro o niej myślimy. W tym ujęciu obiektywność jaźni byłaby cechą względną, zależącą nie od istoty jaźni, lecz od danej sytuacji epistemologicznej. W drugim ujęciu - ontologicznym - za kryterium obiektywności służy to, czy dany przedmiot dany jest tylko jednej osobie, czy wielu osobom. W tym wypadku obiektywność przedmiotu miałaby charakter absolutny. Jeśli więc moje ja jest dane wielu osobom, to moje ja istnieje obiektywnie. Jednakże z tym ujęciem wiąże się pytanie o to, co sprawia, że jedne dane są jednakowe dla wszystkich osób, a inne są czysto indywidualne. Odpowiedź na to pytanie wymaga rozstrzygnięć metafizycznych, wobec których Borowski, tworząc swoją koncepcję przedmiotów, chciał zachować programową neutralność.

Znajdujemy więc w teorii przedmiotów Borowskiego następującą sytuację: Z jednej strony, pojęcie podmiotu pretenduje do bycia redukowalnym definicyjnie do pojęcia całość-część. Z drugiej strony, pojęcie podmiotu w swojej treści nieredukowalnej do żadnych terminów teorii przedmiotów jest niezbędne do konstrukcji tej teorii.

Pojęcie wartości Borowskiego. Wartościowość jest obok bycia świadomym również cechą przysługującą każdemu przedmiotowi ze względu na jego stosunek do naszego podmiotu. Odpowiednia teza brzmi: każdy przedmiot ma pewną wartość.

Tezę tę można wyprowadzić z tezy o ich należeniu do jakiejś jaźni. Oto jak to czyni Borowski: Całość polega na wzajemnej zależności elementów. Zależność rozpatrywana dynamicznie - to wzajemne oddziaływanie. Im głębsze jest oddziaływanie, tym bardziej zwarta jest całość. „Należenie każdego przedmiotu do pewnej specjalnej całości utożsamialiśmy z tym, co nazywamy jego uświadomieniem. Wartością zaś każdego przedmiotu nazywam znaczenie jego dla tworzenia się pewnej całości. Stopień, w jakim dany przedmiot przyczynia się do zorganizowania i harmonizowania elementów całości, stanowi o jego wartości dodatniej lub ujemnej. Przedmioty niezgod-

ne z całością, zwaną mym światem, oceniamy jako przykre, złe, fałszywe, brzydkie itd.” [Borowski 1920, s.83].

„O wartości stanowi dodatnia lub ujemna rola danego elementu dla tworzenia, utrzymania i rozwinięcia systemu, w którego skład wchodzi” [Borowski 1930, s. 21]. „Wzajemne modyfikowanie się elementów i organizowanie w coraz wyższe całości, stanowią całą treść procesów, które nazywamy naszym życiem i naszą działalnością. Organizm nasz i funkcje życiowe, to najwyżej zorganizowana część naszego świata. Działalność zaś nasza to albo przystosowywanie naszej psychofizycznej osoby do warunków otoczenia, albo też naginanie otoczenia do naszych potrzeb” [Borowski 1920, s. 84]. I tak nasz tzw. interes teoretyczny wymaga takiego ułożenia naszych wiadomości, aby z jednej strony odpowiadały one faktom doświadczenia, a z drugiej strony, umożliwiały wpływanie na ukształtowanie tych faktów albo przystosowanie się naszej osoby do nich (występowaniu obu tych aspektów w nauce Borowski poświęcił osobną rozprawę [Borowski 1913]).

Za bardziej zbliżoną do ideału uważamy tę teorię, która więcej danych wiąże między sobą w harmonijną całość i przez to je wyjaśnia. Interes etyczny każe nam harmonizować nasze czyny z pewnymi większymi całościami (istotami żyjącymi, gatunkiem ludzkim, swoim narodem, swoją rodziną itp.). Również w dziedzinie estetyki powszechnie uważa się, że *genus proximum* piękna - to harmonia, tworzenie całości i powiązanie poszczególnych elementów.

Chociaż istnieją teorie wartości czysto egoistyczne, to doświadczenie wskazuje, zdaniem Borowskiego, że faktycznie interesujemy się nie tylko tym, co dotyczy naszych osób. W całości, którą nazywamy „naszym światem”, są pewne ideały, interesy wyższe, które czasami sprzeciwiają się interesom ściśle osobistym.

Krytyka pojęcia wartości Borowskiego. Tezę o wartościowości każdego przedmiotu Borowski wyprowadził z tezy o podmiotowości każdego przedmiotu. Ponieważ eksplikacja pojęcia podmiotu okazała się - jak się przekonaliśmy wyżej - niedostateczna, to nasuwa się przypuszczenie, że również eksplikacja wartościowości będzie niedostateczna. Poniższa argumentacja potwierdza tę hipotezę.

Weźmy pod uwagę jakiś przedmiot *A* i jakiś przedmiot *B*. Załóżmy, że oba te przedmioty stanowią części jakiegoś przedmiotu *C*, który będąc przedmiotem złożonym, stanowi pewną całość. Przypuśćmy, że gdyby z całości *C* usunąć *A*, to całość *C* zmieniłaby się, ale w sposób nieistotny, a gdyby z całości *C* usunąć *B*, to całość *C* rozpadłaby się - przestała istnieć jako całość. Jest oczywiste, że *B* ma większy wpływ na konstytuowanie się całości *C*, a więc że - inaczej mówiąc - *B* ma większą wartość (dla *C*) niż *A*. Otóż w tej sytuacji nadal nie wiemy, dlaczego mianowicie jest czymś do-

brym (wzgl. lepszym), gdy ten wpływ na całość jest większy, a czymś złym (wzgl. gorszym), gdy ten wpływ na całość jest mniejszy.

Niezadowolający charakter uzasadnienia przez Borowskiego tezy o wartościowości wszystkich przedmiotów wypływa - inaczej jeszcze rzecz ujmując - z tego, że w uzasadnieniu tym został dopuszczony błąd logiczny *circulus in probando*. Gdy bowiem pisze on, że „o wartości stanowi dodatnia lub ujemna rola danego elementu dla tworzenia, utrzymania i rozwinięcia systemu, w którego skład wchodzi” [Borowski 1930, s. 21], to już wcześniej milcząco uznał, że tworzenie, utrzymanie i rozwój są czymś dobrym.

Podsumowanie. Borowski dokonał redukcji pojęcia świadomości i pojęcia wartości do pojęcia relacji część-całość. Ta formalno-przedmiotowa eksplikacja pojęć świadomości i wartości okazała się jednak - aczkolwiek trafna, to - niezadowolająca. Pewne cechy istotne świadomości i wartości nie zostały przez nią uchwycone, a tym samym nie doprowadziła ona do podania ekwiwalentów znaczeniowych ich pojęć. Ten niedostateczny charakter eksplikacji Borowskiego wypływa przede wszystkim ze świadomego ograniczania się do ujęć wyłącznie formalno-ontologicznych. W rezultacie w pracach Borowskiego dotyczących analizowanych tu kwestii - ale również wielu innych - mamy do czynienia nie z ostatecznym rozwiązaniem problemu, lecz z jego przeformułowaniem. Trzeba jednak przyznać, że przeformułowania Borowskiego często znacznie rozszerzają sferę «metafizycznej neutralności», tj. pozwalają głębiej niż dotychczas analizować problemy filozoficzne w sposób, który nie wymaga dokonywania rozstrzygnięć metafizycznych, zwłaszcza tych, które w tradycji filozoficznej układają się w trwałe dualizmy: monizm-pluralizm, atomizm-holizm, materializm-spirytualizm itp. Dzięki temu teksty filozoficzne Borowskiego - jednego z przedstawicieli deskryptywnego nurtu w filozofii szkoły lwowsko-warszawskiej - mają wartość znacznie większą niż tylko historyczną.

Literatura: Borowski, M.: 1. [1907] *Krytyka pojęcia związku przyczynowego*. „Przegląd Filozoficzny”, R. 10, z. 4, s. 492-508; 2. [1909] *O pojęciu konieczności*. „Przegląd Filozoficzny”, R. 12, z. 2, s. 338-372; z. 3, s. 229-476; 3. [1913] *Humanistyczne pierwiastki w nauce*. Wydawnictwo PTF, Lwów; 4. [1914] *Rodzaje przedmiotów złożonych*. „Przegląd Filozoficzny”, R. 10, z. 4, s. 417-435; 5. [1916] *Stosunek etyki do ontologii w historii filozofii*. „Przegląd Filozoficzny”, R. 19, z. 1, s. 171-194; 6. [1920] *Co to jest przedmiot*. „Przegląd Filozoficzny”, R. 23, z. 1, s. 55-86; 7. [1921] *O przedmiotach fizycznych, psychicznych, idealnych i fikcyjnych*. „Przegląd Filozoficzny”, R. 24, z. 3-4, s. 139-163; 8. [1922a] *Instynkt, intelekt, intuicja*. „Przegląd Filozoficzny”, R. 25, z. 2, s. 197-227; 9. [1922b] *Przedmioty względne i bezwzględne*. „Przegląd Filozoficzny”, R. 25, z. 3, s. 316-352; 10. [1922c]

W sprawie istnienia przedmiotów idealnych. „Przegląd Filozoficzny”, R. 25, z. 4, s. 491-505; **11.** [1923a] *O składnikach czynu.* „Przegląd Filozoficzny”, R. 26, z. 2, s. 144-159; **12.** [1923b] *Aktywizm i pasywizm.* „Przegląd Filozoficzny”, R. 26, z. 1, s. 90-99; **13.** [1924] *O rodzajach czynu.* „Przegląd Filozoficzny”, R. 27, z. 1, s. 37-64; **14.** [1928a] *Kilka uwag o wzajemnym stosunku etyki i psychologii.* „Przegląd Filozoficzny”, R. 31, z. 1, s. 368-384; **15.** [1930] *Konspekt filozofii całości.* „Przegląd Filozoficzny”, R. 33, z. 3, s. 198-232.

Streszczenie

W pracy dokonuje się prezentacji, a następnie krytycznej analizy pojęć świadomości i wartości Mariana Borowskiego - przedstawiciela deskryptywnego nurtu filozofii szkoły lwowsko-warszawskiej. Wskazuje się w ten sposób na pewną cechę charakterystyczną jego filozofii.

Summary

The Marian Borowski's notion of consciousness and of value has been presented, analysed and critisized. Certain general feature of Borowski's - one of the members of the Lvov-Warsaw School - has been thus indicated.

ZEFIRYNA ŻEGNAŁEK

ŚWIAT TRZECI W FILOZOFII KARLA R. POPPERA A DZIEDZINA PRZEDMIOTÓW BYTOWO HETERONOMICZ- NYCH W ONTO LOGII ROMANA INGARDENA

Przedstawię tu porównawczą analizę poglądów Karla R. Poppera i Romana Ingardena na temat sposobu istnienia wytworów kultury i nauki, oraz ich powiązań ze światem materialnym i sferą psychiki ludzkiej.

Popper dzielił rzeczywistość na trzy sfery, tzw. „światy”, między którymi zachodzą liczne interakcje: **świat trzeci**: wytwory ludzkiego umysłu; **świat drugi**: świadome przeżycia psychiczne; **świat pierwszy**: przedmioty fizyczne, między innymi organizmy.

Zagadnienie, któremu Popper poświęca najwięcej uwagi to koncepcja świata trzeciego. Za odkrywcę tego świata Popper uznaje Platona, jednak świat trzeci Poppera różni się zasadniczo od platońskiego świata idei, z następujących powodów: jest dziełem człowieka, nieustannie ulega zmianom, a oprócz teorii prawdziwych obejmuje również te, które są fałszywe. Sam Popper uważa, że jego „świat trzeci najbardziej jest podobny do uniwर्सum obiektywnych treści myślenia Fregego”¹.

Obiekty, które należą do świata trzeciego, to: systemy teoretyczne, teorie same w sobie; wiedza naukowa; problemy i sytuacje problemowe; zawartość czasopism, książek i bibliotek; i to, co według Poppera jest najważniejsze w świecie trzecim: „argumenty krytyczne i to, co przez analogię do stanów fizycznych lub stanów świadomości można nazwać stanami dyskusji lub stanami krytycznej argumentacji” (s. 150). Do świata trzeciego należą także dzieła sztuki, jednak zagadnienie związane z ich sposobem istnienia jest bardziej skomplikowane. Dzieła sztuki są wytworami ludzkich umysłów, ale jednocześnie są przedmiotami fizycznymi, takimi jak rzeźby, obrazy czy budowle. Popper nie zajmuje się tą kwestią szczegółowo, stwierdza tylko, że są to „przedmioty fizyczne bardzo szczególnego rodzaju (...), należą one zarazem do światów pierwszego i trzeciego”².

Popper nie zgadza się z poglądem, że byty istniejące w świecie trzecim są „zasadniczo symbolicznymi czy językowymi wyrażeniami subiektywnych stanów umysłowych (...) i środkami komunikacji”³. Podkreśla też, że nie można w ten sposób określać obiektów zamieszkujących świat trzeci,

¹ Zob. K. R. Popper: *Wiedza obiektywna*. Warszawa 1992, s. 149 (strony w nawiasach, podane w tekście, odnoszą się do ostatniej pozycji w przypisach).

² Tenże: *Wiedza a zagadnienie ciała i umysłu*. Warszawa 1998, s. 16.

³ Tenże: *Wiedza obiektywna*, wyd. cyt., s. 150.

ponieważ tłumaczenie tegoż świata na podstawie tego, co dzieje się w świecie drugim, jest błędne. Mimo że na zawartość świata trzeciego składają się wytwory ludzkiej świadomości, różnią się one całkowicie od subiektywnych myśli.

Nie należy utożsamiać wiedzy obiektywnej z subiektywnymi procesami myślenia, czym innym bowiem jest subiektywna myśl, a czym innym jej wytwór mogący istnieć niezależnie od podmiotu, który go stworzył (s. 150, 175). Należy odróżnić wiedzę w sensie obiektywnym, czyli „wiedzę bez podmiotu poznającego”, od „wiedzy w sensie subiektywnym, składającej się ze stanów umysłu lub świadomości” (s. 152). Popper odwołuje się w tym miejscu do Fregego, który pisał: „Przez myśl rozumiem nie subiektywny akt myślenia, lecz jego obiektywną treść”⁴.

K. R. Popper krytykuje subiektywne podejście do wiedzy. Za błędny uznaje on pogląd mówiący, że książka bez czytelnika jest tylko zbiorem zapisanych kartek. Na poparcie swojego stanowiska podaje przykłady z dziedziny biologii: „Gniazdo os jest gniazdem os, nawet gdy osy je opuściły, a nawet wówczas, gdy nigdy nie będzie już używane przez osy jako gniazdo. Ptasie gniazdo jest ptasim gniazdem nawet wówczas, gdy ptak nigdy w nim nie zamieszkał”⁵. Zatem książka będzie książką nawet w wypadku, gdy „nikt jej nigdy nie czytał” (s. 161), i co ciekawe nawet wtedy, gdy nie została ona napisana przez człowieka, a na przykład stworzona przez program komputerowy. Taka książka zawiera „wiedzę obiektywną”, a to, czy ta wiedza zostanie przez kogoś wykorzystana, i czy została przez człowieka stworzona, nie ma dla Poppera większego znaczenia, lecz „jest niemal rzeczą przypadku” (s. 161). To, co czyni z jakiegoś przedmiotu książkę, to jedynie „możliwość lub potencjalność bycia zrozumianym”, która wcale nie musi być zaktualizowana (por. s. 162).

Wydaje się, że Roman Ingarden miałby podobny pogląd na tę sprawę, choć na pewno nie uznałby porównania książki do gniazda os za trafne. Zarówno książka, jak i gniazdo owadów są przedmiotami wyższego rzędu, ale książka odznacza się bardziej skomplikowaną budową formalną, a mianowicie jest przedmiotem czysto intencjonalnym o budowie warstwowej. Popper zapewne broniłby się przed tym zarzutem, mówiąc, że to porównanie jest tylko pewnym uproszczeniem, które odnosi się do szerokiego pojęcia wiedzy w jego filozofii. (Zdaniem Poppera, wszystkie organizmy żywe posiadają wiedzę, ale tylko wiedza ludzka ma charakter pojęciowy)⁶.

⁴ G. Frege: *Sens i znaczenie*, w: *Pisma semantyczne*. Warszawa, 1977, s. 68.

⁵ K. R. Popper: *Wiedza obiektywna*, wyd. cyt., s. 160-161.

⁶ Tenże: *Przyczynek do ewolucyjnej teorii wiedzy*, w: *Świat skłonności*. Kraków 1996, *passim*.

Jako argumenty przemawiające za tym, że świat trzeci jest odrębny od świata drugiego, Popper przedstawia dwa eksperymenty myślowe: 1. W szystkie maszyny i narzędzia oraz subiektywna wiedza o nich zostały unicestwione, ale przetrwały biblioteki i nasza umiejętność korzystania z nich. W tej sytuacji możliwe byłoby odbudowanie (oczywiście po wielu trudach) świata w poprzedniej postaci. 2. Oprócz destrukcji wszystkich maszyn i narzędzi oraz subiektywnej wiedzy o nich nastąpiło również zniszczenie wszystkich bibliotek, w związku z czym umiejętność korzystania z nich byłaby bezużyteczna. W tej sytuacji rekonstrukcja cywilizacji trwałaby wiele tysiącleci, ponieważ musielibyśmy zaczynać od podstaw⁷.

Mówiąc o niezależności świata trzeciego, Popper ma na myśli jego realność i autonomiczność. Uznaje byty za istniejące realnie, jeżeli mogą one wywoływać skutki w materialnych przedmiotach i jeśli możemy wchodzić z nimi w interakcje. Za realnym istnieniem świata trzeciego przemawiają zmiany, jakie zachodzą pod jego wpływem w świecie pierwszym oraz w świecie drugim, czego przykładami mogą być powyższe eksperymenty myślowe.

Wszystkie trzy światy oddziałują na siebie, przy czym trzeba zaznaczyć, że świat trzeci i świat pierwszy nie mogą wchodzić w bezpośrednie relacje, ale wymagają pośrednictwa w postaci świata drugiego. Umysł ludzki może pojmować zarówno przedmioty ze świata trzeciego, jak i ze świata pierwszego, dzięki czemu może stanowić „pośrednią łączność pomiędzy pierwszym i trzecim światem” (s. 209-210). Oczywiście świat teorii naukowych ma ogromny wpływ na świat przedmiotów fizycznych i organizmów, a za przykłady mogą posłużyć chociażby wiedza medyczna i jej praktyczne zastosowanie, lub wcielenie w życie różnych odkryć z zakresu fizyki (co niekiedy ma tragiczne następstwa, jak np. wybuch bomby atomowej). Jednak, jak już wspomniałam, dana teoria może wpływać na świat pierwszy wyłącznie za pośrednictwem świata myśli subiektywnych.

Często zdarza się, że twórca danej teorii nie jest w pełni świadom potencjału, np. technologicznego, zawartego w jego teorii. Dopiero w toku pracy innych ludzi, którzy podjęli trud zrozumienia tej teorii, wychodzą na jaw możliwości niejako „ukryte w (...) samych ideach obiektywnych” (s. 210). Zdaniem Poppera, jest to spowodowane następującymi czynnikami: * Naukowcy są jak murarze, którzy wspólnie wznoszą gmach wiedzy. Poznają teorie innych, do których odnoszą się krytycznie, oraz znajdują dla nich nowe zastosowania, przez co wzbogacają świat myśli obiektywnych (por. s. 169,204). * Świat trzeci, mimo że jest wytworem ludzkich umysłów, jest pod względem swojego statusu ontologicznego autonomiczny.

⁷ K. R. Popper: *Wiedza obiektywna*, wyd. cyt., s. 150-151.

Pojęcie autonomii bytowej pojawia się również w ontologii Romana Ingardena, ale tam posiada ono inne znaczenie. Według Ingardena, „przedmiot jest bytowo pierwotny [tzn. autonomiczny - Z. Ż.] jeżeli z istoty swej nie może być wytworzony przez żaden inny przedmiot”⁸.

K. R. Popper przyjmuje zupełnie inną koncepcję bytowej autonomii. Jego zdaniem, świat trzeci sam „stanowi siłę twórczą, (...) tworzy własną autonomiczną dziedzinę”⁹, pomimo że jest wytworem ludzkim. Za przykład może posłużyć teoria liczb naturalnych i problemy z nią związane. Ciąg liczb naturalnych jest dziełem człowieka, jednak sama teoria liczb naturalnych tworzy nowe problemy, które są autonomiczne i nie były zamierzone przez jej twórcę, np. podział na liczby parzyste i nieparzyste, czy zagadnienie liczb pierwszych.

Sytuacja ta pokazuje, że ludzie nie mają całkowitej kontroli nad teoriami, które tworzą. Każda nowa teoria ujawnia nowe problemy. Problemy te są autonomiczne, nie stworzone, ale odkryte przez ludzi. Nowe problemy poważnie nie są tworzone celowo, ale wyłaniają się „autonomicznie z obszaru nowych związków, które powołujemy do istnienia każdym naszym czynem, czy tego chcemy czy nie” (s. 166).

Między ludźmi a światem ludzkich wytworów istnieje „sprzężenie zwrotne (...), poprzez które świat trzeci oddziałuje na świat drugi” (s. 166). Każdy nowy problem powoduje, że podejmujemy nowe czynności wytwórcze. Popper przedstawia ten proces za pomocą uproszczonego schematu:

$$PI \Rightarrow PT \Rightarrow EB \Rightarrow P2$$

PI - problem wyjściowy, **PT** - próbna teoria, **EB** - eliminacja błędów, **P2** - nowy problem.

Jest to schemat „rozwoju nauki poprzez eliminację błędów w drodze systematycznej, „racjonalnej krytyki” (s. 169). Ta racjonalna krytyka jest możliwa dzięki istnieniu języka, którym się posługujemy, a konkretnie dzięki jego wyższym funkcjom: funkcji opisowej i funkcji argumentacyjnej. Dwie niższe funkcje języka: funkcję samoekspresyjną oraz funkcję sygnalizacyjną, dzielimy ze zwierzętami. Natomiast funkcja opisowa i funkcja argumentacyjna języka zostały stworzone przez człowieka. Popper uznaje je za „najważniejszy wynalazek człowieka” (s. 167), ponieważ oddziałują one na nasze umysły oraz umożliwiają rozwój wiedzy obiektywnej.

Najważniejszą rolę w rozwoju wiedzy pełni racjonalna krytyka, która nie mogłaby istnieć bez wyższych funkcji języka. Jak wspomniałam wcześniej, wkład w tworzenie i odkrywanie zawartości świata trzeciego wnoszą wszyscy ludzie.

⁸ R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*. Warszawa 1987, t. I, s. 92.

⁹ K. R. Popper: *Wiedza obiektywna*, wyd. cyt., s. 165.

Gdy powstaje nowa teoria, można poddać ją krytyce na drodze racjonalnej dyskusji i w ten sposób odkrywać nowe problemy. Każda kolejna eliminacja błędu umożliwia przybliżanie się do prawdy. Taka krytyka ma charakter twórczy - nie można przewidzieć, jakie problemy odsłoni.

Zdaniem Poppera, „istnieje ścisła analogia pomiędzy rozwojem wiedzy i rozwojem biologicznym, to znaczy ewolucją roślin i zwierząt” (s. 157). Przytoczony przeze mnie wcześniej schemat pokazuje, że: „rozwój wiedzy (...) nie odbywa się poprzez powtarzanie czy kumulację, ale poprzez eliminację błędów” (s. 199). Przypomina to w pewnym stopniu Darwinowski dobór naturalny. Nowe zachowania zwierząt i roślin są „biologicznymi odpowiednikami teorii” (s. 199); i odwrotnie, teorie tworzone przez ludzi można porównać do endosomatycznych organów i ich funkcji. Zarówno organy, jak i teorie są próbnymi adaptacjami do otaczającego organizm środowiska.

Wszystkie organizmy (a w szczególności wyższe) posiadają na swój użytek mniej lub bardziej zróżnicowany repertuar zachowań. Poprzez przyswajanie nowych form zachowań pojedynczy organizm może zmienić swoje środowisko, natomiast zmiana środowiska wytwarza nowe warunki, do których organizm musi się przystosować¹⁰. Życie biologiczne, tak jak nauka, opiera się na rozwiązywaniu problemów za pomocą nowych metod. Aby organizm mógł przetrwać, musi nieustannie zmieniać swoje nieskuteczne zachowania na inne, które są bardziej efektywne. Według Poppera, w ten sam sposób rozwija się wiedza obiektywna. Można powiedzieć, że ludzkie teorie też walczą między sobą o przetrwanie. W rezultacie krytyki zostaną te, które są najbardziej wartościowe¹¹.

K. R. Popper dzieli rzeczywistość na trzy światy, a Roman Ingarden wyróżnia dziedziny przedmiotowe o różnym charakterze. Oczywiście nie można utożsamiać pojęcia świata u Poppera z pojęciem dziedziny u Ingardena, choć można znaleźć między nimi pewne podobieństwa. Dziedzina przedmiotowa jest bytowo pochodnym przedmiotem wyższego rzędu, określonym przez Romana Ingardena jako „przedmiot indywidualny, który jako podstawa swego bytu i swego własnościowego uposażenia domaga się pewnej mnogości innych samodzielnych przedmiotów indywidualnych”. Należy jednak podkreślić, że przedmiot wyższego rzędu nie jest po prostu zbiorem tych przedmiotów, lecz czymś w rodzaju ich szczególnej nadbudowy¹².

Możliwość istnienia danej dziedziny jest zależna od ogółu przedmiotów, które stanowią jej elementy. W każdej dziedzinie musi znajdować się pewna

¹⁰ Por. K.R. Popper & J. C. Eccles: *The Self and Its Brain*. Routledge London and New York 1977, s. 12.

¹¹ Zob. K. R. Popper: *Wiedza obiektywna*, wyd. cyt., s. 331.

¹² Por. R. Ingarden: *Spora istnienie świata*, t. U, cz. 1. Warszawa 1987, s. 61-62.

wielość samodzielnych przedmiotów, choć nie każda taka wielość stanowi dziedzinę (tamże, t. II, cz. 2, s. 7).

Najbardziej podstawowy podział dziedzin to podział na dziedziny autonomiczne i dziedziny heteronomiczne. O tym, które przedmioty należą do danej dziedziny autonomicznej, decyduje ich gatunek, oczywiście nie w znaczeniu biologicznym, tylko najwyższy możliwy gatunek określony jakościowo. Jest to abstrakcyjny moment zawarty w naturze tych przedmiotów i im wszystkim wspólny. Gatunek ten wyznacza pewną naturalną grupę przedmiotów, których „pokrewieństwo” zależy od ich istoty (por. s. 9-10).

Niezbędne dla istnienia dziedziny jest to, aby pomiędzy momentem jakościowym, który określa najwyższy gatunek przedmiotów należących do dziedziny, „a innymi momentami jakościowymi nie było ciągłego przejścia”, lecz „radikalny skok” (s. 23). Skok ten gwarantuje ostro wyznaczone granice danej dziedziny i odrębność od pozostałych dziedzin przedmiotowych.

Jeżeli chodzi o dziedziny heteronomiczne, to nie muszą one być jednolite, tak jak powyżej opisane dziedziny autonomiczne. Można stworzyć dziedzinę, do której należeć będą np. wiersze liryczne, długopisy, wieloryby, ale wtedy dziedzina nie będzie wyznaczona przez gatunek tych przedmiotów, tylko określona intencjonalnie. Wtedy mamy do czynienia z tzw. „klasą”. O granicy takiej dziedziny przedmiotowej rozstrzyga nasza umowa, dzięki czemu można tworzyć klasy przedmiotów różnego rodzaju. Należy wówczas pamiętać o tym, że takie dziedziny są przedmiotami czysto intencjonalnymi, nawet gdy ich elementy są bytowo autonomiczne (s. 10). Jest to spowodowane tym, że dziedzina, o czym wspomniałam wcześniej, stanowi przedmiot wyższego rzędu, a nie prostą sumę przedmiotów autonomicznych bytowo.

Warto zauważyć, że w związku z powyższym, równie dobrze może być odwrotnie: dziedzinę bytowo autonomiczną mogą tworzyć przedmioty heteronomiczne bytowo. Przykłady takich dziedzin podam później.

Istnieje wiele różnych dziedzin, do których należą przedmioty bytowo pochodne, a szczególnie przedmioty czysto intencjonalne. Jako przykłady takich dziedzin Ingarden podaje: 1. wszelkiego rodzaju gry, np. szachy, 2. zbiór dzieł sztuki różnych rodzajów; 3. twory językowe: same języki, jak również np. teorie naukowe; 4. przedmioty społeczno-prawne: zarówno prawo jak też instytucje społeczne, np. pewien uniwersytet; 5. mnogość wartości estetycznych, moralnych, ekonomicznych (s. 91-92).

Ingarden ogranicza się do omówienia trzech pierwszych dziedzin przedmiotowych.

Ad. 1. Dziedzina przedmiotowa, którą jest gra w szachy, składa się z: szachownicy, figur szachowych, ogółu wszystkich możliwych oraz rozegranych gier. Figury szachowe oraz szachownica zostały pomyślane jako całość, tzn. figury szachowe nie mają sensu bez szachownicy i odwrotnie. Sza-

chownica stanowi „ogólny typ pewnej szczególnej przestrzeni” (s. 93-94), każda figura szachowa ma przypisany przez reguły gry zakres funkcji, a poszczególne ruchy mogą zostać zaktualizowane przy rozgrywaniu konkretnej partii. W związku z tym figura szachowa nabiera indywidualności dzięki ingerencji graczy, którzy sami nie należą do dziedziny gry w szachy, ale są niejako do niej przypisani. Ich udział w grze jest niezbędny (s. 94-95). Szachy są bytowo zależne od subiektywnych operacji świadomościowych, jednak aby gra była poprawna, gracze muszą obrać właściwy porządek postępowania, opisany w regułach gry. Szachy są przedmiotem czysto intencjonalnym i ich uposażenie jest zależne od czysto intencjonalnego rozstrzygnięcia ich twórcy. Ich właściwości nie są konieczne i mogłyby być ukształtowane w inny sposób. Jednak nie jest to „dziwaczny twór fantastyczny”, ale kryje się za nim zwarta myśl (s. 99-100).

Ad. 2. Przejdźmy do ogółu dzieł sztuki, które są dziedziną innego rodzaju niż szachy. Każde dzieło jest pewnym „indywiduum” dla siebie, jest stworzone w indywidualnych aktach artysty. Z powodu podobieństwa np. stylu dane dzieła sztuki mogą tworzyć „rodzinę”, ale mimo to nie stanowią zrośniętej jedności (jak szachownica z figurami szachowymi). Dziedzina dzieł sztuki jest nieciągłą, luźną mnogością indywidualnych twórców, między którymi nie zachodzą związki przyczynowe (s. 102-103). Granica dzieł sztuki, tak samo jak sens sztuki, nieustannie ulega zmianie. Jedne dzieła „zostają zapomniane i wykluczone z zasięgu kultury” (s. 101), a jednocześnie powstają nowe dzieła sztuki i nowe rodzaje sztuk, np. grafika komputerowa. Z tego powodu zawsze znamy tylko część mnogości dzieł sztuki.

Granice tej dziedziny przedmiotowej wydają się zależne od przemian kulturowych i zmian w nastawieniu twórców i odbiorców. Granice te należałoby, zdaniem Romana Ingardena, określić niezależnie od przemijających mód. Dlatego podejmuje on próbę przedstawienia „idei dzieła sztuki w ogóle”, w związku z którą zwraca uwagę na funkcje dzieła sztuki (s. 104).

Dzieło sztuki spełnia bardzo ważną rolę, zarówno w życiu twórcy, jak i odbiorcy. Artysta niejako ucieleśnia w swoim dziele wartości estetyczne i jakości metafizyczne, zaś odbiorcy dzięki dziełu sztuki mają do tych wartości dostęp, a ich znajomość wzbogaca ludzkie życie (s. 105). Momentem konstytuującym dziedzinę dzieł sztuki jest „ogólny typ wartości estetycznych”. Specyficzność tych wartości gwarantuje samoistne odgraniczenie tej dziedziny przedmiotowej, pomimo, że poszczególne dzieła sztuki są twórcami czysto intencjonalnymi. Jest to przykład dziedziny bytowo autonomicznej złożonej z elementów bytowo heteronomicznych (s. 105-106).

Takie stanowisko zakłada istnienie idei dzieła sztuki, która jako idea jest bytowo niepochozna od świadomości, a także nie podlega jej wpływom. Dla-

tego artysta może tworzyć dzieła sztuki, ale nie może tworzyć koncepcji sztuki.

Karl Popper, jako krytyk esencjalizmu, nie zgodziłby się z takim poglądem i odrzuciłby istnienie idei dzieła sztuki.

Ad. 3. Dziedzina przedmiotowa złożona z mnogości języków i tworów językowych również posiada bytowo samoistne, naturalne odgraniczenie od innych dziedzin (s. 107). Codziennie tworzymy słowa, zdania i związki między nimi, w celu komunikowania się z innymi ludźmi. Przeważnie słowa te przemijają wraz z ich wypowiedzeniem, choć „czasem bywają utrwalane w materiale fizycznym (pismo, druk itp.)”. W takim wypadku mogą być odczytywane i słyszane wielokrotnie w niezmienionej postaci. Sensowne twory językowe, zarówno te ulotne, jak i te utrwalone, „stanowią wyraźnie i jasno odgraniczoną dziedzinę o elementach bytowo heteronomicznych” (s. 107).

Ten pogląd Ingardena zapewne spotkałby się z krytyką Poppera, którego zdaniem, utrwalone i nie utrwalone wypowiedzi nie mogą należeć do jednej i tej samej dziedziny. Wypowiedzi utrwalone w materiale fizycznym istnieją w świecie treści obiektywnych, a wypowiedzi nie utrwalone - w świecie drugim.

Wracając do poglądów Ingardena, w wypadku samych języków trzeba odróżnić:

* „rozmaite systemy językowe - tak zwane języki «narodowe»”;

* „konkretnie rozwijające się w czasie języki, które również mogą być językami narodowymi, ale zostają wzięte w ich konkretnym rozwoju w historii” (s. 108).

Jedno i drugie jest ze sobą w pewien sposób związane, ponieważ każdy rozwijający się język wyznacza dany system językowy. Gdy jakiś język wychodzi z użycia, określony przez niego system językowy staje się niezmienny. Każdy system językowy zmienia się wraz ze zmianami przyzwyczajień językowych tych, którzy posługują się konkretnym językiem.

Posługując się mową, nie zdajemy sobie sprawy, że wypowiedzane słowa i zdania tworzymy zgodnie z regułami ukształtowanymi w systemie językowym. Dopiero gdy rozważamy język z historycznego punktu widzenia, możemy dostrzec, jakim przemianom podlegają systemy językowe danego języka. Zmiany systemów językowych są zależne od osób, które posługują się danym językiem, chociaż twory językowe i sam język „wychodzą daleko poza konkretne ludzkie zachowanie się, jakim jest mówienie” (s. 108). Jest to związane z zagadnieniem przeplatania się dziedzin przedmiotowych.

Przeplatanie się elementów dwu różnych dziedzin wynika z dwóch powiązanych ze sobą faktów:

* przedmioty tych dziedzin są uporządkowane w taki sposób, że „między (przynajmniej niektórymi) przedmiotami dziedziny A występują przedmioty dziedziny B”;

* „pewien element (lub zespół elementów) dziedziny A pozostaje w pewnym związku bytowym z jakimś elementem lub zespołem elementów dziedziny B” (s. 112).

Poniżej przedstawię zjawiska: 1) przeplatania się dziedziny przedmiotów bytowo heteronomicznych z elementami realnego świata oraz 2) przeplatania się elementów dziedzin zawierających przedmioty czysto intencjonalne.

Ad 1) Związki pomiędzy dziedziną dzieł sztuki a światem realnym zachodzą głównie pomiędzy: artystą a samym dziełem sztuki, oraz gotowym dziełem sztuki a jego odbiorcą lub wykonawcą.

Twórca oraz jego procesy psychiczne, np. wzruszenie, należą oczywiście do realnego świata. Dany proces psychiczny jest podstawą konkretnych czynności, np. pisanie pewnych słów, czy malowania obrazu (s. 117). Efekt tych działań artystycznych ma „dwoisty charakter”, powstają jednocześnie: właściwe dzieło sztuki, np. poemat; fundament bytowy dzieła, np. zapisany lub wydrukowany tekst (s. 118). Fundament bytowy jest wytworem fizycznej działalności artysty. Właściwe dzieło sztuki ujawnia się poprzez fundament fizyczny i zostaje w nim utrwalone.

Odbiorca może poznać dzieło sztuki wyłącznie za pośrednictwem jego fizycznego fundamentu bytowego. Perceptor musi najpierw poznać „zmysłowe” właściwości dzieła sztuki, aby na ich podstawie „zrekonstruować samo dzieło” i dotrzeć do wartości estetycznych. W związku z tym poznawanie dzieła sztuki obejmuje zarówno operacje świadomościowe, jak i „odpowiednie czynności cielesne”.

Związki między odbiorcą a dziełem sztuki, między artystą a dziełem sztuki i między dziełem sztuki a jego fundamentem nie są związkami przyczynowymi. Autor tworzy przyczynowo tylko fizyczny fundament, a samo dzieło sztuki jest „tworzone tylko czysto intencjonalnie”. Także perceptor odbiera dzieło sztuki w aktach intencjonalnych. Toteż przeplatanie się dzieł sztuki z elementami realnego świata opiera się na aktach intencjonalnych artysty i odbiorcy (s. 118-120).

Ad 2) Zjawisko przeplatania się dwóch dziedzin o elementach czysto intencjonalnych Roman Ingarden wyjaśnia na przykładzie powiązań między dziedziną dzieł sztuki a dziedziną przedmiotów ekonomicznych. Zarówno w jednej, jak i w drugiej „występuje szczególny moment wartości”. Jednak nie można sprowadzać wartości estetycznych, które są określone jakościowo, do wartości ekonomicznych, określanych ilościowo i wyrażanych liczbowo. Pomimo to, „dzieła sztuki występują w obszarze życia eko-

onomicznego”, można je wyceniać, sprzedawać i kupować. W ten sposób stają się towarami i zyskują wartość ekonomiczną.

Cena dzieł sztuki jest zmienna i zależy głównie od koniunktury, a wartości estetyczne są niezmiennie (chyba że dzieło ulegnie istotnej przemianie) i nie mają na cenę większego wpływu. Należy jednak pamiętać, że z chwilą uzyskania wartości ekonomicznych dzieło sztuki nie staje się przedmiotem ekonomicznym. Traktowanie dzieł sztuki wyłącznie jako towaru nie jest zgodne z ich prawdziwą naturą (s. 124-125). Pomimo że wspomniane dziedziny przeplatają się, ich samodzielność nie jest naruszona - „żadna z obydwu dziedzin nie wchłania w siebie drugiej” (s. 126).

Podsumowanie: W poglądach wspomnianych przeze mnie filozofów można dostrzec zarówno podobieństwa, jak i różnice.

Podobieństwa są następujące: Dostrzegają oni specyficzny sposób istnienia wytworów kultury i nauki. Opisują relacje tych wytworów ze światem przedmiotów fizycznych i sferą psychiki ludzkiej. Podkreślają nieustanną zmienność i rozwój dziedzin kultury i nauki. Postrzegają człowieka jako tego, który jednocześnie tworzy i odbiera świat kultury i nauki.

Różnią się natomiast tym, że K. R. Popper wyróżnia tylko trzy światy, natomiast Roman Ingarden wyróżnia na gruncie swojej ontologii liczne i różnorodne dziedziny przedmiotowe. K. R. Popper przedstawia rozwój świata kultury i nauki w świetle nauk biologicznych, stąd częste są jego odwołania do teorii ewolucji. Roman Ingarden nie zgodziłby się zapewne na porównanie przedmiotów kultury ludzkiej do wytworów zwierząt, np. pajęczyn czy gniazd ptasich. Ponadto K. R. Popper, w przeciwieństwie do Romana Ingardena, jest antyesencjalistą.

WITOLD P. GLINKOWSKI

Uniwersytet Łódzki

PRZESTRZEŃ DZIEŁA SZTUKI - DWIE PERSPEKTYWY

Dwie perspektywy, monologiczna i dialogiczna, dają o sobie znać nie tylko w przypadku otwierania za ich pomocą rzeczywistości ludzkiej, ale także w wyrazisty sposób polaryzują wizje dzieła sztuki - będącego wszak dziełem ludzkim - zwłaszcza gdy implikują dwa odmienne ujęcia przestrzeni, które owo dzieło sobą wiąże. Przestrzeń dzieła sztuki rozumiana w sposób monologiczny to jakby inna przestrzeń niż ta, która wyraża się dialogicznie, której zarówno kreowanie, rozpoznawanie, struktura oraz bycie wskazują na dialogiczną proveniencję. Innymi słowy, pytanie o status przestrzeni związanej z dziełem sztuki niesie w sobie intencję zapytania o charakter organizującej ją zasady, czy mianowicie jest nią monologiczny i autonomiczny „logos”, czy może dialogiczny i wywodzący się z międzyosobowej relacji „dialogos”, którego „dia” wskazuje na istotowe zapośredniczenie, nieodzowne po temu, by przestrzeń związana z dziełem stała się w istocie przestrzenią przynależną dziełu. Przykładem filozofa podążającego drogą myślenia dialogicznego byłby Martin Buber, zaś monologicznego Martin Heidegger.

Martin Heidegger, proponując myślenie bytu, czerpiące swą wiarygodność, jak pamiętamy, z ujawnienia bycia bytu będącego podstawową bytu realnością - zakłada niezbywalne odniesienie do skończoności (sygnałizowanej w tytule *Sein und Zeit*), ale także do przestrzenności. Bycie bytu, odsłaniane w poszczególnych jego egzystencjach, i stosownie do nich, w poszczególnych jego charakterach, wyraża się ewentystycznie, i to zarówno w perspektywie epistemologicznej, jak i ontologicznej, bowiem Heideggerowska ontologia fundamentalna sytuuje je obie, niejako „na jednej płaszczyźnie” filozoficznego dyskursu. Samoodślanianie się i samoeksplicacja bycia bytu - którego to procesu „świadkiem” jest jestestwo (*Dasein*) (jak było przed „zwrotem”), lub które dokonuje się niejako „samo w sobie”, w przeszłościach (po zwrocie, gdy Heidegger dąży do pozbycia się wszelkich „reszt metafizycznych”, takich, jak np. „fenomen” jestestwa) możliwe są zatem za sprawą skończoności, wyrażającej się nie tylko czasowo, ale i przestrzennie. Dokładne prześledzenie udziału przestrzenności w byciu, dające się, być może, wyrazić hasłem „bycie a przestrzeń”, parafrazującym tytuł wczesnego dzieła Heideggera, wymagałaby obszernej analizy, jest przeto niewykonalne w krótkim tekście. Warte jednak uwagi wydają się sugestie Heideggera dotyczące przestrzeni dzieła sztuki.

W sposób szczególnie wyrazisty „przestrzenność” dzieła artysty ujawnia się w rzeźbie, będącej miejscem w przestrzeni ożywionym swoistą grą, która, jak zauważa Heidegger, dokonuje się między przestrzenią a sztuką¹. Owa gra, będąca jakimś aspektem bycia bytu, jakkolwiek, by abstrahować od planu „ontologii fundamentalnej”, odsłania relacje - między artystą a dziełem, a również między odbiorcą dzieła i krytykiem - to jednak odwołuje się raczej do immanencji niż do transcendencji generującej ją obiektów. Jest ona grą, jak określa ją Heidegger, Jednego w drugim” (*Ineinderspiel*)², a zatem prywatny moment ograniczający dzieło, i tym samym nadający mu realność, przynależy raczej samej jego ontologicznej strukturze niż dialogiczności, która wyrażałaby rzeczywistą i (jak u Bubera) autonomiczną relacją zachodzącą między „świadkami” dzieła: twórcą, odbiorcą czy krytykiem.

Według Heideggera, kształtowanie rzeźby będącej przykładem przestrzennego dzieła sztuki polega na ograniczaniu jego przestrzeni, wprowadzaniu granicy między nim a zewnętrzną przestrzennością. Jakkolwiek Heidegger dostrzega wzajemną relację między dziełem a artystą, uznając zarazem, iż realnością nadrzędną i jednoczącą te elementy jest sztuka³, to jednak nie sposób przeoczyć okoliczność, iż punkt ciężkości zainteresowań Heideggera sytuuje się nie w świecie osób: artystów, odbiorców sztuki i dziejącego się między nimi „dialogu”, lecz w świecie o granicach wytyczonych pytaniem ontologicznym, fundamentalnym. O procesie operowania granicą, nadającą dziełu realność, kres i formę, będzie zatem Heidegger mówił w mniejszym stopniu uwzględniając perspektywę twórcy i odbiorcy dzieła, w większym natomiast stopniu skoncentruje się na samym procesie włączania pewnych obszarów w przestrzeń dzieła (*Eingrenzen*) oraz pozostawiania innych poza jego strukturą (*Eingrenzen*)⁴. A zatem, jak przystało na dyskurs ontologiczny, należałoby pozwolić przemówić samemu dziełu: „Samą rzecz trzeba pozostawić w jej spoczywaniu-w-sobie”, co miałoby oznaczać „przyjęcie jej w jej własnej pozostawalności (*Standhaftigkeit*)”⁵. Heidegger już na wstępie swych rozważań dostrzega zagadkowość przenikającą proces tworzenia przestrzennego dzieła sprawiającą, że rysuje się on w formie pytań, nie przybliżających poznawczych rozstrzygnięć. Również my postawmy pytanie: czyż nie jest tak, że powód nieprzewidywalnej w opinii Heideggera problematyczności pytania o dzieło tkwi w odcięciu się Heideggerowskiego dyskursu o przestrzeni dzieła od „przestrzeni” międzyosobowego dia-

¹ M. Heidegger *Sztuka i przestrzeń*, przeł. C. Woźniak, „Principia”, T. III, 1991, s. 123.

² Tamże.

³ „Artysta jest źródłem dzieła. Dzieło jest źródłem artysty. Żadnego z nich nie ma bez drugiego” (M. Heidegger. *Źródło dzieła sztuki*, przeł. J. Mizera, w: M. Heidegger: *Drogi lasu*. Warszawa 1997, s. 7).

⁴ M. Heidegger. *Sztuka i przestrzeń*, op. cit., s. 123.

⁵ M. Heidegger *Źródło dzieła sztuki*, op. cit., s. 14.

logu, którego spełnianie się nie tylko towarzyszy procesowi powstawania dzieła, ale wręcz ów proces inicjuje i czyni możliwym?

Heidegger, pisząc o powstawaniu przestrzennego dzieła, rozróżnia między „sporem z przestrzenią” dokonującym się w obszarze sztuki a tymi sposobami opracowywania przestrzenności, które podejmowane są przez naukę i technikę. Są to dwa odmienne rodzaje eksploracji przestrzeni i zapanowania nad nią, zresztą cele, jakie im przyświecają, są ewidentnie rozbieżne. Zasadą rozróżnienia między zobiektywizowaną przestrzenią naukowo-techniczną a subiektywnie zorientowaną przestrzenią artystyczną jest w „monologicznej” wizji Heideggera sposób ich eksploracji i zagospodarowywania, a nie -jak dzieje się to choćby w dialogicznej koncepcji M. Bubera - alternatywa wyznaczona dwoma dostępnymi człowiekowi sposobami otwierania się na przestrzeń, której sens określony jest przez granice: przedmiotowego „To”, albo osobowego „Ty”⁶.

Pytając o przestrzeń obiektywną i „źródłową”, Heidegger zdaje sobie sprawę z tego, że nie jest ona abstrakcyjnym czy transcendentnym warunkiem możliwości wszystkich subiektywnych, partykularnych i regionalnych przestrzeni, takich jak „przestrzeń artystyczna” czy „przestrzeń codziennej aktywności i przemieszczania się”, gdyż jej sens jest zapośredniczony sensami tych ostatnich⁷. Pojawia się jednak kwestia, w jaki sposób istnieje ogólna i niejako pozahistoryczna przestrzeń świata, skoro jest ona zapośredniczona przestrzeniami uwarunkowanymi historycznie, w tym przestrzenią dzieła artystycznego? Czy monologiczna perspektywa Heideggerowskiego dyskursu, w którym bycie człowieka jako osoby, a co za tym idzie, bycie dzieła sztuki i wszelkich artefaktów nie bardzo różni się od innych pozaosobowych *modi* bycia-w-świecie, dysponuje instrumentami pozwalającymi na dokonanie niezbędnej w tym względzie dystynkcji?

A jednak Heidegger nie chce zawiesić pytania o przestrzeń jako taką. Nie przywołuje jej wprawdzie jako Kantowskiej formy zmysłowości, ale sięga do poetycko brzmiących opisów Goethego, w których przestrzeń, należąc do prafenomenów wpisanych we wszelkie ludzkie spostrzeganie rzeczy wewnątrzświatowych, budzi w człowieku trwogę. Trudno zlekceważyć to pozornie błahe literackie odniesienie, wszak w *Sein und Zeit* tym, co w sposób ostateczny przesądzało o trwodze budzącej wszelkie odmiany „troszczenia się” jestestwa (*Besorgen, Fürsorge*) była czasowość.

Pytanie o przestrzeń jako taką nie zostaje zatem u Heideggera unieważnione. Problemатyczna jest nie tyle jej realność, ile możliwość jej wyrażenia

⁶ Por. M. Buber: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, wybór i przekład J. Doktor. Warszawa 1992.

⁷ M. Heidegger *Sztuka i przestrzeń*, op. cit., s. 124.

językiem filozoficznym, bądź nawet jakimś innym, naturalnym, intersubiektywnie czytelnym⁸.

Heidegger przywołuje swe własne słowa, w których utożsamia zadanie sztuki z ujmowaniem prawdy w dziele [niesieniem prawdy dziełem] (*Ins-Werk-Bringen der Wahrheit*), przy czym prawda rozumiana jest tu jako nieskrytość bycia. A skoro owocem artystycznego kreowania dzieła jest jakaś prawda o przestrzeni (może lepiej: „prawda przestrzeni”), to zapytajmy, razem z Heideggerem, czy jest ona samoistną i źródłową, czy przeciwnie, wtórną względem jakiej innej, pozaartystycznej prawdy przestrzeni przestrzeni „jako takiej”? Arbitrem w tym sporze ma być mowa, ale - to ważne - nie jakiegoś Ja zwracającego się do jakiegoś Ty, lecz mowa jako taka, funkcjonująca, dziejąca się w sposób zobiektywizowany i anonimowo. Heidegger zauważa, iż samo słowo przestrzeń wskazuje na czynność związaną z przestrzenią, z jej stawaniem się; ma ono zatem u swych źródeł sens czasownikowy i w ten sposób „przestrzeń” jawi się jako rezultat jakiegoś uprzestrzenniania, czy nawet „przestrzennienia (się)”⁹. Właśnie w wyniku tego procesu uwolniona zostaje przestrzeń, przy czym ujawnia się ona jako „od razu” zorganizowana, zorientowana, czytelna, chciało by się rzec - zagospodarowana miejscami, gdyż to „przestrzenie otrzymują swoją istotę od miejsc, a nie od «przestrzeni»”¹⁰. Dla Heideggera istotą uprzestrzenniania jest uwalnianie miejsc, a te z kolei swój sens uzyskują za sprawą ich zamieszkiwania. Przestrzeń nie jest niczym stabilnym czy nieruchomym, przeciwnie, będąc generowana działaniem się, procesami, wydarzeniami, zawiera je w sobie, co przesądza o jej dynamiczności - to tak, jakby była tkana z konstytuujących je miejsc, które też nie są statyczne, lecz wyrażają wielorakość znaczących je aktów umiejscawiania. Heidegger zwraca uwagę na zwykle przeoczaną właściwość procesu uprzestrzenniania, wynikającą z wpisanej w ów proces dialektyki: przenikająca go procesualność, „dzianie się” jest tym, co „przemawia i jednocześnie skrywa się”¹¹. Wedle obiegowych wyobrażeń droga do problematyzowania przestrzenności - również sensu wewnętrznej gry, której przestrzeń zawdzięcza swą realność i sens, jako ta, którą jest - odsyła do myślenia w kategoriach fizykalnych czy technicznych, jednak powyższa konceptualizująca i obiektywizująca tendencja przysłania, zdaniem Heideggera, istotę przestrzenności. Czyżby zatem fizykalno-techniczne rozumienie przestrzeni miało leżeć u podstaw wszelkich innych jej eksplikacji? Heideg-

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 125.

¹⁰ M. Heidegger: *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. K. Michalski, w: *Budować, mieszkać, myśleć*. Warszawa 1977, zwłaszcza s. 326; cyt. za: E. Wolicka: *Zamiast wprowadzenia*, w: *Miejsce rzeczywiste. Miejsce wyobrażone*, red. M. Kitowska-Łysiak, E. Wolicka. Lublin 1999, s. 5.

¹¹ M. Heidegger *Sztuka i przestrzeń*, op. cit., s. 126.

ger, poszukujący ontologicznej, a nie „naukowej” głębi przestrzenności, podważa to przypuszczenie.

Przestrzeń nie jest niczym wcześniejszym od uprzestrzenniania, lecz staje się właśnie poprzez udzielanie miejsc, poprzez szeroko rozumiane zamieszkiwanie jej. Również miejsce nie jest czymś gotowym, lecz odsłania się jako owoc umieszczania, będącego zarazem przyznawaniem (*Einräumen*).

Czym zatem jest przestrzeń rozpoznawana w dziele sztuki? Czy rzeźba odsyła do przestrzeni, jako „wziętej w posiadanie” przez artystę? Czy jest ona ucieleśniony zapisem sporu z przestrzenią, prowadzonego przez artystę? A może ucieleśnia miejsce, które człowiek nadaje przestrzeni i tym samym czyni ją zdolną do zamieszkiwania?¹² Czy Heideggerowska ontologia przestrzeni zdolna jest uchwycić i wyłożyć „prawdę Bycia”, tym bardziej, jeśli zważymy, że - jak głosi Heidegger, podpierając się autorytetem Goethego - ujawnienie się owej prawdy, jej „nie-skrytość”, nie stanowi warunku jej realności¹³.

Martin Buber, uznawszy wytwór artysty za szczególny znak ludzkiej wyjątkowości, swoje pytanie o przestrzeń dzieła sztuki czyni aspektem problemu relacji między człowiekiem-twórcą a dziełem-wytworem. Między oboma uczestnikami relacji, podmiotowym i przedmiotowym, zachodzi równowaga, jako że „człowiekowi wychodzi naprzeciw jakaś postać, która chce za jego sprawą stać się dziełem”¹⁴. Kreacja dzieła zakłada wzajemność, spotkanie się dwóch uczestników, kreującego i kreowanego, przy czym ujawnia się istota właściwa każdemu z nich¹⁵. Tworzenie nie polega na kształtowaniu czegoś pierwotnie bezkształtnego, nieokreślonego, pozbawionego istnienia, przeciwnie, zakłada wzajemność. Przyszłe dzieło, jeszcze przed uformowaniem go przez artystę „zagaduje” go, pobudza do twórczego czynu, domaga się urzeczywistnienia, wprowadzenia w zewnętrzną przestrzeń dzieł sztuki oraz nadania mu struktury, jako przestrzeni wewnętrznej. „Sztuka - powiada Buber- nie jest impresją obiektywności przyrodniczej ani ekspresją obiektywności duchowej, jest ona dziełem i świadectwem relacji między *substantia humana* i *substantia rerum*. Jest upostaciowanym Między”¹⁶. I konsekwentnie, działalność artystyczna polega na „wydzieraniu” sztuki naturze, która ją już - jako potencjalny kształt - zawiera¹⁷. Artysta dzięki swej sile

¹² M. Heidegger: *Sztuka i przestrzeń*, op. cit., s. 127.

¹³ „Już ostrożny wgląd w to, co właściwe tej sztuce [rzeźbie - W. G.] pozwala przypuszczać, że prawda jako nieskrytość, nie jest koniecznie zdana na ucieleśnienie” (M. Heidegger *Sztuka i przestrzeń*, op. cit., s. 128).

¹⁴ M. Buber: *Ich und Du*, w tegoż: *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg, 1973, s. 13.

¹⁵ M. Buber *Der Mensch und sein Gehild*, w tegoż: *Werke*, Bd I: *Schriften zur Philosophie*. München-Heidelberg 1962.

¹⁶ M. Buber *Ja i Ty...*, op. cit., s. 132-133.

wyzwała potencję skrytą w przestrzeni przyszłego dzieła¹⁸. Relacja między człowiekiem a dziełem sztuka stanowi dla Bubera kwintesencję i zwieńczenie jego relacji do rzeczy⁹. Nie jest to oczywiście relacja uprzedmiotawiająca, typu Ja-To, lecz relacja Ja-Ty, uobecniająca przestrzeń pomiędzy. O jej charakterze decyduje wedle Bubera - przypomnijmy - nie „substancja” jej uczestników, lecz postawa tego, kto ją podejmuje. U Bubera świat Ty, otwierany za sprawą takiej relacji jest przecież - jak przypomina badaczka jego myśli - „nierozciągliwy”, „niewiarygodny” [*unzuverlässig*], „niezmierzalny” [*unübersehbar*], bowiem „Ty nie zna systemu współrzędnych [*Koordinatensystem*]”²⁰.

W ten sposób akt tworzenia okazuje się aktem dialogicznym, gdyż jego warunkiem jest wzajemność. Przestrzeń rozpoznawana w tak dialogicznie urzeczywistnionym dziele jest inna niż rozpoznawana przez Heideggera. U Bubera bowiem przestrzeń - zarówno rozpinająca się między twórcą a dziełem, jak i wewnętrzna, strukturalna przestrzeń dzieła - nie należy, podobnie jak u Heideggera, do zobiektywizowanego świata nauki i techniki, ale ponadto wymaga spełnienia się dialogicznej relacji. Zagadnienie, jakiego doznaje artysta i odpowiedź, jakiej udziela, przesądzają o dialogicznej perspektywie, w jakiej pojawia się dzieło. Istotą tej perspektywy jest nie to, że nie przynależy ani sferze podmiotowości, ani temu co przedmiotowe, jako że również u Heideggera owa idealistyczna dystynkcja zostaje przewyżczona. Heidegger, analizując sens dzieła i jego przestrzeni, chce przecież sięgnąć głębiej niż warstwa utworzona przez rzeczy-do-czegoś²¹, do których przystęp jest funkcją nie tyle teoretycznego ich rozumienia/wyjaśniania, ile

¹⁷ Buber odwołuje się do przypomnianej przez K. Fiedlera wizji Dürrere, dla którego „[...] sztuka prawdziwie tkwi w naturze, wyrwać [*herausreißen*] potrafi ją ten, kto ją posiada” (M. Buber: *Der Mensch und sein Gebild*, op. cit.).

¹⁸ Buber zauważa, iż u Heideggera interpretacja Dürrerowskiej myśli eksponuje sensy skrywające się za literalnością użytych tu słów („wydobycie rysu i wrysowanie go rylcem w rysownicę”), przy czym uznaje, że ta interpretacja, uwzględniająca nie tylko „zarys” i „obrys”, ale też „spór” i „rozdarcie”, nadaje inny sens słowom Dürrere. Nadmienimy, że przekład omawianego cytatu gubi jednolitość niemieckiego źródłosłowa obszarów leksykalnych, gdyż wyrazy: „rwanie”, „wrywanie”, „wydzieranie” [*Reissen*], rozdarcie, pęknięcie, szczelina [*Riss*], ołówek kreślarski [*Reissfeder*], deska kreślarska [*Reissbrett*], szkic, plan [*Aufriss*], zarys, rysunek [*Grundriss*] mają wspólny rdzeń umożliwiający prowadzenie gry językowej.

¹⁹ Odpowiednio: relacje do ludzi i do tajemnicy znajdują swe zwieńczenie w miłości i w objawieniu religijnym (M. Buben *Problem człowieka*, przeł. J. Doktor. Warszawa 1993, s. 67). Celowo staram się używać słowa „relacja” [*Beziehung*], a nie „stosunek” [*Verhältnis*], gdyż Buber, o ile jest konsekwentny, pierwsze z nich zastrzega dla postawy Ja-Ty, drugie dla postawy Ja-To.

²⁰ G. Sutter: *Wirklichkeit als Verhältnis. Der dialogische Aufstieg bei Martin Buber*. München 1971, s. 123.

²¹ Buber nie ma racji, gdy stwierdza (mając zapewne na względzie wczesny projekt Heideggera), że u Heideggera stosunek człowieka do rzeczy ma wyłącznie wymiar techniczny i użytkowy (M. Buber: *Problem człowieka*, op. cit., s. 64). Już choćby przytoczone wyżej opinie Heideggera na temat istoty przestrzeni dzieła sztuki wydają się temu przeczyć.

użytecznego „rozumienia się” na nich. Jednak istotą tych przestrzeni pozostaje ich indyferentność względem relacji, nie domagają się one niczego i jeśli nawet nie są sprowadzalne do poziomu utensyliów, to zasada, która pozwala im pojawić się w nie-skrytości pozostaje niewyjaśnialna. Ponadto dodatkowym czynnikiem odróżnienia owych dwóch różnych koncepcji przestrzeni będzie zapewne pytanie: czy Heideggerowskie przestrzenie i miejsca rzeczywiście zdolne są wyznaczyć świat człowiekowi, który światu pozwala przemówić jedynie ze względu na własne rozumienie się na nich potrafi pozwolić im przemówić?

Zewnętrzna przestrzeń oddzielająca człowieka - również twórcę - od dzieła, dowodzi jego oddalenia od człowieka. Dzieła sztuki, podobnie jak rzeczy wytworzone przez człowieka, są od człowieka zdystansowane - tu Buber odwołuje się do kategorii pradyktansu, umożliwiającej zrozumienie tego, iż człowiek, w odróżnieniu od zwierząt, ma do czynienia z obiektami, które otrzymują swoje miejsce w świecie, a nie jedynie z takimi obiektami, które zawsze są „pod ręką” i funkcjonują w środowisku („rewirze”), a nie w świecie. Bycie w świecie (w sensie proponowanym przez Bubera, innym niż u Heideggera) zakłada bycie oddalonym; natomiast bycie w środowisku nie uwzględnia tego dystansu. Również oddalenie dzieła, będącego nie tylko owocem ludzkiego zaangażowania, świadomego wejścia w relację, ale także ludzkiego bycia-wobec, sytuuje je w świecie, a nie w środowisku²². Jest oczywiste, że miara takiego oddalenia pochodzi spoza wyobrażeń fizycznych²³, jako że za jego sprawą człowiek sytuuje się wobec czegoś będącego Naprzeciw²⁴.

Przestrzeń dzieła sztuki, tak jak postrzegają Buber, nie jest sprowadzalna ani do orzeczeń subiektywnego Ja (np. z jednej strony badacza, a z drugiej artysty, który swój udział w procesie tworzenia traktuje w kategoriach *creatio ex nihilo*)²⁵. Nie wprowadza się tu dystynkcji odróżniającej przestrzeń ze-

²² Według Bubera, uwzględnienie pradyktansu przybliży odpowiedź na pytanie „jak możliwy jest człowiek?”, natomiast relacje pokazują „jak rzeczywistnia się ludzki byt?” (M. Buber *Ja i Ty*, op. cit., s. 131).

²³ Warto nadmienić, że specyfikę „dialogicznej” przestrzeni dostrzegło poza Buberem wielu współczesnych autorów związanych z filozofią dialogiczną. I tak: przestrzeń postrzegania zostaje przeciwstawiona przestrzeni miłości (P. Lain Entralgo), dostrzega się swoistość przestrzeni spotkania (F. J. J. Buytendijk, J. Tischner), jak też przestrzeni przynależnej „miłującej wzajemności” (L. Binswanger), odróżnia się obszar i granice „przestrzeni Ty” i „przestrzeni To” (K. Heim), duchowej „przestrzeni Ty” przeciwstawia się przestrzeń fizyczną i psychiczną (L. Prohaska), wreszcie uporządkowaną przestrzeń geometrii dystansuje się od pierwotniejszej od niej przestrzeni społecznej (H. Kuhn). Dostrzega to J. Böckenhoff: *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte ihre Aspekte*. Freiburg-München 1970, s. 285.

²⁴ M. Buber: *Ja i Ty*, op. cit., s. 127-130.

²⁵ Buber, zakładając „inność” ku której kieruje się artysta, ma na względzie nie tyle noumenalne nie-ja, ile wynurzające się z relacji Ty, którego inność wynika z faktyczności jego bycia, manifestującej się w sposób nie abstrakcyjny, lecz zmysłowy, w przestrzeni wzajemności.

wnętrzną od wewnętrznej, gdyż obie one w tym samym stopniu są przestrzenią dzieła, będącego nie tyle konsekwencją monologicznego, „intencjonalnego” skierowania się artysty na tworzywo, które poddałby on twórczej obróbce, ile raczej są rezultatem wzajemnej dialogicznej relacji. Ta relacja kulminuje w twórczym wzajemnym spotkaniu się z sobą obu jej uczestników: pewnego kształtu zawartego w jeszcze amorficznym przedmiotowym x tworzywa oraz człowieka (artysty, odbiorcy dzieła, krytyka sztuki itp.), który swoją istotę czyni zdolną do tego, by odpowiedzieć na istotę Ty, odnajdywaną w wychodzącym ku niemu dziele. Nie jest ono jeszcze dziełem gotowym, gdyż - podobnie jak jego przestrzeń - staje się pomiędzy i trwa tak długo, jak długo swą ważność utrzymuje dialogiczna relacja wiążąca partnerów owego pomiędzy: Ja artysty oraz Ty, jego” dzieła.

Która z powyższych koncepcji przestrzeni dzieła sztuki jest rzeczywistą jego przestrzenią? Ta, leżąca u podstaw wszelkiej nieskitytości, która jest funkcją „przestrzennienia się” nie tylko dzieła sztuki, ale także wszystkich miejsc, sensów i bytów, czy też ta, którą poprzedza wzajemność warunkująca spotkanie się pewnego Ja i Ty, mierzona rozległością pomiędzy, które ich łączy i zarazem rozdziela?

KATARZYNA FILUTOWSKA

U niwersytet W arszawski

FILOZOFIA EPOK ŚWIATA F. W. J. SCHELLINGA PORAŻKA MITOPOEZJI, ZWYCIĘSTWO FILOZOFII

W niniejszym tekście chciałabym krótko przedstawić najważniejsze założenia tzw. systemu czasów F. W. J. Schellinga. Będę się odwoływać głównie do dzieła, w którym filozof po raz pierwszy przedstawił zręby swojej koncepcji, a więc do pierwszej wersji *Weltalter* z 1811 roku, przy czym chciałabym rozważać to dzieło w jego najszerszym odniesieniu, to znaczy także, a może nawet przede wszystkim jako pewien projekt filozoficzny, który również w odczuciu samego autora poniósł porażkę, okazał się projektem utopijnym i aporetycznym niejako w samych swoich założeniach. W związku z tym należy wziąć pod uwagę dwie sprawy, jakie chciałabym rozważać jako - kolejno - swoisty moment negatywny i moment pozytywny projektu Schellinga, to znaczy formalny i treściowy aspekt tego tekstu. Inaczej mówiąc, chciałabym bronić tezy, iż stosowany w literaturze przedmiotu zarzut porażki jest uzasadniony tylko wobec formy tego dzieła, to znaczy wobec pomysłu stworzenia tzw. filozofii opowiadającej albo filozoficznej epopei, w której, częściowo w porządku pojęciowym, częściowo w porządku obrazowym, miałyby być przedstawione dzieje świata, proces stwórczy. Natomiast jeśli chodzi o sam system czasów, a więc o treściowy albo myślowy aspekt tego projektu, to jest on, moim zdaniem, niewątpliwym osiągnięciem filozofa, a więc częściowym przynajmniej zwycięstwem Schellinga, czego dowodem jest choćby cała tzw. filozofia pozytywna, w której założenia przyjęte w *Weltalter* zostają rozwinięte i stają się częścią oryginalnej koncepcji filozoficznej, konkurencyjnej wobec racjonalizmu typu heglowskiego.

Pragnę jeszcze dodać uwagę natury metodologicznej. W swoich analizach filozofii *Weltalter* odwołuję się także do nieznanych w Polsce badań Xaviera Tillietc'a, zawartych w słynnym dziele *Philosophie en devenir*. To jednakże plasuje niniejszy tekst w nurcie tzw. romantycznej albo historycznej interpretacji Schellinga, do jakiej należy sam Tilliette, czy np. M. Schröter i H. Fuhrmans, jaką cechuje silna tendencja do rozumowania w kategoriach biograficznych. Nie jest to jednak jedyna poprawna, a obecnie szczególnie modna interpretacja. Trzeba zaznaczyć, że istnieje także analityczna szkoła badań schellingoznawczych, której przedstawicielami są np. B. Loer oraz H. Holz. Skupia się ona głównie wokół badań nad koncepcją absolutu w filozofii Schellinga, wokół zagadnień metafizyki i ontologii i jej dziełem jest

tw. strukturalna koncepcja absolutu¹. Wydaje się, iż wyczerpująca interpretacja powinna uzgodnić obydwie stanowiska, co częściowo zostanie dokonane w niniejszym tekście. Zaznaczam jednak, iż nie interesuje mnie szczegółowa analiza problematyki absolutu, która ze względu na swą rozległość domagałaby się odrębnych badań.

1. „Epoki świata” jako filozoficzna epopeja oraz jako żywy system. Najpierw należy odtworzyć to, co można by określić jako swoisty „moment negatywny” pomysłu Schellinga, a więc to, wobec czego można najbardziej zasadnie stosować słowo porażka. Można wstępnie i nieprecyzyjnie powiedzieć, iż dotyczy ono formalnego, a więc zewnętrznego aspektu tego projektu. Genetycznie można powiązać ten zamysł z projektem stworzenia tzw. nowej mitologii, a więc z dwoma wcześniejszymi tekstami, a mianowicie z tzw. *Najstarszym programem systemu idealizmu niemieckiego*, oraz z zakończeniem *Systemu idealizmu transcendentального* (1800). Czytamy tam na przykład, iż „(...) Najpierw będę tu mówił o idei, która, o ile wiem, jeszcze nikomu nie przyszła do głowy - musimy mieć nową mitologię, lecz mitologia ta winna służyć idei, musi być ona mitologią rozumu. Zanim nie uczynimy idei estetyczną, tj. mitologiczną, naród nie zainteresuje się nią; i odwrotnie, zanim mitologia nie stanie się rozumną, filozof musi się jej wstydzić. (...) mitologia musi stać się filozoficzną, a lud rozumnym (...)”². Idea ta przyświecała Schellingowi także później i nią właśnie powodowany, podjął trud napisania *Epok świata*. Miała to być swego rodzaju *biblia pauperum*, a więc, jak pisze Xavier Tilliette, dzieło adresowane do „[czytelników] swego czasu” oraz do „szerokiej publiczności”. „(...) Schelling ma dość precyzyjny pomysł [stworzenia] nowego gatunku filozoficznego, [jaki nie miał] precedensu [w całej filozofii] i który [to gatunek dopiero] usiłuje wymyślić: dla dociekań z pogranicza rzeczywistości, tekst z pogranicza poezji albo epopei oraz filozofii, który miałby powagę nauki i coś w rodzaju inkantacji poematu. (...)”³. W *Systemie idealizmu transcendentального* z 1800 roku, w ostatnim rozdziale tego dzieła, gdzie jest mowa o sztuce jako organonie całej filozofii, Schelling, niejako w zgodzie z podstawowymi założeniami cytowanego już *Najstarszego systemu...* postuluje stworzenie „nowej mitologii”, która byłaby dziełem „nowego rodzaju ludzkiego, stanowiącego jak gdyby jednego poetę”⁴. Dzie-

¹ W kwestii rozróżnienia tendencji historycznej i analitycznej w badaniach schellingoznawczych zob. np. H. Holz: *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling*. H. Bouvieru. Co. Verlag, Bonn 1970, s. 20.-21. i nn., 38.-40. i in.

² [Najstarszy program systemu idealizmu niemieckiego], tłumaczył R. Panasiuk, w: R. Panasiuk: *Schelling*. Warszawa 1987, s. 151.-152.

³ X. Tilliette: *Schelling. Une Philosophie en devenir*, t. I, *Le Systeme vivant (1794-1821)*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1970, s. 590 [wszystkie cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu - K. F.].

⁴ F. W. J. Schelling: *System idealizmu transcendentального. O historii nowszej filozofii (Z wykładów monachijskich)*, przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 1979, s. 369.

się lat później podobna myśl pojawia się w odniesieniu do projektu filozoficznego poematu, jakim miały być *Epoki świata*. Filozof ma obowiązek i zarazem prawo uprzystępnąć swą wiedzę wszystkim, a być może także mówić w imieniu całej ludzkości, a więc prostym i zrozumiałym dla wszystkich językiem. W tym celu używa się jako środka wyrazu opowieści albo narracji, w której suche pojęcia rozumu zostają przełożone na żywe obrazy. Filozof, a więc autor-narrator poematu jawi się tutaj jako prawdziwy geniusz, Duch-poeta, co oznacza, iż nie mówi on w swoim imieniu, lecz przedstawia niejako punkt widzenia samego Boga, stwórcy świata, posiada źródłową wiedzę dotyczącą początku stworzenia, jaką mógłby mieć tylko Bóg (tzw. *Mittwissenschaft der Schöpfung*).

Projekt Schellinga już na etapie przemyśleń i przygotowań cechowała pewna niekoherencja wątków i niespójność w obrębie samych założeń, która mogła być także przyczyną tego, co określa się mianem porażki. Nie zostały bowiem jasno sformułowane relacje między mitem i prawdą, a także rodzaj wypowiedzi, jaką filozof zamierzał stworzyć. Inaczej mówiąc, sam autor nie był do końca pewien, czy opowiada się po stronie mitycznej opowieści, czy też poetyckiej filozofii. Tak więc Schellinga fascynuje wyobrażenie filozofa jako widzącego, to znaczy poniekąd wtajemniczonego, jako kogoś, kto posiada i potrafi przekazać w wierszach heroicznego, religijnego poematu wiedzę „o tym, co było, co jest i co będzie”, a więc niejako żyje i partycypuje w stwórczej wizji, w procesie stworzenia świata, czyli współuczestniczy w dziele Boga. To sprawia, iż dzieło Schellinga można by rozważać w kategoriach swego rodzaju eposu historycznego, w którym językiem epopei zostają opowiedziane dzieje Boga i wszechświata. Z drugiej strony, zamierza on stworzyć filozoficzny poemat „o naturze wszechrzeczy”, dla którego wzorcem jest idea wszechświata i w którym dość jednoznacznie przeważa element wiedzy, a konkretnie wiedzy absolutnej zawartej w tej idei.

Źródłem inspiracji Schellinga mógł być bowiem także gatunek literacki, który w wykładach z *Filozofii sztuki* filozof określił jako poemat dydaktyczny i którego przykładem jest dla niego dzieło Lukrecjusza. Mamy tu do czynienia z poematem filozoficznym, jako że przedmiotem, który opiewa autor, jest uniwersum, „wszechświat, znajdujący odbicie w wiedzy”⁵, a więc właśnie „natura wszechrzeczy”. Tak więc projekt *Weltalter* zakłada niejako od samego początku pewnego rodzaju współlistnienie albo uzupełnianie się filozofii i narracji, wiedzy i pierwiastka poetyckiego. Schelling nie jest bowiem poetą, lecz filozofem, który podejmuje prekursorską próbę - jeśli wolno tak powiedzieć - opowiedzenia prawdy, połączenia porządku pojęciowego i obrazowego. W ten sposób nawiązuje się do początków wszelkiej wiedzy, jakie

⁵ F. W. J. Schelling: *Filozofia sztuki. O stosunku sztuk plastycznych do przyrody. Bruno, czyli o boskiej i naturalnej zasadzie rzeczy rozmowa*, przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 1983, s. 372.

tkwią na obszarze mitu, w tzw. „powszechnym oceanie poezji“, w którym wszystkie dyskursy stanowią jedność i są tożsame z mitologiczną opowieścią o początkach, z kosmogonią oraz z teogonią. Jest to prawda źródeł, a zarazem poza- i ponadczasowa prawda mitu, w którym, we właściwym tego słowa sensie, byt jest tożsamy z wiedzą, „przeczuwany” i postulowany także u końca czasów „złoty wiek, kiedy to prawda staje się znów fabułą, a fabuła prawdą”⁷.

Filozofia epok świata jest w zamyśle swego twórcy nie tylko filozoficzną epopieją, ale także systemem wiedzy. Dzieje się tak, być może, dlatego, iż uprawianie filozofii jako czegoś w rodzaju systemu wiedzy było w owym czasie dość powszechne, zaś sam Schelling jako uczeń Fichtego jest pod tym względem nieodrodnym dzieckiem swej epoki. Jednakże fakt, iż w projekcie stworzenia filozoficznej eposy te dwa postulaty się na siebie nakładają, iż *Epoki świata* mają być jednocześnie prawdziwym systemem wiedzy oraz filozoficznym poematem o naturze wszechświata, albo kosmiczną narracją jakiej treści są dzieje wszechświata, jest rzeczywiście czymś bez precedensu w całej filozofii. Jest to tak zwany „żywy system”, w jakim prawda albo wiedza ma być tożsama z bytem, jest ona bowiem stworzeniem albo objawieniem rzeczywistości, począwszy od samych źródeł, od *principium* tego systemu, jakim jest żywy Bóg.

Pierwsza wersja *Epok świata* została napisana w 1811 r. Jednakże Schelling już wcześniej myślał o stworzeniu dzieła, w którym chciał zawrzeć wszystkie swe najgłębsze przemyślenia dotyczące rzeczywistości. W 1810 r. powstają *Wykłady stuttgarckie*, gdzie zarysowany zostaje plan przyszłego, „żywego” systemu. Mamy zatem, kolejno, ogólną filozofię przyrody oraz tzw. szczególną filozofię przyrody, traktującą o trzech potencjach materii, procesie dynamicznym i organizmie. Współtworzą one razem realną część systemu. Mamy wreszcie także filozofię idealną, która dzieli się na rozważania dotyczące wolności, filozofię Historii, Państwa i chrześcijaństwa, psychologię, problemy śmierci i nieśmiertelności, a wreszcie konstrukcję świata duchowego, angelologię, demonologię, filozofię celów ostatecznych. Ten schemat nawiązuje w pewnym stopniu do systemu identyczności, ale, jak pisze Xavier Tilliette, czuje się tutaj powiew czegoś nowego, „głęboko religijnego”, co zostało podniesione w *Piśmie o wolności*. „(...) W efekcie zalecone rozważanie wszystkich rzeczy w Jednym i Jednego we wszystkich rzeczach jest (...) zamaskowane przez agoniczną, dramatyczną koncepcję Boga, wszechświata i ludzkiego życia. (...)”⁷.

⁶ F. W. J. Schelling: *Epoki świata. Pierwsza księga. Przeszłość. Druk I, 1811*, przeł. K. Krzemieniowa, w: „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, t. XII, *Studia z filozofii Schellinga*, red. K. Krzemieniowa, Białystok 2000, s. 222.

⁷ X. Tilliette: *Schelling, line philosophic en devenir*, t. I, *Le Systeme vivant...*, op.ciL, s. 546.

Principium albo „elementem” systemu jest to, co nieuwarunkowane (*das Unbedingte*), czyli po prostu absolut albo Bóg, co już samo w sobie oznacza tak naprawdę przejście na pozycje filozofii religii, na pozycje dość jednoznacznie metafizyczne, co jeszcze na etapie filozofii transcendentalnej (1794-1800) nie było tak oczywiste. Owo *principium* jest rozumiane także jako absolutna identyczność albo organiczna jedność wszystkich rzeczy oraz tożsamość tego, co idealne i tego, co realne. System Schellinga jest pomyślany jako swoista *mathesis universalis*, jako całościowy i organiczny system świata, w którym każde pojęcie, każda rzecz znajduje się na właściwym miejscu i tworzy integralną całość z pozostałymi elementami. System ten jest organiczny, co oznacza, iż nie jest on konstruowany, lecz rozwijany, począwszy od pierwszej zasady, którą jest wewnętrzne życie absolutu.

W ten sposób powstaje prawdziwy obraz albo odbicie kosmosu, uniwersum, w którym - zgodnie z intencjami twórcy - prawda, czyli wiedza ma stanowić jedność z bytem. Schelling przekształca zatem swoją własną konstrukcję z okresu filozofii identyczności, uwzględniając punkt widzenia zawarty w rozprawie *Philosophie und Religion* z 1804 roku: absolutna jedność jest tożsamością identyczności i różnicy, ale także jednością przeciwieństwa i rozdzielenia (*scission*), a więc tego, co dokonuje się w wyniku kosmicznego upadku. Nowy system Schellinga przekracza tak charakterystyczny dla filozofii identyczności idealizm, stawiając sobie za cel skonstruowanie obrazu świata zgodnego z samą rzeczywistością, a nie z wewnętrzną logiką, jaką narzucałoby dedukowanie kolejnych ogniw systemu z pojęciowego *principium*. Nie jest to już zatem linearna i czysto pojęciowa dedukcja, przedstawiona na przykład w *Systemie idealizmu transcendentalnego* z 1800 roku. Można by raczej uważać, iż Schelling dąży do pogodzenia tzw. filozofii idealnej i realnej, a więc dwóch stanowisk, które jeszcze w okresie transcendentnym wyraźnie rozdzielał, traktując je, kolejno, jako filozofię transcendentną i tzw. filozofię przyrody (*Naturphilosophie*).

Znajduje to swoje odzwierciedlenie także w przyjętej przez Schellinga poetyce, w zastosowanym w dziele typie wypowiedzi. Jest to, inaczej mówiąc, coś w rodzaju mowy symbolicznej, a więc będącej jednocześnie tym, co oznacza, związanej ze swą własną treścią, dla której istotna jest figura zdwojenia albo podwojenia. W związku z tym niedoścignionym wzorem dla Schellinga byłby język mitologicznej opowieści, to znaczy tyle razy i w różnych miejscach przywoływanej „prymitywnej filozofii”, współczesnej dzieciństwu świata⁸, jaka „wymarzyła dla siebie formę mityczną, legendarną”, „filozofii w obrazach”, czyli „filozofii źródeł”, w której „wyobraźniowa

⁸ Por. np. F. W. J. Schelling: *System idealizmu transcendentalnego...*, op. cit., s. 367.-369. oraz F. W. J. Schelling: *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, przeł. B. Baran. Kraków 1990, s. 128.

opowieść nie jest osłoną [prawdy - K. E], historia stanowi całość z prawdą”⁹. Najbliższa owym wyjściowym założeniom Schellinga jest pierwsza wersja *Weltalter* z 1811 roku, choć jest ona, podobnie jak pozostałe wersje, dziełem niedokończonym i niepełnym, które sam autor ostatecznie odrzucił i uznał za nieudane. Jednakże zarys tego dzieła oraz pojęcie „żywego systemu”, to znaczy jego najważniejsze założenia zostały sformułowane po raz pierwszy właśnie w *Wykładach stuttgarckich* z 1810 roku, w omawianej wyżej koncepcji „systemu świata”.

Schelling wykorzystuje konstrukcję systemu tożsamości oraz pewne pojęcia, jakie stosował w tym okresie oraz wcześniej, a więc w tzw. okresie transcendentnym. Chodzi tutaj zwłaszcza o kategorię uniwersum, pojęcie identyczności oraz kategorię odbicia i podwojenia. W systemie identyczności Schelling przyjmuje platoński dualizm, podział świata na rzeczywistość prawdziwą, a więc byt, tożsamy tutaj z bytem absolutnym oraz rzeczywistość odbitą, czyli świat empiryczny. Tym, co odróżnia żywy system z *Wykładów stuttgarckich* od systemu tożsamości jest wątek „wewnętrznego życia” absolutu, przez co byt ów przybiera cechy żywego Boga, który staje się zasadą konstrukcji. Podobnie kategoria odbicia, która w systemie tożsamości pozwalała filozofowi wyjaśnić istnienie świata empirycznego zostaje tutaj zastosowana wobec samego absolutu, który niejako wchłania w siebie świat odbity, świat zjawisk. W związku z tym pojęcie odbicia, odwzorowania nabiera nieco innego znaczenia. Odbicie to, inaczej mówiąc, podwojenie, wytworzenie we własnym obrębie obrazu czegoś podobnego, w czym odbija się, ogląda się, niczym w zwierciadle, byt, absolut i w czym ma możliwość rozpoznania samego siebie: “(...) tożsamość podwaja się w tym, co jest wobec niej identyczne i przez to się rozpoznaje, przegląda się w nieskazitelnym odbiciu, w tym, co inne (une altérité), podobnym i identycznym z nią samą- gdzie ikonologia trynitologiczna ukrywa obraz kosmologiczny. (...)”¹⁰. Przypomina się tutaj kategoria oglądu wytwórczego z *Systemu idealizmu transcendentalnego*, zgodnie z którą wytwarzanie i oglądanie są, z punktu widzenia Ja absolutnego, tym samym - oglądając, Ja zarazem wytwarza swój przedmiot, przez co sam wytwór może być rozumiany jako ograniczona aktywność oglądająca absolutnego Ja, w której Ja zyskuje świadomość siebie.

Podobnie żywy system, czyli filozofia narracyjna, a więc filozofia w obrazach, albo kosmiczna narracja jest tylko odbiciem albo podwojeniem wewnętrznego życia Boga, jakie stanowi jej początek, zasadę. Tak więc także i forma owej opowieści jest poniekąd obrazowa, symboliczna, czyli, podob-

⁹ X. Tilliette: *La Mythologie expliquée par elle-meme*, w: tenże: *L'Absolu et la philosophie de Schelling. Essais sur Schelling*, Presses Universitaires de France. Paris 1987, s. 200.-201 [wszystkie cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu - K. F.].

¹⁰ X. Tilliette: Schelling, *Une philosophie en devenir*, t. I, *Le Systeme vivant...*, op. cit., s. 547.

nie jak symbol, związana ze swą własną treścią. Tutaj właśnie w pełnym tego słowa znaczeniu byt splata się z wiedzą, historia stanowi jedno z prawdą, z rzeczywistością. Można by powiedzieć, iż przedstawiana albo opowiadana historia powstaje jako odbicie, refleks rzeczywistości, jej wiemy obraz, kopia. To jest owa mityczna, prawdziwa filozofia dostępna jedynie w oglądzie intelektualnym, a więc obraz całości, uniwersum, jaki mógłby mieć sam Bóg. Tak więc, jak pisze Schelling cytując przemowę Mądrości z *Księgi Przysłów* (Piz., 8,22-31), jest to pierwsza, mityczna postać każdej wiedzy: „(...) Jest to doktryna równie dawna, co sama nauka, która poucza nas, że formy rzeczy pochodzą z wieczności i że zanim stały się zewnętrznie widzialne, były prezentowane w wiecznych archetypach. (...)”¹¹. Chodzi tutaj zatem o idee rozumiane jako myśli Boga, albo o to, co jawi się przed oczami Boga, o tzw. formy widzialne (*Gesicht*), o ową pierwszą, jeszcze nie skonceptualizowaną w pojęciach wizję wszechświata, uośsamianą przez Schellinga z samą uosobioną Mądrością Boga, a więc o ten etap, kiedy wszystkie dyskursy tkwią w „powszechnym oceanie poezji”, w świecie tryumfującego mitu, w przedrefleksyjnej rzeczywistości, w której myśl sama jest tożsama z bytem, w której słowo posiada nie moc nazywania, ale moc stwórczą.

Postulat stworzenia filozoficznego poematu, łączony z postulatem stworzenia tzw. nowej mitologii dla ludzkości okazał się, także w odczuciu samego autora, pomysłem aporetycznym i utopijnym. Była to, inaczej mówiąc, romantyczna utopia, silnie zależna od innych, podobnych, popularnych w tamtym czasie koncepcji (Fr. Schlegel, Hegel, Hölderlin, Tieck, Novalis)¹², z której Schelling się ostatecznie wycofuje. Stąd też uważa się, iż w Schellingu filozof zwyciężył poetę, co widać już na przykładzie trzech kolejnych wersji *Weltalter* z lat 1811, 1813 oraz 1814-1815. Tak naprawdę tylko pierwsza z nich zawiera pierwiastki spekulatywnego eposu we właściwym sensie. Cechuje ją przewaga elementów mitycznych, symbolicznych, obrazowych. Posiada ona także, jak pisze Tilliette, „antropomorficzną głębię”, dzięki której poprzez projekcję głębokich procesów i relacji psychologicznych na dziedzinę kosmiczną i boską ukazane zostaje źródłowe cierpienie i samotna walka Stwórcy¹³. W zasadzie bardziej antropomorficzny i obrazowy jest punkt wyjścia, czyli początek dzieła, zaś jego rezultat jest metafizyczny. To

¹¹ F. W. J. Schelling: *Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit. Druck I. 1811*, w: F. W. J. Schelling: *Ausgewählte Schriften*, Band 4, *Schriften 1807-1834*. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1985, s. 243.

¹² Tilliette, cytując M. Schrötera, przedstawia *Weltalter* także jako dzieło kluczowe dla zrozumienia całego idealizmu niemieckiego, pojmowanego jako pewna romantyczna formacja duchowa albo ideowa. (Por. X. Tilliette: Schelling. *Une philosophie en devenir*, t. I, *Le Systeme vivant...*, op.cit., s. 585, oraz M. Schröter: *Die Urfassungen von Schellings Weltalter*, w: M. Schröter *Kritische Studien. Über Schelling und zur Kulturphilosophie*. R. Oldenbourg (Verlag), München 1971, s. 99.-100).

¹³ X. Tilliette: *Schelling...*, op. cit., s. 585.

właśnie owo *par excellence* „filozoficzne” zakończenie, gdzie rozważane są na przykład dowody na istnienie Boga, wprowadzona zostaje klasyczna dialektyka materii i formy, otwiera drogę późnej filozofii Schellinga, to znaczy tzw. filozofii pozytywnej, silnie nacechowanej arystotelizmem. To ono także stanowi punkt wyjścia drugiej i trzeciej wersji *Weltalter*, jakie cechuje intelektualna i pojęciowa jasność i poprawność. Jednocześnie zaś element symboliczny i obrazowy zostaje wyraźnie zepchnięty na margines. Używając terminologii stosowanej przez X.Tilliette'a, można powiedzieć, że jest to porażka poety i zwycięstwo filozofa.

Tak więc w *Weltalter* dochodzą do głosu dwa nurty przeplatające się ze sobą na zasadzie dialektycznej. Jest to zatem coś w rodzaju nieustannego dialogu teoretyka i systematyka, a więc filozofa z historykiem-poetą, autorem albo narratorem mitycznego eposu¹⁴, w którym to dialogu poeta ponosi ostatecznie klęskę i musi ustąpić pola filozofowi, twórcy systemu epok świata. Teraz zajmę się tym drugim problemem.

2. „Epoki świata” a system epok świata (system czasów). W *Wykładach stuttgartskich* z 1810 roku oraz w pierwszej wersji *Weltalter* z 1811 r. zostają sformułowane wszystkie najważniejsze założenia tzw. żywego, organicznego systemu oraz kategorie trynitologicznej dialektyki, charakterystyczne dla filozofii pozytywnej. Pozostaje mi zatem odtworzyć to, co można określić jako moment pozytywny systemu epok świata, a więc to, co zostaje po odrzuceniu mitopoetyckiej formy, i co Schelling ostatecznie zyskał dla filozofii w wyniku owej próby, jaką był projekt stworzenia spekulatywnego eposu.

Otóż trzeba zaznaczyć, że w jakimś sensie forma i treść są tylko dwiema stronami tego samego wyjściowego pomysłu. Oznacza to, że należałoby raczej starać się rozumieć jedno poprzez drugie i że, co więcej, nie można zrozumieć jednego bez drugiego. Jest to tzw. filozofia opowiadająca albo filozofia narracyjna, która, jak pisze Marc Maesschalck, rodzi się na styku tego, co obrazowe i tego, co pojęciowe, porządku widzenia (*schauen*) oraz rozumienia (*verstehen*)¹⁵, a więc jest wynikiem owego potajemnego dialogu poety-historika z teoretykiem i systematykiem. Przez to właśnie *Weltalter* stają się tym, czym są, a więc swoistą „medytacją nad naturą czasu” albo „czymś w rodzaju «fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu» według wielkich mistyków”¹⁶. Tak więc treść *Weltalter* stanowi kosmiczna narracja,

¹⁴ Porównaj: „(...) sekretna mutacja myśliciela i niepowstrzymane wyłanianie się systematyka i teoretyka, jaki raz po raz oddziela się od historyka-poety, z którym prowadził dialog (...)” (ibidem, s. 595).

¹⁵ M. Maesschalck: *Un essai de philosophic narrative*, w: M. Maesschalck: *L'anthropologie politique et religieuse de Schelling*. Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve, Librairie Philosophique J.Vrin Paris/ Editions Peeters B.P. 41 Leuven, 1991, s. 175 (cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu — K. F.).

¹⁶ Ibidem, s. 175.

w której - częściowo poprzez obrazy, częściowo poprzez pojęcia - przedstawiony zostaje proces kreacji (*Schöpfung*), dzieje świata, w jakich Bóg stopniowo odsłania i objawia siebie, swoją osobowość. Inaczej mówiąc, Bóg-absolut dokonuje samoobjawienia właśnie poprzez proces stworzenia, stąd też jest on obecny w historii i we wszystkich czynach ludzkich jako swoisty geniusz dziejów. Jest to myśl, którą Schelling wprowadza już w *Systemie idealizmu transcendentnego* z 1800 r. i którą w *Epokach świata* właściwie tylko przekształca, dopasowując do wymogów tzw. „żywego systemu”. Chodzi tutaj o to, iż historia nie stanowi jakiegosć scenariusza wymyślonego przez transcendentnego wobec niej twórcę czy reżysera. Duch jest obecny w historii i przemawia poprzez nią, poprzez poszczególne postaci i wydarzenia traktowane jako swoiste rozproszone cząstki, *disiecti membra* poety.

Narrator-twórca filozoficznej epopei albo po prostu filozof-twórca systemu czasów przyjmuje właśnie ów absolutny, boski punkt widzenia, ma on bowiem zdolność współuczestnictwa w tajemnicy źródeł, początków. Jest to tzw. *Mittwissenschaft der Schöpfung*, a więc źródłowa wiedza, jaka pozwala odtworzyć przebieg procesu kreacji, poczynając od jego zasady, którą jest wewnętrzne życie Boga-absolutu. Charakterystyczna dla tego procesu, zwłaszcza we wczesnych tekstach przedstawiających koncepcję tzw. systemu czasów jest metodologia, która zakłada konieczność rozświecenia i uczyńnięcia zrozumiałą pierwotnej „ciemnej”, mitycznej albo symbolicznej treści. Tak więc proces stworzenia dokonuje się niejako z wnętrza na zewnątrz, z mroku w światło, a Bóg nie tylko objawia w nim siebie, ale także zyskuje świadomość siebie. Jest to przyjęcie jako *principium* systemu tzw. Boga historycznego, a więc przydanie absolutowi, najwyższemu bytowi aspektu czasowego i tym samym antropomorfizacja Boga poprzez przydanie mu cech specyficznie ludzkich. Zdaniem niektórych badaczy na tym polega wielkie odkrycie Schellinga, które czyni go prekursorem egzystencjalizmu. Ów ruch z mroku w światło, jaki w obrębie pierwszej wersji *Weltalter*, najbardziej zbieżnej z wyjściowym pomysłem filozofa, wiąże się z koniecznością rozświecenia pierwotnego chaosu, tego, co w samym Bogu nie jest nim samym, ale irracjonalną prapodstawą (*Ungrund*), może być także odniesiony do kolejnych wersji *Weltalter*, gdzie obserwujemy postępującą systematyzację treści od mitu i obrazu w kierunku arystotelizmu filozofii pozytywnej.

Pomysł Schellinga w punkcie wyjścia zakładał wprowadzenie w obręb filozofii treści niefilozoficznych, należących do innego dyskursu. Chodziło o tzw. teozofię Jakoba Böhmego, renesansowego mistyka, nadzwyczaj popularnego w okresie niemieckiego idealizmu. Jak pisze Leon Miodoński, wybitny znawca tej problematyki, „(...) Tak charakterystyczne pojęcia *Fenomenologii ducha* Hegla, jak negatywność, przeciwieństwo, ból, znoszenie innobyty, byt jako żywa substancja, absolut przechodzący w innobyty, to

kontynuacja problematyki wypracowanej przez Böhme. (...)”¹⁷. Podobny proces obserwujemy w myśli Schellinga. W miejsce dobrze określonych pojęć filozofii transcendentalnej, systemu tożsamości oraz uprawianej już w tym okresie metafizyki absolutu przyjmuje on, w dużej mierze pod wpływem lektury Böhme, pewne terminy teozoficzne, które stara się dopasować do swego filozoficznego systemu, między innymi poprzez ich przedefiniowanie. Stąd też pojawia się pojęcie woli jako swego rodzaju nowe określenie absolutu, pojęcie żywego, osobowego Boga albo wewnętrznego życia absolutu, a także wprowadzone w *Piśmie o wolności* z 1809 r. rozróżnienie w Bogu nietożsamej z nim prapodstawy (*Ungrund*), a więc tego, co w Bogu ciemne, irracjonalne, co nie jest nim samym, co można by raczej utożsamiać z naturą w Bogu.

Spróbujmy zatem teraz odtworzyć myśl Schellinga, przyjmując jako nić przewodnią ów ruch postępującego rozświeclania pierwotnej, mitycznej treści. Weźmy jako punkt wyjścia wspomnianą wyżej prapodstawę (*Ungrund*), naturę w Bogu. Jest to po prostu jakiś byt, to, co pierwotne i w związku z tym najbliższe początkom. Dla Schellinga jako transcendentalisty etap ten jest minionym już okresem stawania się Boga-absolutu, prehistorią świadomości. Wiąże się z nim wszystko to, co chaotyczne, ogromne, monstrualne, najbardziej źródłowe, a zarazem dzikie, ślepe i bezrozumne. To prawdziwa kosmogonia albo teogonia, walki kosmicznych potęg, bogów i tytanów, jakie doprowadziły do wyłonienia się rzeczywistości. W związku z tym należy sięgnąć do owej najgłębszej i zarazem najbardziej mrocznej przeszłości, tak bliskiej całej romantycznej formacji ideowej. Schelling wywodzi historię świata bezpośrednio z absolutu, czyniąc wolę utożsamianą z boskością zasadą rzeczywistości, a także z duchową substancją, jaką jest absolutna wolność, absolutne Ja, aktywność niezwiązana z *Systemu idealizmu transcendentalnego*. Tak więc pierwsza wola to wola nicości, wola, która niczego nie chce, czyli źródłowa czystość, boskość, wieczność. Sama ona nigdy nie doprowadziłaby do wyłonienia się bytu, jako że nie dąży ona donikąd. Stąd też, jeśli chce się zrozumieć proces kreacji, należy założyć, iż owa pierwotna czystość została w pewnym momencie zmacona. Jak pisze Schelling w *Weltalter*, „(...) Któż bowiem potrafiłby dokładnie opisać poruszenia przyrody w ich prapoczątkach, kto potrafi odsłonić to tajemne miejsce narodzin istoty? Tyle wszakże da się pojąć, że każda natura w stanie pierwotnej wewnętrzności nie jest już niczym innym jak tylko cichym zamyśleniem nad sobą (...); wchodzeniem w siebie, szukaniem siebie i znajdowaniem siebie (...), i budzi *chęć* posiadania siebie i poznawania siebie z zewnątrz, która to

¹⁷ L. Miodoński: *Filozofia religii Artura Schopenhauera*. Wrocław 1996, s. 58.

chęć przyjmuje wolę, a ta jest początkiem egzystencji. (...)”¹⁸. Tu właśnie pojawiają się dwie zasady bytotwórcze, swego rodzaju *archai* całej rzeczywistości, jakimi dla Schellinga są dwie odwieczne wole, a mianowicie miłość i gniew. Prymarną i właściwą siłą stwórczą jest gniew, to znaczy siła kontrakcji, a więc wola egzystencji, która odróżnia się od woli nicości. Jest to tzw. siła ściągająca, która doprowadza do wyłonienia się jakiegoś bytu. Z chwilą jego powstania jej działanie zostaje zmienione przez miłość, która pozwala zachować wytworzony byt w istnieniu.

Pierwszym bytem, jaki wyłania się w wyniku współgrania tych dwóch principów nie jest jednakże jakiś rzeczywistości istniejący byt. Jest to pierwotna indyferencja, jaka nie ma jeszcze obiektywnego charakteru, nie jest bytem we właściwym tego słowa znaczeniu, trwa w dalszym ciągu w wewnętrzności, w swoistym uśpieniu, choć jest już pewną jednością i czymś różnym od samej boskości, czyli woli, która niczego nie chce, a także zawiera w sobie jako idealny wzorzec zarodek całej rzeczywistości oraz „plan historycznego rozwoju bytu”¹⁹. Jest to zatem owa przywoływana wcześniej źródłowa, boska mądrość, idealny prawzór ludzkiej wiedzy, prezentowany w archetypach.

Stopniowo jednakże następuje niezbędne dla możliwości stworzenia natury i prawdy istniejącego bytu wyjście na zewnątrz, a także utworzenie materii oraz natury jako pierwszej obiektywnej rzeczywistości. Jednakże z punktu widzenia świadomości, która pojawia się w tym procesie dopiero wraz z człowiekiem, wszystko to jawi się jako prehistoria, jako pierwsza epoka, czyli Przeszłość, a więc etap, na którym kreacja dokonywała się bez samowiedzy, nieświadomie. Uwaga ta odnosi się nie tylko do totalności przyrody, ale także w pewnym stopniu do mitycznej przeszłości ludzkości, której istnienie Schelling zakładał jako pośrednie ogniwo między naturą i historią. Mitologia albo proces mitologiczny jest bowiem tylko powtórzeniem na wyższym etapie procesu przyrodniczego, taka sama jest bowiem zasada działająca w obydwóch tych procesach. Tak więc pierwsza epoka zakłada niejako obydwie te totalności, a więc przyrodę i przeszłość mityczną, które w jakimś sensie współtworzą pojęcie Przeszłości w systemie epok świata Schellinga. W indywidualnej historii jednostki odnajdujemy je jako podświadomość, życie wewnętrzne, jakie każą nam widzieć człowieka jako przynależącego do całej rzeczywistości, jako wtopionego w świat natury i kultury, jako reprezentanta całej ludzkości.

W systemie Schellinga chodzi o czas, lecz rozważany w jego najszerszym, tzn. kosmicznym znaczeniu. Tak też należy rozumieć podstawowe kategorie tego systemu, to znaczy trzy kolejne epoki: Przeszłość, Terazniej-

¹⁸ F. W. J. Schelling: *Epoki świata. Pierwsza księga. Przeszłość*. Druk I, 1811, przeł. K. Krzemieniowa, op. cit, s. 230.

¹⁹ J. Piórczyński: *Wolność człowieka i Bóg. Studium filozofii F. W. J. Schellinga*. Warszawa 1999, s. 44.

zość i Przyszłość. Jak pisze Tilliette wyjaśniający tytuł dzieła, „(...) Schelling miał na myśli nie tyle epoki prehistoryczne albo historyczne, ale raczej czas kosmiczny albo Praczasy (*Urzeiten*), eony (...). Było mu to potrzebne, aby pozbawić swoje [ojcowskie] przedsięwzięcie cech właściwych innym koncepcjom Historii i poprzez to ustanowić źródłowość. (...)”²⁰. Stąd też oryginalny pomysł włączenia wieczności w czas, pojęcie wiecznego początku i zasady systemu, jakim jest sam absolut, czysta wieczność, czyli owa wola, która niczego nie chce. Jest to jednakże, jak zaznacza Tilliette, początek bez początku, to znaczy początek, który nigdy się nie zaczął i nigdy się nie skończy. Teraz chodzi o to, aby z tego początku wywieść rzeczywisty początek, to znaczy znaleźć zapośredniczenie absolutu i zjawisk. Temu właśnie służą wprowadzone przez Schellinga dwie wole, kosmiczne przasady, czyli miłość i gniew jako siły bytotwórcze, choć zależne od absolutnej woli, czyli woli nicości. Stąd też wieczność Schellinga jest żywa, dokonuje się w niej bezustanny proces, walka sił i przasad.

Stąd też oryginalna koncepcja czasu, w której czas ziemski jest traktowany jako swego rodzaju analogon wieczności, jako zaledwie jeden z wymiarów czasu wiecznego, jaki konstytuują następujące po sobie epoki, to znaczy Przeszłość, Teraźniejszość i Przyszłość. Epoki te są zatem czymś innym i czymś więcej niż tylko określeniem następstwa czasowego *sensu stricto*. Są to bowiem zarazem podstawowe pojęcia albo kategorie Schellingańskiego „żywego systemu”, systemu czasów, czyli filozofii epok świata. System ten jest żywy, co oznacza, iż jest to zarazem prawdziwy system, albo prawdziwa filozofia, w której - począwszy od wiecznego, absolutnego *principium* - rozwija się „prawdziwe Wszystko”²¹, czyli całość albo totalność bytu. Są to po prostu „różne etapy kształtowania się życia”²², w którym kolejne fazy nie wynikają z siebie z pojęciową koniecznością logiki Hegla, lecz raczej są ze sobą powiązane tak, jak jak ogniwa łańcucha. Inaczej mówiąc, jest to tzw. system ducha albo system wolności, w przeciwieństwie do nieubłaganej konieczności przyczynowo-skutkowej, cechującej logikę pojęcia Hegla. Zasadą systemu Schellinga, jak też najwyższym pojęciem, substancją tej filozofii jest bowiem właśnie wolność, duch jako ostateczny punkt odniesienia. Duch zaś, czyli Bóg, jest całkowicie wolny w stosunku do całego bytu. Byt ten rozwija się poprzez trzy główne etapy, trzy epoki, które mogą być powiązane z trzema osobami Trójcy. Tak zatem Przeszłość to epoka Ojca, byt we właściwym sensie tego słowa, gdzie króluje konieczność oraz gniew, kontrakcja jako prymarna siła stwórcza. Teraźniejszość to epoka Syna, swe-

²⁰ X. Tilliette: *Schelling...*, op. cit., s. 588.-589.

²¹ F. W. J. Schelling: *Die Wellalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit. Druck I. 1811*, w: F.W.J. Schelling: *Ausgewählte Schriften*, op. cit., s. 314.

²² Ibidem, s. 314.

go rodzaju świadomość Boga, czas, kiedy byt został już ukształtowany, istnieje i za sprawą siły miłości może być zachowany w owym istnieniu. Wreszcie trzecia, przeczuwana i przepowiadana epoka, czyli Przyszłość to czas Ducha, który „określa przeznaczenie rzeczy” i „czyni je tym, czym mają być, dopełnia je”²³. W pewnym sensie można by też powiedzieć, iż wszystkie te epoki współistnieją ze sobą już teraz i zawsze, choć, z drugiej strony, zostaje tu także do pewnego stopnia zachowany aspekt ich następstwa. Nie dokonuje się ono jednakże na drodze logicznego wynikania ani też poprzez poddanie rzeczy jakiejś konieczności stawiania się. Zakładając prymat wolności ducha wobec totalności bytu, Schelling przyjmuje kategorię zrodzenia (*Erzeugung*) Syna przez Ojca, co jednakże, zgodnie z doktryną trynitologiczną, zakłada zarazem najbardziej wewnętrzną jedność boskiej istoty, jaka manifestuje się w owych trzech osobach albo trzech momentach.

Można by powiedzieć, iż to sam czas jest owym żywym, duchowym systemem, dla Schellinga ma on bowiem charakter organiczny. „(...) każdy pojedynczy czas z góry zakłada już czas jako Wszystko (...)”²⁴, to znaczy całość rzeczywistości, totalność bytu. Zdaniem Tilliette’a, koncepcja Schellinga jest transcendentálna, co oznacza, iż owa zbieżność z egzystencjalizmem jest niecałkowita. Mimo swoich prekursorskich odkryć Schelling ma bowiem na myśli przede wszystkim czas wieczny albo absolutny. Chodzi mu wprawdzie o życie albo egzystencję, ale jest to egzystencja boskiej istoty, której zostaje, wbrew idealistycznej metafizyce, przypisane życie przeżywane w czasie, w ruchu następstwa przeszłość-teraźniejszość-przyszłość. W tej sytuacji czas ziemski, w jakim dzieją się zjawiska, powinien być rozumiany raczej jako odbicie czasu wiecznego, podobnie jak, zgodnie z założeniami filozofii tożsamości, świat empiryczny istnieje zaledwie jako odbicie idealnego uniwersum²⁵. Wymiarem ustanawiającym czas jest Teraźniejszość, epoka Syna. Oznacza to, iż to właśnie ta epoka oddziela Przeszłość od Przyszłości, ustanawia to, co minione jako Przeszłość. Schelling sprzeciwia się tradycyjnej koncepcji czasu, który kiedyś się zaczął i w jakimś momencie się skończy. Czas jest cały w każdej chwili i w każdej chwili istnieje właśnie jako Przeszłość, Teraźniejszość i Przyszłość, podobnie jak trzy osoby boskie, które nie dają się pomyśleć jako niezależne od siebie byty: „(...) czas jest, w każdej chwili, całym czasem, to znaczy Przeszłością,

²³ Por.: „(...) można by powiedzieć, że boskość jako Ojciec dostarcza materii na dzieło stworzenia (*Geschöpfung*), któremu jako Syn nadaje właściwą formę, podczas gdy Duch określa jego przeznaczenie i czyni go tym, czym ma być, dopełnia go” (F. W. J. Schelling: *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne. Odnalezienie i opracowane przez Waltera E. Ehrhardta*, t. I, przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 2002, s. 217).

²⁴ F. W. J. Schelling: *Die Weltalter...*, op. cit., s. 293.

²⁵ Por. X. Tilliet: *Schelling...*, op. cit., s. 599-600.

Teraźniejszością i Przyszłością, - czas, który nie zaczyna się w Przeszłości, poczynając od jakiejś granicy, ale raczej poczynając od centrum [scil. od osoby Syna, od Teraźniejszości - K. E.] i który w każdej chwili jest równy całej wieczności”²⁶.

Tak więc Przeszłość oznacza dla Schellinga jakiś byt (*das Seyn*), jakiś źródłowy wymiar czasu, na przykład przyrodę albo przeszłość kolektywną, mityczną, wspólną całej ludzkości, tożsamą z pamięcią ludzkości, oraz z tym, co przedpamiętne, z prehistorią świadomości, z zakorzenieniem człowieka w naturze. Jest to po prostu to, co najdawniejsze, co dociera do nas w postaci rozproszonych podań, obrazów, mitów, archiwa ludzkości pełne pomników, „niemych świadków” nieznanymi wydarzeń, rozproszonych fragmentarycznie w teraźniejszości. W przeciwieństwie do tego, Teraźniejszość to jakiś aktualnie istniejący byt (*das Seyende*), etap, w którym duch przejawia się i rozwija jako świadomy siebie. Przyszłość zaś to epoka najslabiej zbadana. Można by powiedzieć, iż w jakimś sensie Przyszłość, jako przeczuwana, jako część organicznie rozwijającego się czasu, jest już obecna. Jest to po prostu postulowane dopełnienie historii, kiedy rzeczy objawią się nam takimi, jakimi są i były zawsze w duchu, w swoim idealnym wzorcu. Jest to jakaś duchowa prawda rzeczywistości przyrodniczej i ludzkiej, odkupionej, prze duchowionej i ponownie zwróconej Bogu, który jest „wszystkim we wszystkim”, a więc apokaliptyczny wymiar czasu.

Pojęcie Przyszłości w systemie epok świata koresponduje z ideą świata duchów, o którym Schelling pisze w *Wykładach stuttgarckich*, a także w dialogu *Clara*, uważanym przez niektórych badaczy za tekst, w jakim zawarte zostały koncepcje i przemyślenia, które miały stać się treścią trzeciej księgi *Weltalter*. Poczynając od okresu filozofii identyczności, Schelling pojmuje świat duchowy jako przeciwieństwo świata natury, choć początkowo ma na myśli abstrakcyjne siły duchowe działające w historii ludzkości, znajdujące swój wyraz w nauce, sztuce, religii, ludzkiej wolności. W latach 1810-1811 idea ta przybiera nieco inną formę - jest to mianowicie świat duchów, to znaczy bytów duchowych, substancjalnych, osobowych, ku któremu zmierza ostatecznie cały rozwój, dokonywany początkowo poprzez potencje naturalne. Chodzi o to, aby ustanowić byt duchowy w pełnym tego słowa znaczeniu, to znaczy, jako najwyższą wolność, w której zostanie przewyciężona siła kontrakcji, przemoc właściwa pierwowzynom bytu²⁷.

Pora na podsumowanie. Schellingowi nie udało się stworzyć tzw. filozoficznej epopei albo spekulatywnego eposu, którego przedmiotem byłyby

²⁶ F. W. J. Schelling: *Die Weltalter...*, op. cit., s. 292.

²⁷ W tej kwestii por. E. Brehier: *Schelling*. Librairie Felix Alcan, Paris 1912, s. 240.-243.

proces kosmiczny, dzieje Boga, który wypowiada się poprzez księgę świata. Okazało się bowiem, iż z punktu widzenia filozofii niemożliwe jest pogodzenie refleksji i spekulacji oraz wypowiedzi o charakterze metaforycznym i popularyzatorskim. Inaczej mówiąc, był to pomysł aporetyczny w samych założeniach, którego realizacja unicestwiłaby filozofa właśnie jako filozofa. Wydaje się, iż tę uwagę dotyczącą *Weltalter* można by zastosować także wobec całej refleksji Schellinga, zwłaszcza wobec tzw. utopii estetycznej oraz wobec projektu stworzenia tzw. nowej mitologii, jakie znajdujemy we wczesnych pismach, na przykład w *Systemie idealizmu transcendentalnego* (1800), w którym sztuka jest organonem i postulowanym dopełnieniem systemu. W swojej późnej filozofii Schelling niejako przekracza i przewyżcza te pozycje, czego dowodem jest choćby zwycięstwo zasady objawienia nad zasadą procesu przyrodniczego i mitologicznego, jakie stanowi treść filozofii pozytywnej. Tym samym rozum zyskuje ostatecznie prymat, zasada rozświetlająca, nawet jeśli nie jest to racjonalność logiki pojęcia Hegla, ale dialektyka trynitologiczna, osadzona w substancji wolności, tożsamej z wewnętrznym życiem Boga-absolutu. Proces ten jest szczególnie dobrze widoczny właśnie w *Weltalter*, co pozwala o tym dziele mówić jako o przełomowym i w jakimś sensie kluczowym dla całej filozofii Schellinga.

Streszczenie

W artykule przedstawiono najważniejsze założenia tzw. filozofii epok świata F. W. J. Schellinga. Odwołuję się tu głównie, choć nie tylko, do pierwszej wersji *Weltalter* z 1811 r. oraz do analiz tego tekstu dokonanych przez X. Tilliette'a w I tomie *Philosophie en devenir*. Poprzez nawiązanie do wczesnych pism Schellinga z tzw. okresu transcendentalnego oraz do napisanych w 1810 roku *Wykładów stuttgarckich* pokazuję genezę projektu stworzenia tzw. filozoficznej epopei albo filozoficznego poematu, jaki w zamyśle autora miał być zarazem prawdziwym, tzn. żywym systemem, w którym prawda stanowi jedno z rzeczywistością. W tekście bronię tezy, iż przedsięwzięcie Schellinga może być uważane za porażkę, ale tylko z zewnętrznego, tzn. formalnego punktu widzenia. Oznacza to, iż niemożliwe jest stworzenie filozofii opowiadającej, bo pomysł ten jest aporetyczny już w samych swoich założeniach. Porażka mitopoeji jest jednakże tożsama ze zwycięstwem filozofii, a więc samego systemu epok świata (systemu czasów), rozważanego od strony jego myślowej treści, w którym Schelling daje podstawy koncepcji tzw. filozofii pozytywnej.

Summary

The paper presents main principles of so called Schelling's system of times. For my researches the most important Schelling's work is the first

version of *Weltalter* (1811) and analysis of this text, given by X. Tilliette in his monograph *Philosophie en devenir*. I refer to Schelling's early works from a transcendental period and to written in 1810 *Stuttgart Lectures* and I show origins of a project of writing so called philosophical epopee or a philosophical poem, which in author's intention should have been considered as a real, living system, in which the truth and the reality are one and the same thing. In my article I defend a thesis that Schelling's project is a defeat but only from an external, formal point of view. It means that creation of a narrative philosophy is impossible and that this idea is aporetic already in its principles. I want to prove that a defeat of mythopoetry is at the same time a victory of philosophy, of a philosophical thought contained in Schelling's system of the ages of the world (a system of times), which is the basis of the concept of his late positive philosophy.

MARCIN KARAS
Uniwersytet Jagielloński

**DWIE WIZJE WSZECHŚWIATA W PISMACH
ŚW. TOMASZA Z AKWINU
(geocentryzm Arystotelesa i Ptolemeusza)**

Badania nad kosmologią św. Tomasza z Akwinu należą do nader interesującej dziedziny studiów nad poglądami dominikańskiego uczonego. W rozważaniach zaś nad znaczeniem kosmologii Akwinaty dla późniejszego rozwoju nauk przyrodniczych istotne jest postawienie pytania o rolę przypisywaną przez tego uczonego dwóm konkurencyjnym teoriom wyjaśniającym ruch ciał niebieskich, a mianowicie koncepcjom Arystotelesa i Ptolemeusza (II w. po Chr.)¹. Od wyboru jednej z nich zależy obraz świata, a dyskusja nad nimi ma ważne znaczenie dla rozwoju wiedzy przyrodniczej. Teoria Ptolemeusza rozpowszechniła się wśród astronomów, zaś filozofowie w dobie recepcji Arystotelesa przyjęli założenia jego fizyki i jego wizję systemu sfer niebieskich. Pomiedzy tymi obiema teoriami istniały na tyle poważne różnice, że konsekwentne opowiedzenie się za ujęciem ptolemejskim wymagało modyfikacji zasad metafizycznych Stagiryty². Prześledzenie, w jakim stopniu Doktor Anielski znał te dwie koncepcje i jak je oceniał, pozwoli zbadać jego wkład w dyskusje metodologiczne astronomów i rozważania metafizyczne filozofów epoki, w której pisał swe dzieła, zaś oceny formułowane przez dominikańskiego uczonego będą podstawą do bliższego poznania jego metodologu, co wiąże się ściśle z pytaniem o aktualność tomizmu w obliczu późniejszych odkryć z dziedziny astronomii.

Głównym źródłem do poznania poglądów Doktora Anielskiego w tej kwestii jest jego komentarz do traktatu Arystotelesa *O niebie*. Na łamach swego komentarza Akwinata nie ogranicza się do przedstawienia poglądów greckiego filozofa, ale nawiązuje w różnych miejscach także do poglądów innych autorów. Pozostałe dzieła, w których Akwinata porusza ten problem, to jego *Komentarz do Sentencji*, wykład *Metafizyki*, *Suma teologii* i kilka innych pism.

Wypowiedzi św. Tomasza na temat obserwacji astronomicznych są dość pobieżne, gdyż dominikański uczone nie prowadził własnych badań empirycznych czy też matematycznych, aby ustalić, która teoria ruchu ciał niebieskich lepiej odpowiada rzeczywistości³. Wydaje się, że interesowała go raczej ogólna teoria filozoficzna (metafizyczny opis świata), w której zjawiska mają znaczenie drugorzędne. Po drugie, ogrom zadań stojących przed uczonym pragnącym dokonać recepcji obszernego dorobku Arystotelesa nie pozostawiał zbyt wiele czasu na własne badania (tym bardziej że Akwinata

zmarł w dość młodym wieku). Po trzecie, w środowiskach naukowych, w których przebywał (Paryż i Italia), nie było tradycji specjalnych badań empirycznych. Inaczej postępował św. Albert Wielki, który sam prowadził badania empiryczne np. z zakresu biologii, ale w filozofii pozostał w dużej mierze eklektykiem, co potwierdza konieczność wyboru na etapie recepcji arystotelizmu albo synteza, albo własne badania⁴. Rozwój obserwacji i powstawanie nowych teorii w naukach przyrodniczych stały się łatwiejsze w XIV w., już po dokonaniu recepcji Arystotelesa⁵.

System sfer niebieskich Arystotelesa. Dominikański uczony wiedział, że Arystoteles zbudował swój system sfer, rozróżniając dwie kategorie ciał: podksiężycowe, składające się z czterech żywiołów, oraz niebieskie, których budulcem jest eter. Św. Tomasz uznał to rozróżnienie, a więc o ile żywioły ziemskie są lekkie bądź ciężkie (drugi zasadniczy podział) i dążą do swych miejsc naturalnych w górze (ruch od środka świata) lub na dole (ruch do środka), to ciała eteryczne mogą się poruszać wyłącznie po okręgu (wokół środka)⁶. Zatem w ramach tych dwóch kategorii ciał istnieją łącznie trzy rodzaje: ciała lekkie, ciężkie i niebieskie⁷. Na podanych założeniach, które były wynikiem metafizycznej refleksji nad danymi doświadczenia, grecki uczony oparł swą geocentryczną teorię sfer niebieskich i uznał, że wszystkie ciała niebieskie poruszają się na sferach ruchem okrężnym wokół środka Ziemi⁸.

Zdaniem Stagiryty gwiazdy stałe posiadają tylko jeden ruch, tożsamy z ruchem najwyższej sfery nieba⁹. Aby zaś wyjaśnić nieregularności w ruchu planet, należało przyjąć bardziej skomplikowany system sfer niebieskich¹⁰. Każda planeta porusza się więc na kilku sferach: a więc m.in. na sferze zewnętrznej pod wpływem sfery najwyższej, wraz z całym niebem, ze wschodu na zachód, a na drugiej, bardziej wewnętrznej sferze wolniej i w przeciwnym kierunku¹¹. Im bliżej Ziemi znajduje się dana planeta, tym krótszy jest czas, w którym dokonuje pełnego obiegu jej druga sfera. Najdłużej trwa ruch najwyższej planety - Saturna, a najkrócej Księżyca¹². Wedle Akwinaty ruch sfery gwiazd stałych, który odbywa się w przeciwnym kierunku niż ruch planet względem gwiazd, spowalnia ten drugi rodzaj ruchu (na własnej sferze - *in proprio circulo*). Dlatego im bardziej planeta jest oddalona od najwyższej sfery, tym mniejszy jest wpływ tej sfery na jej własny ruch¹³.

Perypatetycką koncepcję sfer św. Tomasz przedstawia bliżej w swym komentarzu do *Metafizyki* Arystotelesa¹⁴ i omawia przedstawioną tam teorię Stagiryty oraz jego inspiratorów. Grecki uczony omawia bowiem najpierw teorię ucznia Platona, znanego starożytnego matematyka i astronoma Eudoksosa z Knidos (ok. 408-355 przed Chr.)¹⁵, który za namową Platona opisał budowę kosmosu w formie teorii sfer współkoncentrycznych: czterech w wypadku każdej z pięciu planet, a trzech dla Słońca i Księżyca. Eudoksos

rozróżnił więc planety wyższe i niższe¹⁶. Astronom z Knidos przypisał każdej planecie trzy albo cztery rodzaje ruchu o różnych prędkościach, występujące jednocześnie i składające się na ruch postrzegany z Ziemi. Aby stało się to możliwe, każda planeta tkwi w systemie kilku sfer, a każda sfera porusza się innym rodzajem ruchu: pierwsza ze wschodu na zachód, zgodnie z dziennym ruchem nieba¹⁷. Ruch pierwszej sfery wyjaśnia ruch dobowy, którego przyczyną jest ruch obrotowy Ziemi wokół jej własnej osi. Druga sfera miała się poruszać w przeciwnym kierunku, to znaczy z zachodu na wschód po osi zodiaku. Ruch ten był określany ruchem według długości astronomicznej (*motus longitudinis*)¹⁸. Za pomocą tej drugiej sfery danej planety wyjaśniano znacznie wolniejszy ruch na niebie pochodzący od własnego ruchu planety krążącej wokół Słońca. Z kolei trzecia sfera miała się poruszać ruchem według szerokości astronomicznej (*motus latitudinis*), aby wyjaśnić odchylenia w ruchu planety wobec płaszczyzny ekliptyki¹⁹. Eudoksos uznał, że bieguny trzeciej sfery mieszczą się w płaszczyźnie ekliptyki, a więc wielkie koło, przecinające tę sferę na dwie połowy, miało przechodzić przez bieguny ekliptyki. W konsekwencji, planety w swym ruchu w ramach szerokości astronomicznej mogłyby teoretycznie osiągać bieguny ekliptyki, chociaż takie zjawisko nigdy się nie zdarza, gdyż prawie zawsze poruszają się one po zodiaku, który ma szerokość 16 stopni²⁰. Eudoksos przyjął jeszcze czwartą sferę, która porusza planetę w przeciwnym kierunku do ruchu sfery trzeciej i wyjaśnia zatrzymywanie się i ruch wsteczny planet na niebie na ich drodze względem gwiazd²¹. W wypadku Słońca i Księżyca brak tego ostatniego zjawiska, a więc do wyjaśnienia ich ruchu wystarczy przyjąć trzy sfery, chociaż ruch Księżyca ma większy zakres w dziedzinie szerokości astronomicznej od ruchu Słońca²².

Św. Tomasz podkreślał, że przedstawiona teoria nie jest apodyktycznie pewna, ale ma za zadanie wyjaśnienie obserwowanych zjawisk²³. Gdyby udało się podać koncepcję prostszą, np. opartą na mniejszej liczbie sfer, to należałoby ją przyjąć jako lepsze wyjaśnienie zjawisk, ponieważ należy uznać zasadę ekonomii, która była także motywem odrzucenia czwartej sfery w przypadku Słońca i Księżyca²⁴.

Wedle teorii Eudoksosa pierwsza, najwyższa sfera, niosąca gwiazdy stałe, porusza się jednym tylko ruchem: ze wschodu na zachód, najbliższe Ziemi Słońce i Księżyc posiadają trzy rodzaje ruchu wokół różnych osi, a pięć planet znajdujących się pomiędzy nimi porusza się czterema rodzajami ruchu²⁵. Koncepcja ta (pomimo przyjęcia 26 sfer²⁶) nie wyjaśniała jednak wszystkich obserwowanych na niebie przypadków ruchu. Z tego powodu inny starożytny astronom z czasów Arystotelesa, Kallippos z Kyzikos (ok. 370-300 przed Chr.), dodał jeszcze kolejne sfery, aby wyjaśnić bardziej skomplikowany, niż wydawało się wcześniej, ruch gwiazd błędzących, czyli planet²⁷. W opinii

Kallipposa dwie najwyższe planety, Saturn i Jowisz, poruszają się na czterech sferach, a pozostałe gwiazdy błędzące na pięciu. Łącznie w jego systemie znalazły się 33 sfery. Stagiryta rozbudował ten system do łącznej liczby 55 sfer²⁹, dodając sfery zapobiegające przekazywaniu własnych ruchów jednej planety na drugą⁹. Ostatecznie zatem Saturn i Jowisz miały posiadać po siedem sfer, Mars, Wenus, Merkury i Słońce po dziewięć, a najbliższy Ziemi Księżyc pięć³¹.

Już w starożytności sformułowano poważny zarzut wobec teorii Arystotelesa wynikający właśnie z zasady ekonomii, a mianowicie krytyce poddano - zdawać się może - niepotrzebny nadmiar sfer niebieskich, tym bardziej że u Stagiryty każda planeta miała własną najwyższą sferę poruszającą się ruchem dziennym i niższe sfery odpowiedzialne za kolejne rodzaje ruchu. Krytycy nadmiaru sfer woleliby zaś przypisać ruch dzienny wszystkich planet jednej jedynej sferze gwiazd stałych³².

Obraz wszechświata u Ptolemeusza. W odpowiedzi na zarzuty wobec obrazu świata Arystotelesa św. Tomasz wykracza poza komentowany traktat *O niebie* i odwołuje się do drugiej wielkiej teorii kosmologicznej starożytności, a więc do obrazu świata Ptolemeusza (100-168 po Chr.)³³. Struktura kosmosu była w tej teorii znacznie prostsza niż u Arystotelesa, ale mniej uporządkowana geometrycznie³⁴. Ptolemeusz wykorzystał rozważania swych poprzedników, Hipparcha (190-125 przed Chr.) i Apoloniusza z Perge (262-200 przed Chr.)³⁵, i uznał, że istnieje jedna najwyższa sfera gwiazd stałych, ze środkiem w środku Ziemi, zaś poniżej tej najwyższej sfery znajduje się siedem sfer, czy raczej okręgów - nosicieli planet³⁶, które nie mają środka w środku Ziemi, ale ich środek tkwi w punkcie na prostej łączącej środek Ziemi ze Słońcem (dlatego okręgi te nazwano ekscentrykami)³⁷. Koła ekscentryczne zwane były także przez astronomów deferensami, gdyż nosiły na sobie planety za pośrednictwem epicykli i miały za zadanie wyjaśnić nie tylko ruch, ale również różnice w obserwowanych z Ziemi prędkościach i jasności planet. Gdy planeta znajdowała się dalej od Ziemi, to jej prędkość była mniejsza, podobnie jak i jasność. Odwrotnie zaś, w położeniu bliższym Ziemi większa miała być zarówno prędkość, jak i jasność planety³⁸. Inaczej niż u Arystotelesa, planety nie były bezpośrednio przymocowane do deferensu jak do sfery, ale znajdowały się na powierzchni innego, mniejszego koła, którego środek był zamocowany na deferensie i wraz z nim poruszał się wokół środka ekscentrycznego. To mniejsze koło nosiło nazwę epicyklu (*epicyclum*)³⁹. Ze złożenia dwóch rodzajów ruchu: deferensu i epicyklu, oraz za sprawą ekscentrycznego położenia samego deferensu powstawał ruch postrzegany z Ziemi. Chociaż Ptolemeusz nie wprowadził do swej teorii idei orbity eliptycznej, gdyż podobnie jak Arystoteles opowiadał się za geometryczną doskonałością kolistego ruchu na niebie, to jednak odpowiednie

proporcje rozmiarów deferensów i epicykli pozwoliły temu greckiemu uczonemu precyzyjnie zobrazować i obliczyć ruch ciał niebieskich. Również Mikołaj Kopernik (1473-1543) w ramach swej heliocentrycznej wizji świata zastosował deferensy i epicykle, gdyż eliptyczne orbity wprowadził do astronomii dopiero Jan Kepler (1571-1630), uczeń Tycho de Brahe (1546-1601)⁴⁰.

Proces recepcji nauki starożytnej w kulturze XIII-wiecznej Europy, w którym szczególne znaczenie ma wkład św. Tomasza, napotykał na trudności związane z konkurencyjnymi rozwiązaniami szeregu kwestii przez starożytnych uczonych i ich późniejszych komentatorów. Podejmując temat kosmologii Ptolemeusza, przechodzimy w samo centrum poważnej dyskusji kosmologicznej, a więc sporu wynikłego z wzajemnej odmienności obrazu świata podanego przez Arystotelesa z konkurencyjnym modelem wszechświata podanym przez Ptolemeusza. Astronomowie i matematycy w XIII stuleciu opowiedzieli się za tą drugą wizją świata, mimo że rodziła ona trudności na gruncie arystotelizmu. Starcie obu tych teorii było silnym bodźcem do dalszego rozwoju przyrodoznawstwa, gdyż pozostając w ramach kosmologii Ptolemeusza, należało przemyśleć szereg zagadnień Arystotelesowskiej fizyki, chociażby problem ośrodka, w którym odbywa się ruch ciał niebieskich, skoro wykluczono istnienie próżni. Arystoteles - jak wiemy - uważał, że ponieważ nie istnieje próżnia, to sfery poruszają się we wzajemnym zetknięciu. Wprowadzenie do astronomii epicykli i deferensów burzyło ten geometryczny porządek idealnie kulistego wszechświata, gdyż pod sferą gwiazd stałych ruch ciał niebieskich nie odbywał się już po torach idealnie kolistych względem środka Ziemi, uznawanego za środek wszechświata i sfery gwiazd stałych. Ten wyłom wobec zasad fizyki podanych przez Stagirytę także był ważnym impulsem do dyskusji i do dalszego rozwoju nauk astronomicznych.

Koncepcja Ptolemeusza pozwalała wyróżnić trzy składowe ruchu planet: ruch ciała niebieskiego po epicyklu, po deferensie i ekscentryczny ruch środka deferensu względem środka Ziemi. W ten sposób dał się wyjaśnić potrójny ruch planety wynikający z jej własnego ruchu, z ruchu Ziemi wobec tej planety i z faktu, że orbita planety jest eliptyczna. Mechanizm ten został zastosowany do czterech planet: Saturna, Jowisza, Marsa i Wenus⁴¹. W wypadku Merkurego, którego obserwowany ruch był bardziej złożony, Ptolemeusz przyjął jeszcze czwartą składową ruchu, a więc że jego deferens porusza się wokół środka świata po jeszcze jednym małym okręgu⁴². Skomplikowany był także ruch Księżyca, a mianowicie, aby wyjaśnić, że zaćmienia Słońca i Księżyca zdarzają się w różnych miejscach przy przecięciu się drogi Księżyca i ekliptyki (*modi*), dodano czwarty i piąty okrąg do trzech składowych ruchu Księżyca wokół Ziemi, obok ekscentrycznego deferensu i epi-

cyklu⁴³. Wedle Ptolemeusza Słońce posiadało tylko dwie składowe ruchu, a więc nie potrzeba było przyjmować istnienia epicyklu i wystarczyło uznać, że Słońce krąży wokół Ziemi po deferensie ekscentrycznym⁴⁴.

Kosmografia św. Tomasza. Obraz świata Ptolemeusza skłonił dominikańskiego uczonego do poruszenia wątpliwości (podanej także w podobny sposób przez Stagirytę) w odniesieniu do systemu sfer, a mianowicie: dlaczego *machina mundi* posiada tak nieoczekiwany porządek, iż poniżej sfery gwiazd stałych (poruszającej się jednym tylko ruchem) ruch jest bardziej zróżnicowany, ale już najbliższej Ziemi, w wypadku Słońca jest prostszy, natomiast Księżyc i Merkury - oddzielone Słońcem - mają z kolei ruch tak bardzo skomplikowany, że inne planety są pośrodku tego systemu w skali złożoności swego ruchu⁴⁵. Kolejność planet, w której bezpośrednio powyżej Księżyca znajduje się Słońce, panowała w systemie Arystotelesa, natomiast wedle Ptolemeusza powyżej Księżyca porusza się Merkury, Wenus i następnie Słońce oraz kolejne planety. Akwinata przyjmował ten drugi porządek i w tej kwestii wybierał rozwiązanie ptolemejskie⁴⁶. Biorąc zaś pod uwagę geometryczny porządek, świat Ptolemeusza jest bardziej elegancki niż ten złożony z kilkudziesięciu sfer kosmos Arystotelesa, chociaż w strukturze hierarchicznej planet teoria Stagiryty jest bardziej uporządkowana w sensie geometrycznym.

Porządek planet w kosmologii św. Tomasza nie był arbitralnym wynikiem spekulacji i nie opierał się na samych tylko porównaniach czasu, w jakim dokonują one pełnego obiegu wokół sfery gwiazd stałych. Akwinata, podobnie jak Stagiryta, nie dysponował dużą liczbą danych empirycznych, ale starał się odnotować wyniki badań przeprowadzonych wcześniej i podanych przez swych poprzedników⁴⁷. Aby wykazać, że Księżyc znajduje się bliżej Ziemi niż Mars, dominikański uczoney przytacza wzmiankowane (i zaobserwowane) przez Arystotelesa zjawisko zakrycia Marsa przez ciemną część tarczy Księżyca znajdującego się w kwadrze (*luna dichotoma*)⁴⁸. Szanując tradycję starożytnych badań astronomicznych, Akwinata za Stagirytą przypisuje szczególnie zasługi w tej dziedzinie uczonemu egipskim i babilońskim⁴⁹. Zdaniem Arystotelesa Egipcjanie zajmują w historii nauki miejsce szczególne, gdyż Stagiryta przypisuje im zaszczytny tytuł „najstarszych ludzi”⁵⁰. Autorytet kosmologii Arystotelesa jest tym samym wsparty tradycją wielu pokoleń wcześniejszych uczonych. Wraz z przekonaniem o niezmienności świata, zawsze tak samo postrzeganego od pokoleń, jest to jedna z przyczyn tak silnego ugruntowania geocentrycznej i tradycyjnej kosmologii w Europie Zachodniej, która w XIII w. dokonała pełnej recepcji dorobku nauki starożytnej⁵¹.

Już w swym pierwszym obszernym dziele, a więc w komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda, Akwinata wykorzystał nie tylko poglądy Arysto-

telesa, ale wypowiadał się również na temat teorii Ptolemeusza i zauważył, że przyjęcie epicykli wymusza modyfikację obrazu świata, gdyż zdaniem Stagiryty sfery miały sąsiadować i stykać się ze sobą. Wykluczając istnienie próżni, św. Tomasz dopuszcza więc wbrew Arystotelesowi, że istnieje ośrodek eteryczny, w którym poruszają się planety na epicyklach, rozdzielający deferensy⁵². Dominikański uczoney stwierdza zarazem, że w jego czasach astronomowie powszechnie przyjmowali teorię Ptolemeusza (*ponunt astrologi*)⁵³. O niezgodności pomiędzy założeniami fizyki Arystotelesa a teorią Ptolemeusza Akwinata wypowiada się także w swym komentarzu do traktatu Boecjusza *O Trójcy Świętej*, ale zachowuje znaczny dystans wobec poglądów zwolenników obu teorii⁵⁴.

Można powiedzieć, że Doktor Anielski w swych pismach nie zajmuje jednoznacznego stanowiska i nie opowiada się wyraźnie na rzecz jednej z dwóch konkurencyjnych koncepcji kosmograficznych⁵⁵. Niektóre szczegóły obrazu świata dominikańskiego uczonego pochodzą jednak od Ptolemeusza. Oprócz wspomnianej już kolejności planet Akwinata przejął od autora *Almagestu* także poglądy na temat precesji⁵⁶ oraz cenił jego dokładniejsze niż innych obserwacje astronomiczne⁵⁷. Na łamach *Sumy teologii* wyraża natomiast ważny pogląd metodologiczny, a mianowicie oznajmia, że argumenty obu stron w sporze pomiędzy zwolennikami teorii Arystotelesa i Ptolemeusza są tylko prawdopodobne (*ratio non sufficienter probans*) i na podstawie posiadanej wiedzy nie sposób jednoznacznie stwierdzić, która teoria jest prawdziwa, gdyż obie pozwalają wyjaśnić zjawiska obserwowane na niebie (*possunt salvari apparentia sensibilia circa motus caelestes*). A zatem z jednej strony Ptolemeusz może mieć rację, a z drugiej koncepcja Arystotelesa nie musi być Jedynym poprawnym i koherentnym wyjaśnieniem ruchu ciał niebieskich⁵⁸. Ten dystans wobec istniejących rozwiązań jest nowoczesnym stanowiskiem Doktora Anielskiego, a pozwala ponadto stwierdzić jego zdystansowanie wobec uznanych autorytetów⁵⁹. Postawa ta wynikała nie tylko z metodologii dominikańskiego uczonego, ale także z istnienia dwóch konkurencyjnych kosmologii: arystotelesowskiej, która zgadzała się z fizyką i metafizyką perypatetycką, oraz ptolemejskiej, która podważając niektóre zasady Stagiryty, jako jedyna była podstawą obliczeń astronomicznych, przyjętą chociażby w astronomicznych *Tablicach Toledańskich* (powstałych około 1080 r.) i później w *Tablicach króla Alfonsa*, władcy Kastylii (sporządzonych około 1272 r.)⁶⁰.

W rozważaniach nad tym problemem św. Tomasz posiłkuje się także argumentami natury teologicznej. Z jednej bowiem strony przypomina zasady Arystotelesa (*secundum opinionem Aristotelis*), ale z drugiej strony dododzi, że św. Jan Chryzostom, komentując *Księgę Rodzaju*, powiada, że skoro Bóg umieścił (*posuit*) gwiazdy na niebie (*iusserit ut ibi essent*), to nie

znaczy, że koniecznie są one fizycznie umocowane (*fixa*) na sferach, podobnie jak oznajmienie, że człowiek został umieszczony w raju, oznacza tylko jego pobyt w pewnej przestrzeni (*ibi*). Zatem ciała niebieskie mogą się poruszać na sferach, albo na epicyklach i deferensach, albo też swobodnie w przestrzeni. Ponadto my nie dostrzegamy zmysłowo (*sensu*) istnienia żadnych sfer. Jednakże (i jest to ważna uwaga z zakresu metodologii egzegezy biblijnej) autor *Księgi Rodzaju* posługiwał się językiem potocznym (*rudi populo condescendens*), a więc odwoływał się do prostych, potocznych obrazów zmysłowych, zrozumiałych dla słuchaczy, a niekoniecznie zgodnych z rzeczywistym obrazem świata i nie można na tej podstawie dojść do ostatecznych wniosków natury naukowej⁶¹.

Pomimo braku jednoznacznego wyboru jednej z konkurencyjnych teorii przytoczone poglądy Akwinaty są nader nowoczesne i zachowują dystans zarówno do autorytetu Stagiryty, jak i wobec powagi Ptolemeusza oraz w stosunku do prób dosłownej interpretacji *Pisma Świętego*⁶². Założenia takie gwarantowałyby dalszy rozwój nauk przyrodniczych, podobnie jak paryskie potępienie (1277 r.) niektórych tez, głównie awerroistycznych⁶³, podjęte w imię zasady o nieograniczonej mocy Boga, ale uwalniające naukę od wąsko pojmowanego arystotelizmu, który wykluczałby postęp naukowy⁶⁴.

W komentarzu do *Metafizyki* Arystotelesa dominikański uczony rozważa problem ruchu ciał niebieskich z perspektywy historii filozofii. Sporządzenie obrazu wszechświata zbudowanego z regularnych, kolistych i uporządkowanych sfer Akwinata przypisał Platonowi i jego umiłowaniu matematycznego porządku⁶⁵. Ponieważ struktura kosmosu jest nader skomplikowana, a w ruchu planet dostrzegamy nieregularności: zatrzymania, ruch wsteczny oraz zmiany prędkości i jasności, konieczne stało się rozbudowanie tej pierwotnej prostej wizji. Wprowadzenie do kosmografii ekscentrycznych deferensów i epicykli, przyjętych przez Ptolemeusza, Doktor Anielski przypisuje już pitagorejczykom⁶⁶.

Św. Tomasz jest świadomy możliwej sprzeczności pomiędzy teorią ruchu ciał niebieskich Ptolemeusza a założeniami fizyki Arystotelesa i jego teorii trzech rodzajów ruchów naturalnych⁶⁷. Niektóre wyjaśnienia hipotezy o epicyklach sprzeciwiały się wyraźnie fizyce Stagiryty. Teoria epicykli zdaje się bowiem dopuszczać zróżnicowanie gęstości sfer, niezgodne z nauką o jednorodności piątego elementu, czy też istnienie próżni, sprzeczne z kolei z koncepcją ruchu greckiego filozofa. Jeszcze inne wyjaśnienie istnienia epicykli wymagało założenia istnienia innego ciała (które nie porusza się ruchem po okręgu) oprócz sfer, które mogłoby rozdzielać deferensy, ale niezgodnego z przekonaniem o regularnym ruchu nieba⁶⁸. Ponadto teoria epicykli zakłada podzielność obszaru piątego elementu, z którego zbudowany był deferens, aby epicykl mógł się na nim poruszać, a planetom przypisany został dodat-

kowy ruch na epicyklu, nie wynikający z ruchu ekscentryka, a więc geometryczny porządek świata, składającego się z kolejnych sfer o wspólnym środku nie był zachowany. Krytykę inspiratorów przedstawionej teorii ptolemejskiej (a więc uczonych o orientacji pitagorejskiej) ułatwiała ponadto spekulatywna teoria harmonii sfer, nieznana w koncepcji Arystotelesa i empirycznie nie dająca się potwierdzić⁶⁹.

Wszystkich wymienionych braków nie wykazuje zdaniem św. Tomasza koncepcja sfer Eudoksosa przejęta następnie przez Arystotelesa⁷⁰. Thomas Litt słusznie zauważa, że przytoczony fragment jest jedynym miejscem w dorobku Doktora Anielskiego, w którym zebrane zostały wszystkie zarzuty stawiane teorii Ptolemeusza przez zwolenników fizyki Arystotelesa⁷¹. Akwinata był więc świadom trudności wiążących się z ptolemejskim obrazem świata, ale nie skłoniło go to do wyraźnego odrzucenia tego modelu. Koncepcja Arystotelesa, pomimo zgodności z jego teorią ruchu i miejsc naturalnych, także rodziła przecież trudności. Akwinata zaś zdawał sobie sprawę z sukcesywnego rozwoju astronomii i nie zdecydował się na recepcję jednej z tych teorii z wykluczeniem drugiej, gdyż obserwacje astronomiczne, doprowadzające skomplikowania mechaniki nieba, domagały się modyfikacji także podanego przez Stagirytę obrazu świata⁷².

Szczególne trudność w pozbawionym wątpliwości opowiedzeniu się przez arystotelików za teorią sfer współkoncentrycznych wynikała ze zmian w obserwowanej jasności planet, co sugerowało zmiany w ich odległościach wobec Ziemi. Na problem ten zwrócił uwagę już Symplicjusz, który sam poddawał krytyce zbyt prosty układ Eudoksosa i Arystotelesa, gdyż model ten nie był w stanie objąć i wyjaśnić wszystkich zjawisk⁷³. Tymczasem wedle Stagiryty planety krążą na sferach doskonale kulistych, a to wyklucza zmiany jasności ciał niebieskich wynikające ze zmian odległości od Ziemi⁷⁴.

W swym komentarzu do *De caelo* św. Tomasz stara się wyjaśnić motywy powstania teorii Ptolemeusza i uważa, że dla wyjaśnienia zaobserwowanych zjawisk (*apparent sensibus*) wprowadził on do swej teorii ekscentryki i epicykle, naruszając jednolitość i prostotę tego okrężnego ruchu ciał niebieskich na sferach na rzecz bardziej skomplikowanego w sensie geometrycznym systemu okręgów. Dominikański uczone określa przy tym poglądy Stagiryty i Ptolemeusza jedynie mianem opinii (*Aristoteles non fuit huius opinionis*)⁷⁵. Następnie stwierdza, że koncepcja Ptolemeusza to raczej propozycja spekulatywna niż dowód z obserwacji. Czyni tak, aby zachować zasady fizyki Arystotelesa⁷⁶, ale jednocześnie nie opowiada się bezwzględnie za ujęciem Stagiryty, gdyż zdaniem Akwinaty dla uznania pryncypiów metafizycznych obrazu świata greckiego filozofa wystarczy, aby istniała ogólna prawidłowość ruchu pierwszej sfery (ruch dzienny - *motus diurnus*) z wieloma nieregularnościami niższego rzędu, a więc z licznymi złożonymi ruchami posz-

czególnych planet. Aby pozostać w ramach zasad fizyki Arystotelesa, św. Tomasz uważa więc, że wystarczy, aby najwyższa sfera poruszała całym niebem (*motus supremae sphaerae revolventis totum caeluni*). Wtedy zachowany zostaje ruch piątego elementu wokół środka świata. Natomiast poniżej tej najwyższej sfery obraz świata może być bardziej złożony i nieregularny (tak jak żywioły poruszają się do środka i od środka, ale niekiedy napotykają na przeszkody i na przykład oceany nie okrywają całej Ziemi, mimo że woda jest lżejsza od żywiołu ziemi)⁷⁷. To dopuszczenie koncepcji Ptolemeusza do kosmografii przez Doktora Anielskiego w jednym z jego ostatnich pism (nie pozbawione wcześniejszych wahań, uzasadnionych naukowymi poszukiwaniami dominikańskiego uczonego) miało istotne znaczenie dla dalszego rozwoju nauk przyrodniczych⁷⁸. O ile istnienie sfer niebieskich było przyjmowane przez św. Tomasza w okresie całej jego działalności naukowej, to już w odniesieniu do konkretnych szczegółów kosmografii stanowisko Akwinaty ulegało modyfikacjom, wyrażającym refleksję kosmologiczną podejmowaną przez tego uczonego⁷⁹.

Wydaje się zatem, że teoria Ptolemeusza jest wedle różnych wypowiedzi Akwinaty równie prawdopodobna jak koncepcja Arystotelesa, a zasadniczym kryterium w badaniach nad właściwym obrazem wszechświata jest przyjęcie rozróżnienia na trzy rodzaje ruchów naturalnych. Nawet to założenie nie ma jednak charakteru absolutnego, chociaż św. Tomasz wyraźnie opowiada się za fizyką Arystotelesa. Można więc zaryzykować wniosek, że metodologia Akwinaty pozwoliłaby w świecie tomaszowym zaprowadzić nawet teorię heliocentryczną i eliptyczne orbity planet znane we współczesnej astronomii, gdyż dla św. Tomasza nie ma powodu, aby upierać się przy jednym, a nie innym sposobie wyjaśnienia obserwowanych zjawisk (a widoczny z Ziemi ruch planet nie jest regularny), tym bardziej, że Doktor Anielski niekiedy zmuszony był zmodyfikować niektóre wnioski Arystotelesa, aby uzgodnić je z doświadczeniem i refleksją filozoficzną⁸⁰. Nie wydaje się także, aby tomistyczny sposób wykładu Pisma świętego mógł tutaj stanowić przeszkodę z racji na wielorakie sposoby rozumienia znaczenia tekstu biblijnego⁸¹. Warto pamiętać, że jednoznaczne dowody na rzecz systemu heliocentrycznego pojawiły się dopiero w XVIII i XIX stuleciu, a metodologia tomistyczna wydaje się otwierać drogę do przyszłej rewolucji kopernikańskiej, chociaż wprost jej nie umożliwia i wymaga wprawdzie poważnej krytyki filozofii Arystotelesa⁸². Możemy więc powiedzieć, że w kosmografii dominikańskiego uczonego mamy do czynienia z dwiema wizjami świata, a żadna z nich nie jest wyraźnie preferowana.

Doktor Anielski zdawał sobie sprawę ze stopniowego rozwoju badań empirycznych i z pojawiających się odmiennych wyjaśnień obserwowanych zjawisk, formułując ważną uwagę metodologiczną. Zdaniem Akwinaty

każda teoria naukowa ma swą wartość o tyle, o ile wyjaśnia zaobserwowane zjawiska (*apparentia salventur*). Nie znaczy to jednak, że jest teorią adekwatną, gdyż mogą powstać inne, jeszcze nie sformułowane przez badaczy (*nondum ab hominibus comprehensum*), konkurencyjne teorie wyjaśniające obserwowane zjawiska zachodzące na niebie⁸³. Arystoteles bez wahania przyjmował swą koncepcję, która miała wyjaśnić ruch gwiazd i planet⁸⁴, ale Akwinata (znając również konkurencyjne rozwiązanie Ptolemeusza) zachowuje dystans wobec odmiennych teorii⁸⁵.

Św. Tomasz nie twierdzi, że nowe teorie, które mogą się pojawić dla wyjaśnienia zjawisk zachodzących na niebie, muszą spełniać założenia fizyki Arystotelesa, gdyż można je zmodyfikować⁸⁶. Aby uzasadnić możliwość takiego wniosku na gruncie tomizmu, wystarczy przytoczyć krytykę, jaką sformułował św. Tomasz w odniesieniu do argumentacji Arystotelesa przeciwko istnieniu próżni (*vacuum*). Wedle Akwinaty ruch w próżni nie musiałby być natychmiastowy, jak starał się wykazać grecki uczony, a więc nie można w ten sposób wykluczać jej istnienia⁸⁷.

Słuszna jest także uwaga polskiego tomisty Piotra Chojnackiego, poczyniona w związku ze wspomnianym już fragmentem komentarza Akwinaty do drugiej księgi *De caelo*, że ontologia św. Tomasza nie zależy od teorii naukowych opisujących świat stosownie do aktualnego rozwoju nauk empirycznych, gdyż teorie te są „narzędziami konceptualnymi, przydatnymi do opanowania zjawisk”, ale nie przesądzają, jaka winna być metafizyka. Arystotelesowska kosmologia geocentryczna okazała się fałszywa, jednakże nie pozwala to sfalsyfikować założeń filozoficznych kosmologii św. Tomasza, który sam potrafił zachować dystans wobec istniejącej tradycji badań naukowych, nawet jeżeli pochodziły one od takiego autorytetu, jakim był Stagiryta, odwołujący się przecież do wielowiekowej tradycji starożytnych badań astronomicznych⁸⁸.

W okresie odnowy filozofii tomistycznej w myśli katolickiej u schyłku XIX w. i w okresie późniejszym rozważenia wymagało istotne zagadnienie autonomiczności tomizmu wobec zdezaktualizowanych już twierdzeń nauk przyrodniczych Arystotelesa. Podejmując ten problem, autorzy neoscholastycy zwracali uwagę na przywołane wyżej stanowisko św. Tomasza, natomiast przeciwnicy neotomizmu kładli nacisk na silne jakoby uzależnienie Akwinaty od ówczesnych nauk, a to miałoby ich zdaniem relatywizować wartość neoscholastyki⁸⁹. Odpowiadając tym ostatnim, można powiedzieć, że św. Tomasz korzystał z istniejącego dorobku nauk, ale nie był od niego uzależniony, i to dowodzi wartości filozofii i metodologii tomistycznej⁹⁰. Thomas Litt zarzuca Akwinacie brak wątpliwości w odniesieniu do wielu szczegółów podanego przez dominikańskiego uczonego obrazu świata, który został później sfalsyfikowany za sprawą nowych odkryć naukowych⁹¹.

Cysterski uczony uzasadnia takie stanowisko milczącym przyjmowaniem przez Doktora Anielskiego poglądów rozpowszechnionych w jego epoce. Zdaniem Litta, Akwinata traktował wiele problemów kosmologicznych jako metafizyczne pewniki, bez cienia wątpliwości. Nie wydaje się jednak, że św. Tomasz rzeczywiście jednostronnie opowiadał się za bezwzględny prymatem arystotelizmu, gdyż sam dokonał modyfikacji tej filozofii w wielu, często nader istotnych aspektach. Uczony, który podważył tak uniwersalne zasady fizyki Stagiryty, jak wieczność ruchu i odwieczność świata, metafizyk, który wprowadził do swego systemu nową koncepcję istnienia, nieznaną greckiemu uczonemu, a także znawca tradycji filozoficznej, który potrafił krytycznie ocenić np. materializm Dawida z Dinant i poglądy awerroistów łańskich, nie był dogmatycznym zwolennikiem żadnej ludzkiej spekulacji. Jako niepodważalne traktował jedynie dogmaty wiary chrześcijańskiej i zasady logiki. Korzystając jednakże z dorobku naukowego starożytnych i średniowiecznych uczonych, starał się przyjmować te twierdzenia, które wydawały się najbliższe prawdy, a nawet jeżeli okazywały się zawodne, to stanowiły przecież punkt wyjścia do dalszego rozwoju nauk. Wydaje się więc, że pełne napięcia rozważania Akwinaty nad kosmografią Arystotelesa i Ptolemeusza dostarczają historykowi filozofii wielu cennych informacji nie tylko w kwestii poglądów Doktora Anielskiego, ale przede wszystkim w zakresie jego metodologii.

Przypisy:

¹ Na temat Ptolemeusza (ale głównie w kwestiach dotyczących astrologii) por.: L. Thorndike: *A History of Magic and Experimental Science*, T. II. New York 1923, s. 105: „The erroneous Ptolemaic theories of a geocentric universe and of an earth's surface on which dry land preponderated are equally well known. What is more to the point at present is to note that one of these theories was so well fitted to actual scientific observations and the other was thought to be so similarly based, that they stood the test of theory, criticism, and practice for over a thousand years”. W kwestii modelu kosmosu zob. Np.: J. Losse: *Wprowadzenie do filozofii nauki*, przeł. T. Bigaj. Warszawa 2001, s. 30*31; a także Th. Kuhn: *Przewrót kopernikański. Astronomia planetarna w dziejach myśli*, przeł. S. Amsterdamski. Warszawa 1966, s. 91-115.

² Trudno więc mówić o jednorodnej, ptolemejsko-arystotelesowskiej teorii budowy kosmosu. Por.: „ptolemejsko-arystotelesowska koncepcja Wszechświata z Ziemią jako punktem centralnym, dzięki ortodoksyjności, jaką zyskała w ujęciu genialnego scholastyka Tomasza z Akwinu, stała się od XIII do XVI w. poglądem powszechnie uznanym przez uczonych i teologów europejskich”, Z. Wardęsa: *Teoria heliocentryczna w interpretacji teologów XVI wieku*. „Studia Copernicana” T. XII, Wrocław 1975, s. 106.

³ Wydaje się jednak, że mistrz Akwinaty, św. Albert Wielki, uwzględnił swego najwybitniejszego ucznia na znaczenie badań doświadczalnych, a chociaż św. Tomasz nie poświęcił się tej dziedzinie nauki, to jednak był świadom jej znaczenia. Por. np.: „Videmus enim ad sensum corpora simplicia moveri: si ergo non habent proprium motum sibi naturale, necesse est quod moveantur per violentiam”, *In De caelo*, lib. 3,1,5, n. 2. Inne przykłady uznania św. Tomasza dla obserwacji to np.: „ad sensum videmus quod caelum circulariter movetur”, *In De caelo*, lib. 1,1,9, n. 8; „manifestum est ad sensum”, *In Physic.*, lib. 8,1,22, n. 3; „ad sensum apparet falsum”. *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 69, n. 12. Już podczas studiów w Neapolu św. Tomasz poznawał przyrodnicze pisma Arystotelesa.

pod kierunkiem Piotra z Hibernii Zob.: J. Weisheipl: **Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło**, przeł. Cz. Wesołowski. Poznań 1985, s. 31-34. Warto dodać, że zdaniem dominikańskiego historyka „Tomasz ze swej strony nie mógł trafić na bardziej odpowiedniego nauczyciela niż Albert, który cieszył się już godną pozazdroszczenia sławą” (tamże, s. 64).

⁴ Por.: M. Lohrum: **Albert der Grosse**. Mainz 1991. Św. Albert słusznie krytykował przypisywanie św. Augustynowi autorytetu w dziedzinie filozofii przyrody, a nie tylko w teologii. Por. J. Weisheipl: **Tomasz z Akwinu...**, dz. cyt, s. 67. Dodajmy, że również św. Tomasz nie wahał się poddać krytyce niektórych poglądów św. Augustyna.

⁵ Por.: K. Michalski: **Histoire de la Philosophie**. Kraków 1999.

⁶ O trzech rodzajach ruchu Akwinata powiada krótko, że wedle Arystotelesa: „necesse est simplicem latonem, idest motum localem, quendam esse a medio, et hic est motus sursum corporum levium; quendam vero esse ad medium, et hic est motus deorsum corporum gravium; alium vero esse circa medium, et huiusmodi est motus circularis corporum caelestium”, **In De caelo**, lib. 1,1. 3,n.9.

⁷ Por.: „Ostensus est enim (...) esse tria corpora, unum scilicet quod movetur circa medium, de quo iam dictum est; aliud quod movetur a medio; et tertium quod movetur ad medium”. **In De caelo**, lib. 3,1,1, n. 6. Zob. też: **Sententia Metaphysicae**, lib. 12,1,10, n. 2 („motus (...) vel ad medium vel a medio, vel circa medium mundi”); S’. **Th.**, q. 66, a. 2, co. (koncepcja „motus naturales corporum”).

⁸ Por.: „circulatio, idest motus circularis, dicitur qui est circa medium. Et est intelligendum circa mundi medium: nota enim, quae movetur circa medium sui, non movetur proprie circulariter, sed motus eius est compositus ex elevatione et depressione”. **In De caelo**, lib. 1,13, n. 7. Zob.: J. Dobrzycki: **Astronomia przedkopernikowska**. Toruń 1971, s. 9-10.

⁹ Arystoteles: **O niebie**, przeł. P. Siwek. Warszawa 1980, s. 81.

¹⁰ Por.: „Supponimus enim, tanquam sensu apparens, quod suprema caeli circulatio sit simplex, idest non composita ex pluribus motibus, quia in ea nulla irregularitas apparet et est velocissima, utpote quae in bravissimo tempore, scilicet spatio unius diei, circuit maximum circulum continentem totum. Circulationes autem planetarum sunt et tardiores et plures; non solum quia diversorum planetarum diversi sunt motus, sed etiam quia motus uniuscuiusque planetae ex diversis motibus constituitur”, **In De caelo**, lib. 2,1. 15. n. 2. O znaczeniu geocentryzmu w historii filozofii zob.: N. Wildiers: **Obraz świata a teologia. Od średniowiecza do dzisiaj**, przeł. J. Doktor. Warszawa 1985, s. 95.

¹¹ Por.: „Unusquisque enim planetarum, secundum proprium motum in suo circulo, fertur in contrarium motus primi caeli, large accipiendo contrarietatem (non enim in motibus circularibus proprie est contrarietas, sicut in primo habitum est): cum enim motus primi caeli sit ab oriente in occidentem, motus planetarum in propriis circulis sunt ab occidente in orientem”, **In De caelo**, lib. 2,1,15, n. 2.

¹² Por.: „Planeta autem maxime distans a suprema sphaera, scilicet luna, in minimo tempore peragit circulum suum, scilicet in spatio unius mensis, vel etiam in minori. Inter alios autem planetas, propinquior supremae sphaerae semper in maiori tempore circulum suum pertransit, sicut Iupiter in duodecim annis, Mars in duobus, Venus, Mercurius et sol fere in anno”, **In De caelo**, lib. 2,1,15, n. 2.

¹³ Por.: „illud quod magis distat a suprema sphaera, in minori tempore pertransit suum circulum: quia prima sphaera maxime praevalet planetae sibi propinquissimo, et ex hoc motus contrarius fit tardior, planetae autem maxime distant minime praevalent, propter eius distantiam, et ideo motus contrarius in eo est velocior, scilicet in luna. Internedii autem planetae se habent secundum rationem distantiae, sicut mathematici ostendunt; ita scilicet quod superiores planetae tardius moventur in suis propriis motibus. Sed quantum ad motum quo moventur motu primi mobilis; quanto sunt superiores, tanto velociores sunt”. **In De caelo**, lib. 2, L 15, n. 2; oraz „planetae sit uterque motus naturalis, scilicet et diurnus et qui est in proprio circulo” (tamże, n. 10).

¹⁴ Komentarz Akwinaty do księgi Lambda **Metafizyki** jest wcześniejszy niż do **De caelo** i zawiera podobno pewne pomyłki dotyczące astronomii Zob. J. Weisheipl, dz. cyt, s. 256.

¹⁵ Arystoteles nie powołuje się na Eudoksosa w swym **De caelo**, ale w ks. L **Metafizyki** (1073b) sięga do zaproponowanego przez Eudoksosa rozwiązania problemu postrzeganego na Ziemi ruchu Słońca i Księżyca. Na temat samego Eudoksosa por. także przyp. 43 do tego fragmentu **Metafizyki**. w. Arystoteles: **Dziela wszystkie**, t. II., Warszawa 1990, s. 816; oraz: **Słownik pisarzy antycznych**,

red. A. Świderkówna, wyd. 2. Warszawa 1990, s. 187-188 (inne lata życia); i K. Leśniak: *Arystoteles*. Warszawa 1965, s. 10 (pobyt Eudoksosa na Wschodzie); a także Th. Litt: *Les corps celestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*. Louvain 1963 (dalej: *Litt*), s. 323-324 (omówienie postaci i dzieła Eudoksosa).

¹⁶ Por.: „Eudoxus. qui primo conatus est has irregularitates dirigere, ad instantiam Platonis, pauciores motus assignavit soli et lunae, quos dicebat esse infimos planetas, quam superioribus planetis”, *In De caelo*, lib. 2,1.17, n. 2.

¹⁷ Por.: „Quorum unicuique assignabat quatuor motus, secundum quatuor sphaeras volventes corpus stellae infixum in infima earum: ha scilicet quod prima sphaera movet corpus stellae ab oriente in occidentem, secundum motum diurnum”, *In De caelo*, lib. 2, 1.17, n.2. Zob. też: *Sententia Metaphysicae*, lib. 12,1.10, n. 5. Warto dodać, że H. Butterfield, w książce *Rodowód współczesnej nauki* 1300-1800 (przeł. H. Krahelska, Warszawa 1963, s. 24), błędnie przypisuje wprowadzenie dodatkowych sfer dla planet dopiero Dante-mu, sądząc, że włoski poeta rozbudował model sferyczny ruchu planety Wenus. Butterfield nie wspomina Eudoksosa, ani szczegółów kosmologii św. Tomasza, a ponadto myli teorie Arystotelesa i Ptolemeusza (tamże, s. 24-25). Podobnie Ph. Schmidt (*Die Stellung des heiligen Thomas zur Astrologie*. "Stimmen derZeit", nr 156 (1954-55), z. 7, s. 68) przypisuje Ptolemeuszowi sferyczny model kosmosu: „Um die Erde legen sich die einzelnen Himmelssphären gleich Zwiebelschalen, die vor einer achten Sphäre, dem Fixsternhimmel als Untergrund für die Planetenbahnen, umschlossen sind”.

¹⁸ Por.: „secunda movet corpus stellae e converso ab occidente in orientem in zodiaco, qui dicitur motus longitudinis”, *In De caelo*, lib. 2,1.17, n. 2; „Secundam autem sphaeram ponebat ad causandum motum solis et lunae, qui est per medium zodiaci, qui vocatur motus longitudinis, secundum quem movetur tam sol quam luna de occidente in orientem contra motum firmamenti”, *Sententia Metaphysicae*, lib. 12,1.10, n. 6.

¹⁹ Por.: „tertia autem sphaera movet corpus stellae motu latitudinis, secundum quod contingit quod stella quandoque est australior, quandoque borealior in zodiaco”. *In De caelo*, lib. 2,1.17, n. 2. Zob.: *Sententia Metaphysicae*, lib. 12,1.10, n. 7.

²⁰ Por.: „Ponebat autem polos huius tertiae sphaerae esse in zodiaco; unde sequebatur quod circulus maior, aequae distans ab utroque polo, transiret per polos zodiaci; ex quo sequi videbatur quod planetae, secundum motum latitudinis, quandoque pervenirent usque ad polos zodiaci; quod tamen nunquam apparet”, *In De caelo*, lib. 2,1.17, n. 2; „unicuique planetarum ponebat tertiam sphaeram ad causandum motum latitudinis, cuius polos, circa quos revolvitur, ponebat esse in media linea zodiaci. Sed quia ponebat omnes sphaeras esse concentricas, ex quo zodiacus transibat per polos circuli maximi tertiae sphaerae, sequebatur e converso, quod circulus maximus tertiae sphaerae transiret per polos zodiaci. Unde sequebatur quod motus tertiae sphaerae deferret planetam usque ad polos zodiaci, quod nunquam videtur”, *Sententia Metaphysicae*, lib. 12, 1. 10, n. 9; „omnes stellae erratae (...) moventur (...) in circulo animarum qui dicitur zodiacus”, *Meteor.*, lib. 1,1.10, n. 2. Zob. też Th. Kuhn: *Przewrót kopernikański...*, dz. cyt., s. 77.

²¹ Por.: „Unde ponebat quartam sphaeram, quae moveret stellam in oppositum huius motus, ita quod nunquam pervenit ad polos zodiaci”, *In De caelo*, lib. 2, 1. 17, n. 2; „poneret quartam sphaeram, quae ipsum planetam ferret, quae revolvitur in contrarium tertiae, ab oriente scilicet ad occidentem aequali tempore, unde impedit ne plus divertat secundum latitudinem a zodiaco. Et hoc est quod dicit, quod quartum motum stellae dicebat esse secundum quemdam circulum obliquatum ad medium tertiae sphaerae, hoc est ad maximum circulum eius”, *Sententia Metaphysicae*, lib. 12,1.10, n. 10.

²² O ruchu planet w systemie Eudoksosa por.: J. Dobrzycki: *Astronomia przedkopernikowska*, dz. cyt., s. 35.

²³ Por.: „Soli autem et lunae non attribuit motum huius quartae sphaerae; sed apparentia eorum conatus est salvare, solum ponendo tres sphaeras, proportionales primis tribus sphaeris aliorum planetarum; ita tamen quod luna habet maiorem motum latitudinis quam sol, sicut expositum est in XII Metaphysicae”, *In De caelo*, lib. 2,1.17, n. 2

²⁴ O zasadzie ekonomii u Arystotelesa por.: tenże: *O niebie*, przekł. cyt., s. 117: „daleko lepiej przyjąć skończoną ilość zasad, owszem, możliwie najmniej, byleby tylko można było za ich pomocą wykazać wszystko to, co wykazywano przedtem. Tak samo sądzą matematycy: zawsze zakładają ilość zasad ograniczoną gatunkowo czy ilościowo”.

²⁵ Por.: „cum multa sint talia dubitabilia circa Stellas, non minime videtur mirabile, propter quam causam non semper astra quae plus distant a motu primae sphaerae moventur pluribus motibus, sed intermedia moventur plurimis, scilicet quinque planetae, qui, secundum positionem Eudoxi, moventur quatuor motibus”, *In De caelo*, lib. 2,1,17, n. 3; H Ostrowski (*Wprowadzenie do kosmografii św. Tomasza*, w: Św. Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*, T. 5, przeł. i opr. P. Bełch. Londyn 1979, Dodatek III, s. 285-286) przypisuje Słońcu dwie, Księżycowi trzy, Jowiszowi i Saturnowi - cztery, a Marsowi, Wenus i Merkuremu pięć sfer w kosmografii Arystotelesa. Błędne jest przy tym twierdzenie, że Słońce jest „umieszczone na dwóch sferach o tym samym promieniu ze wspólnym centrum” (tamże, s. 285), gdyż sfera wewnętrzna musiała mieć mniejszy promień, aby zmieścić się w sferze bardziej zewnętrznej.

²⁶ Por.: „Si igitur cum quolibet quinque planetanum posuerit quatuor sphaeras, sequitur quod quinque planetarum sunt viginti sphaerae. Quibus si addantur tres solis et tres lunae, enint omnes viginti sex, ita quod intelligatur corpus cuiuslibet planetae esse defixum in ultima sphaerarum suarum”, lib. 12,1,10, n. 11.

²⁷ Por.: E. Woolard, G. Clemence: *Spherical Astronomy*. New York 1966, s. 3-4: „The term planet etymologically signifies a wandering star, and was originally applied to all the objects that appear to move from place to place on the rotating celestial sphere”.

²⁸ Por.: *Sententia Metaphysicae*, lib. 12,1, 10, n. 12-16.

²⁹ Por.: „Aristotle's universe was made up of between 47 and 55 concentric spheres. He had taken this idea from two fourth century B.C. mathematician-astronomers, Eudoxus and Callipus, who had resorted to the geometry of the sphere to attempt an explanation of planetary motions. Aristotle transformed their geometric symbols into a celestial mechanics in which the spheres were seen as transparent orbs (In II de Coelo, n. 413) of force or motion, They were not composed of any of the four elements (earth, air, fire, or water) but of a fifth simple, corporeal element; one not subject to the alterations of the mixed bodies (cf. *In I de Coelo*, Lect. 4-8). This fifth element was sometimes termed «ether» and was thought to adopt a perfectly circular movement (cf. *In XII Metaphysicae*, Lect 10). The earth was at rest in the center of these concentrically moving spheres”, A Note on St Thomas' Cosmology, w: St Thomas Aquinas: *Commentary on St. Paul's Epistle to the Ephesians*, ed. by Matthew L. Lamb. Albany 1966, s. 306.

³⁰ Por.: E. Grant *Physical Science in the Middle Ages*. Cambridge 2001, s. 71: „In order to prevent Saturn's proper zodiacal and retrograde motions from being transmitted to Jupiter, thenext lowest sphere, he (sc. Aristotle) introduced three unrolling spheres whose function it was to counteract the motion of the three spheres which controlled all but the daily motion. Since the daily motion was common to all planets, each was assigned a special sphere forthat purpose”. Zob. także: H. Ostrowski. *Wprowadzenie do kosmografii św. Tomasza*, art. cyt, s. 286.

³¹ Por.: „Callippus nomine, ad instantiam Aristotelis, correxuit Eudoxi suppositiones; addens quidem Marti et Veneri et Mercurio, unicuique unam sphaeram et unum motum; soli autem et lunae, unicuique duos. Et sic Saturno et Iovi assignavit quatuor motus, unicuique autem inferiorum planetarum quinque”. *In De caelo*, lib. 2,1,17, n. 4. W teorii Kallipposa znika zatem problem mniejszej liczby ruchów w przypadku Słońca i Księżyca niż innych planet („sic non haberet locum dubitatio quam hic movet Aristoteles, quia superiores planetae, secundum hunc modum, paucioribus motibus moventur quam inferiores”, tamże), ale zagadnienie powraca w teorii Stagiryty w odniesieniu do Księżyca. Zob.: Arystoteles: *O niebie*, przekł. cyt., przyp. 89, s. 175.

³² Por.: „inconveniens videbatur quod tanta multitudo sphaerarum 3d movendum planetas concurreret; et praecipue videbatur superfluum quod cuilibet planetae attribueretur una sphaera quae ipsum revolveret ab Oriente in occidentem motu diurno, cum hoc causari'ossit suprema sphaera, totum caelum hoc motu revolvente”. *In De caelo*, lib. 2,1, 17, n. 5.

³³ Doktor Anielski był bardziej zainteresowany poznaniem ogólnej struktury wszechświata i zbudowaniem metafizycznego opisu hierarchicznego porządku rzeczywistości stworzonej niż badaniem szczegółów empirycznych. O ile dominikański uczony gruntownie komentował kosmologiczny traktat Arystotelesa O niebie, to już z zasadniczego dzieła Ptolemeusza, czyli z *Almagestu*, właściwie nie skorzystał (chyba że pośrednio), gdyż jedyny cytat z tegoż *Almagestu* mieści się w opracowanej już przez Bartomieja z Lukki trzeciej księdze politycznego traktatu *De regno*: „videmus in corporibus quod inferiora per superiora moventur, et omnia reducuntur ad motum supremi, quod est nona sphaera, secundum Ptolomaeum in prima dist. Almagesti; sed secundum Aristote-

lern in secundo de caelo, est octava", Ptolomaeus de Lucca: *De regno continuatio*, lib. 3, cap. 2; Zob. też: J. Weisheipl, dz. cyt, s. 470-471 (problem autentyczności *De regno*); *Litt*, s. 367 (cytuje *De regno* jako tekst św. Tomasza). Powyższy cytat jest typowy dla wielu miejsc w dorobku Akwinaty, to znaczy, że ogranicza się do przytoczenia cudzych opinii.

³⁴ Por.: „Secundum vero suppositiones modernorum astrologorum, satis convenienter videtur dispositus numerus caelestium corporum. licet non secundum rationem quam Aristoteles hic assignat”, Zn *De caelo*, lib. 2, 1.18, n. 13.

³⁵ Por.: Th. Kuhn: *Przewrót kopernikański...*, dz. cyt, s. 97; H. Ostrowski: *Wprowadzenie do kosmografii św. Tomasza*, art cyt., s. 289.

³⁶ Nie powinno się mylić sfer Arystotelesa i okręgów Ptolemeusza, jak to się niekiedy zdarza. Por.: „Głównym ośrodkiem astronomii arabskiej była Hiszpania, gdzie uczeni opracowali na nowo system Ptolemeusza i dodali do jego ośmiu sfer jeszcze dziewięć (...), system Eudoksosa i Arystotelesa, czyli (...) system kół współśrodkowych”, H. Ostrowski: *Wprowadzenie do kosmografii św. Tomasza*, art. cyt., s. 279.

³⁷ Por: „Hipparchus et Ptolomaeus posuerunt unicuique planetae unam solam sphaeram; quam tamen posuerunt non esse supremae sphaerae concentricam. sed habere aliud centrum praeter terram”, *In De caelo*, lib. 2, 1.17, n. 5. Św. Tomasz posługiwał się zarówno nazwą „sphaera”, jak i „circulus excentricus” (tamże).

³⁸ Por.: „cum planeta est in parte sphaerae magis distante a nobis, corpus planetae minus videtur et tardioris motus; cum autem est in opposita parte, videtur maius et velocioris motus”, *In De caelo*, lib. 2, 1.17, n. 5.

³⁹ Por.: „Praeter hoc autem posuerunt quosdam parvos circulos, quos epicyclos dicunt, qui moventur super huius modi sphaeris; ita quod corpora planetarum in huiusmodi epicyclis moventur, non tanquam infixa in huiusmodi circulis, sed quasi motu progressive eos regyrant”, *In De caelo*, lib. 2, 1.17, n. 5. Dodajmy, że św. Tomasz interpretuje teorię Ptolemeusza w duchu autorów późniejszych (prawdopodobnie arabskich, albo zgodnie z ujęciem św. Alberta Wielkiego), zakładając, że deferens jest sferą (wbrew Ptolemeuszowi), a epicykl-okręgiem. Wyjaśnienie to miało na celu pogodzenie koncepcji Ptolemeusza z fizyką Arystotelesa, chociaż w modyfikacji tej dostrzec można wysiłek uczonych, aby w rozwoju nauk twórczo wykorzystać nie tylko dorobek Stagiryty, ale również wkład jego następców. Zob. *Litt*, s. 354, przyp. 6 (brak tam wzmianki o znaczeniu odrębnej natury deferensu i epicyklu).

⁴⁰ Por.: H. Butterfield: *Rodowód współczesnej nauki*, dz. cyt, s. 64. Osobnym, nader ciekawym zagadnieniem jest pitagorejska orientacja filozoficzna Keplera. Zob.: J. Losse: *Wprowadzenie do filozofii nauki*, dz. cyt., s. 58-61. Na temat de Brahego zob. A. Crombie: *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, przeł. S. Łypacewicz, t. II Warszawa 1960, s. 221-223; Th. Kuhn: *Przewrót kopernikański...*, dz. cyt, s. 306-319.0 Keplercze: tamże, s. 320-334.

⁴¹ Por.: „igitur praeter motum diurnum, quem toti caelo attribunt ex motu primae sphaerae, quatuor planetis, scilicet Saturno, Iovi, Marti et Veneri. attribunt tres motus: quorum unus est secundum quem corpus stellae circuit epicyclum; secundus est secundum quem centrum epicycli circuit sphaeram; tertius autem est secundum quem ipsa sphaeramoveturab occidentem orientem, quibuslibet centum annis gradu uno, secundum motum stellarem fixarum, qui quidem dicitur motus augis vel apogaei, idest maximae distantiae in circulo excentrico”, *In De caelo*, lib. 2, 1.17, n. 5.

⁴² Por.: „Super hos autem tres motus addunt quartum motum Mercurio, quo dicunt centrum sphaerae ipsius moveri in quodam circulo parvo circa centrum mundi”, *In De caelo*, lib. 2, 1.17, n. 5. Zob. J. Dobrzycki: *Astronomia przedkopernikowska*, dz. cyt, s. 37.

⁴³ Por.: „Quos etiam quatuor motus attribunt lunae, superaddentes ei quintum. Cum enim circulus sphaerae lunaris, super quem intelligitur moveri centrum epicycli eius, declinet a zodiaco ad meridiem et Septentrionem, necesse est quod huiusmodi circulus secet zodiacum in duobus punctis, qui dicuntur nodi, sive caput et cauda; in quibus tantum locis luna existente, possunt contingere eclipses lunares et solares; quae non semper contingent in eadem parte circuli. Et ideo ex hoc ponunt quintum motum in luna, secundum quem praedicti nodi moventur; qui dicitur motus capitis et caudae”. *In De caelo*, lib. 2, 1.17, n. 5.

⁴⁴ Por.: „Corpus autem solis non dicunt moveri in aliquo epicyclo, sed in suo excentrico. Unde non attribunt soli nisi duos motus: unum scilicet quo corpus solis movetur in excentrico; et alius est motus augis, quem attribunt sphaerae solis, sicut attribunt

sphaeris aliorum planetanim", *In De caelo*, lib. 2,1,17, n. 5. Zob.: M. Kurdzialek: *Średniowieczne stanowiska wobec tezy: Ziemia jest jedną z planet*, w: tenże: *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*. Lublin 1996, s. 242.

⁴⁵ Por.: „quod vere secundum hanc positionem procedit dubitatio quam hic Aristoteles movet Nam secundum hanc positionem Mercurius et luna, qui sunt infimi planetarum, habent plurimos motus; sol autem, quem ponunt medium, habet paucissimos; alii vero planetae medio modo se habent", *In De caelo*, lib. 2,1,17, n. 5.

⁴⁶ Por.: „non enim media corpora caelestia, scilicet sphaerae Veneris, Mercurii et lunae, ex motu solis calefiunt", *In De caelo*, lib. 2,1,10, n. 11; „Soli autem intelliguntur deservire tres inferiores planetae, ad causandum transmutationem in rebus: et ideo gradatim diversificantur in numero motuum; ita scilicet quod soli attribuantur duo motus, Veneri attribuantur tres, Mercurio quatuor, lunae quinque", *In De caelo*, lib. 2,1,18, n. 13.

⁴⁷ Por.: Ch. Dawson: *Szkice o kulturze średniowiecznej*, przeł. J.Sulowski. Warszawa 1966, s. 169: „Słaba aktywność tomizmu w naukach przyrodniczych ma podwójną przyczynę. Z jednej strony wypływa to z jego skupienia się na metafizyce i teologii, z drugiej zaś z zupełnej zgodności jego syntezy z tradycją arystotelesowską. *Corpus Aristotelicum* (...) zostało przyjęte jako ostatnie słowo ludzkiej mądrości". Ostatnie zdanie wydaje się jednak zbyt jednostronne.

⁴⁸ Por.: „ordo quorundam planetarum manifestus est etiam visu. Dicit enim se vidisse quod luna, dichotoma existens, idest ex media parte illuminata, subintravit stellam Martis (nam ipsa est velocioris motus quam Mars); et luna secundum nigrum suum, idest secundum illam partem in qua erat obscura, occultavit Martem; et quod Mars exivit de sub luna pertranseunte ipsum, secundum partem lunae claram et lucidam". *In De caelo*, lib. 2,1,17, n. 6. Zjawisko to miało miejsce w r. 357 przed Chr. Zob.: Arystoteles: *O niebie*, przekł. cyt., s. 83 i 175, przyp. 90. O wzmiance Akwinaty wspomina Litt (s. 307). Por. także: St. Thomas Aquinas: *Exposition of Aristotle's Treatise on the Heavens*, translated by R. F. Larcher and P. H. Conway. Columbus 1964, cz. II, s. 77.

⁴⁹ Por.: J. Dobrzycki: *Astronomia przedkopernikowska*, dz. cyt, s. 9-

⁵⁰ Por.: Arystoteles: *Meteorologia*, ks. I, r. 14 (352b 20): „Egipcjanie, których uważamy za najbardziej starożytnych spośród ludzi", cytat za: Arystoteles: *Meteorologia. O świecie*, opr. A. Paciorek. Warszawa 1982, s. 42.

⁵¹ Por.: „similiter de ordine planetarum aliorum dicunt se vidisse illi, qui a multis temporibus retro talia observaverunt per multos annos, scilicet Aegyptii et Babylonii, quorum studium maxime fuit circa astrologiam; ex quorum dictis habemus multas credulitates de unaquaque stellarum, scilicet observationes eorum", *In De caelo*, lib. 2,1,17, n. 6.

⁵² Istnienie takiego ośrodka wydawał się dopuszczać również sam Ptolemeusz. Zob.: A. Pokulniewicz: *Problem obrazu świata u św. Tomasza z Akwinu na tle starożytnych poglądów kosmologicznych Platona, Arystotelesa i Ptolemeusza*. „Edukacja Filozoficzna", t. 35 (2003), s. 317.

⁵³ Por.: „ponunt astrologi inter duas sphaeras, quae non possunt scindi, esse aliquod spatium repletum corpore divisibili, cum in isto spatio sit motus planetanim, secundum motum epicycli". *Super Sent.*, lib. 2, d. 2, q. 2, a. 2, ad 5; „Si tamen sustineatur, nulla necessitas erit quod duo corpora sint in eodem loco, quia secundum tenentes illam opinionem (sc. de epicyclis et excentricis) triplex substantia distinguitur in caelestibus corporibus, scilicet substantia stellarum, quae est luminosa, et substantia sphaerarum, quae est diaphana et solida non divisibilis, et substantia alia quae est inter sphaeras, quae est divisibilis et inspissabilis ad modum aeris, quamvis sit incorruptibilis. Et per hanc substantiam defenduntur, ne oporteat eos ponere substantiam sphaerarum dividi aut duo corpora esse in eodem loco", *Super De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 3, ad 8. Zob. też: Litt, s. 347 (astronomowie współcześni Akwinacie).

⁵⁴ Por.: „secundum astrologos, qui sequuntur Ptolemaeum, sex planetarum corpora moventur in epicyclis, qui sunt circuli intersecantes sphaeras excentricas planetarum. Oportet ergo quod planetae corpus quandoque perveniat ad locum sectionis", *Super De Trinitate*, pars 2, q. 4, a. 3, arg. 8; „opinio Ptolemaei de epicyclis et excentricis non videtur consonare principiis naturalibus quae Aristoteles ponit; et ideo illa opinio sectatoribus Aristotelis non placet", tamże, ad 8. Określenie „sectator Aristotelis" nie ma znaczenia negatywnego i oznacza w danym wypadku po prostu zwolennika. Można podać przykład św. Cypriana (III w.), który używał tego

terminu w takim sensie opisowym: „divinitus praemia spei ac fidei nostrae secta dirigitur”, św. Cyprian: *Liber de bono patientiae*, cap. 1, w: *Patrologia Latina*, t. 4, kol. 622 (Litt s. 348, w przyp. 1 pomylił numer kolumny w *Patrologii*).

⁵⁵ Wyraźny brak zdecydowania („vel-vel”, czyli „albo albo”) widać na przykład w wypowiedzi Akwinaty: „retrogradatio quae videtur in planetis, et statio et directio non provenit ex difformitate motus unius et eiusdem mobilis, sed ex diversis motibus diversorum mobilium, vel ponendo eccentricos et epicyclos secundum Ptolomaeum vel ponendo diversitatem motuum secundum diversitates polorum, sicut alii posuerunt”, *De potentia*, q. 6. a. 6, ad 9. Zob. Litt, s. 349; A. Pokulniewicz: *Problem obrazu świata u św. Tomasza z Akwinu na tle starożytnych poglądów kosmologicznych...*, dz. cyt., s. 318.

⁵⁶ Por.: „motus stellarum fixarum; quas Ptolomaeus ponit moveri ab occidente in orientem super polos zodiaci, quibuslibet centum annis gradu uno, ita quod tota revolutio earum compleatur in triginta sex millibus annorum”, *In De caelo*, lib. 2, 1.17, n. 7.

⁵⁷ Por.: „Dicitur autem Anaximander primo invenisse rationem de magnitudinibus stellarum, et distantis eanum ab invicem et a terra; ordinem autem positionis planetarum dicuntur primi Pythagorici deprehendisse; quamvis cum maiori diligentia et perfectius sint haec considerate per Hipparchum et Ptolomaeum”, *In De caelo*, lib. 2, 1.15, n. 1. Zob. również: *Super Iob*, cap. 38 (widoczność planet).

⁵⁸ Na umiarkowane, a nawet niezdecydowane poglądy Akwinaty miały wpływ rozbieżności pomiędzy uczonymi, nie tylko w starożytności, ale także w czasach bliższych św. Tomasza. Warto wskazać, że Awerroes wybierał w sporze zwolenników dwóch obrazów kosmosu Arystotelesa, zaś mistrz Doktora Anielskiego, św. Albert Wielki, opowiadał się po stronie kosmografii Ptolemeusza. Por.: Litt, s. 365.

⁵⁹ Por.: „ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo, ad probandum sufficienter aliquam radicem, sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quod motus caeli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio, non quae sufficienter probet radicem, sed quae radici iam posita ostendat congruere consequentes effectus, sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc quod, hac positione facta, possunt salvari apparentia sensibilia circa motus caelestes, non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent”, *S. Th.* I-a, q. 32, a. 1, ad 2. Można więc uznać, że Akwinata co prawda nie przyjął wyłącznie systemu Ptolemeusza jako lepszego, ale przecież nie wykluczył go w oparciu o stanowisko Arystotelesa. Zob. też: R. Palacz: *Od wiedzy do nauki. U źródeł nowożytnej filozofii przyrody*. Wrocław 1979, & 136; a także: Św. Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*, t. 5, przeł. i opr. P. Belch. Londyn 1979, s. 127 (motto od wydawców do rozważań nad światem widzialnym); M. Kurdziałek: *Średniowieczne stanowiska...*, dz. cyt., s. 237.

⁶⁰ Por.: J. Dobrzycki: *Teoria precesji w astronomii średniowiecznej*. „Studia i materiały z dziejów nauki polskiej”, seria C, z. 11 (1965), s. 16-25 (zwłaszcza na s. 24-25: „sprzeczności tkwiące w systemie *Tablic Alfonsa* nie przeszkodziły w jego powszechnym uznaniu. Dostatecznie wielki był rozdzźwięk między kosmologią i astronomią matematyczną, między światem sfer homocentrycznych Arystotelesa i ptolemeuszowskim układem epicykli”). Dodatkowo zatem trudności (obok konkurencyjnych ujęć Arystotelesa i Ptolemeusza) wynikały z błędnych obliczeń i niewłaściwych modeli teoretycznych.

⁶¹ Por.: „secundum Ptolomaeum. luminaria non sunt fixa in sphaeris, sed habent motum seorsum a motu sphaerarum. Unde Chrysostomus dicit quod non ideo dicitur quod posuit ea in firmamento, quia ibi sint fixa; sed quia iusserit ut ibi essent; sicut posuit hominem in Paradiso, ut ibi esset. Sed secundum opinionem Aristotelis, stellae fixae sunt in orbibus, et non moventur nisi motu orbium, secundum rei veritatem. Tamen motus luminarium sensu percipitur, non autem motus sphaerarum. Moyses autem, rudi populo condescendens, secutus est quae sensibilibus apparent”, *S. Th.* I-a, q. 70, a. 1, ad 3. Wydaje się, że zwrot „secundum rei veritatem” nie oznacza opowiedzenia się po stronie systemu Stagiryty, gdyż Akwinata inaczej traktowałby w takim przypadku poglądy Ptolemeusza (mógłby je jednoznacznie ocenić jako nieuzasadnione). Należy raczej uznać, że św. Tomasz chce powiedzieć, że wedle Arystotelesa prawda jest taka, iż gwiazdy poruszają się wyłącznie z całymi sferami, a więc powyższe zdanie nie jest wedle dominikańskiego uczonego zdaniem prawdziwym, a jedynie zdaniem na temat prawdy w ramach fizyki Filozofa.

⁶² Nowoczesnych aspektów metodologii św. Tomasza zdaje się nie dostrzegać m.in. francuski historyk G. Minois (Kościół i nauka. *Dzieje pewnego niezrozumienia. Od Augustyna do Galileusza*, przeł. A. Szymanowski Warszawa 1995, s. 225).

⁶³ Warto pamiętać, że awerroizm był w historii myśli z jednej strony ograniczeniem, gdyż zbytnio wspierał naukę na autorytecie Arystotelesa i na zastanej wiedzy, aż do tego stopnia, że Awerroes miał podobno powiedzieć, że: „Si omnes dii descenderent, non possent moveri terra in de suo loco”, (zob. S. Świeżawski *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 5 (wszechświat), s. 128, przyp. 262); ale z drugiej strony (jak stwierdził inny mediewista, R. Palacz) rozwinęła się „die averroistische Kritik des ptolemäischen Systems”, która mogła ułatwiać badania podjęte przez M. Kopernika (zob.: tamże, s. 129, przyp. 264).

⁶⁴ Szkoda, że nie pamiętał o tym św. Robert kard. Bellarmin (1542-1621) w czasie procesu Galileusza (1615), ale na usprawiedliwienie jezuickiego uczonego i obrońcy ortodoksji można przywołać zagrożenia przed jakimi stał Kościół w dobie reformacji. Fakt ten nie zwalnia wszakże przedstawicieli Kurii Rzymskiej od odpowiedzialności, mimo że papież Paweł V nie zatwierdził wyroku. Dodajmy, że „the famous «E pur si muove», supposed to have been uttered by Galileo, as he rose from his knees after renouncing the motion of the earth, is an acknowledged fiction, of which no mention can be found till more than a century after his death, which took place 8 January 1642, the year in which Newton was born”. *The Catholic Encyclopedia*, t. VI. New York 1909, [hasło:] „Galileo Galilei”. Zob. także: *Sprawa Galileusza*, red. J. Życiński. Kraków 1991.

⁶⁵ Por.: „Plato caelestibus motibus attribuens indefectibiliter circularitatem et ordinationem, mathematicas suppositiones fecit, per quas suppositiones possent salvari quae circa erraticas apparent, sustinendo, quod motus planetarum sunt circulares et regulares ordinati”, *Sententia Metaphysicae*, lib. 12, 1. 10, n. 1.

⁶⁶ Por.: „Pythagorici quidem ad reducendum in debitum ordinem irregularitatem, quae apparet in motibus planetarum ex statione et retrogradatione, velocitate, et tarditate. et diversa apparentia quantitatis, posuerunt motus planetarum esse in sphaeris eccentricis, et in circulis parvis qui dicuntur epicycli; quam etiam opinionem Ptolemaeus prosequitur”, *Sententia Metaphysicae*, lib. 12, 1. 10, n. 1; zob.: Ltt, s. 24 (termin „retrogradatio”).

⁶⁷ Por.: R. Palacz: *Źródła i podstawowe zagadnienia filozofii przyrody od VI do XIII wieku*, w: *Historia filozofii średniowiecznej*, red. J. Legowcz. Warszawa 1980, s. 277.

⁶⁸ Por.: „Videtur autem ex huius suppositione sequi aliquid contrarium his quae demonstrantur in scientia naturali: non enim omnis motus erit vel ad medium vel a medio, vel circa medium mundi. Iterum sequitur, quod sphaera continens sphaeram eccentricam, vel non sit aequalis spissitudinis, vel quod sit aliquid vacuum inter unam sphaeram et aliam, vel quod sit aliquid corpus praeter substantiam sphaerarum intercedens, quod non erit corpus circulare, nec habebit aliquem motum proprium”, *Sententia Metaphysicae*, lib. 12, 1. 10, n. 2.

⁶⁹ Por.: „Ex positione autem epicyclorum ulterius sequitur, vel quod sphaera, per quam movetur epicyclus, non sit integra et continua, vel quod sit divisibilis et rarefactibilis et condensabilis ad modum quo aer dividitur et inspissatur et rarescit aliquo corpore moto. Sequitur etiam, quod ipsum corpus stellae movetur per seipsum, et non solum ad motum orbis; et quod ex motu corporum caelestium perveniat sonus, quod Pythagorici consenserunt”. lib. 12, 1. 10, n. 3.

⁷⁰ Por.: „omnia hu iusmodi sunt contra eaque deteminata sunt in scientia naturali. Unde ad haec evitanda Eudoxus hoc videos, posuit cuique planetae sphaeras plures concentricas mundo, quarum unaquaque habet motum proprium, et ex omnibus illis motibus causatur id quod apparet de motu planetarum”, *Sententia Metaphysicae*, lib. 12, 1. 10, n. 4. Wydaje się, że R. Palacz zbytnio umniejsza dorobek Stagyryty, gdy powiada, że: „Rozważania przyrodnicze Arystotelesa, jak wiadomo, ograniczały się w zasadzie do zjawisk zachodzących w sferze podksiężycowej. Kiedy bowiem sam Filozof wspominał o ruchu ciał poza tą sferą, to najchętniej korzystał z teorii Eudoksosa, który wprowadził do astronomii pojęcie sfer jako wygodne narzędzie umożliwiające matematyczny opis ruchów ciał niebieskich”, R. Palacz: *Źródła i podstawowe zagadnienia filozofii przyrody...*, dz. cyt., s. 277; zob. także: R. Palacz: *Od wiedzy do nauki...*, dz. cyt. s. 136

⁷¹ Por.: Litt, s. 351: „C'est ici le seul endroit où S. Thomas rassemble toutes les objections peripateticiennes contre Ptolémée”; zob. też: tamże, s. 361.

⁷² Wydaje się, że pogląd Litt'a o odrzuceniu przez Akwinatę teorii Ptolemeusza (Litt, s. 361: „un rejet pur et simple”) jest zbyt uproszczony.

⁷³ Por.: Litt, s. 357-358.

⁷⁴ Por.: „nec secundum hanc positionem poterant omnia apparentia circa Stellas salvari, praecipue quantum ad propinquitatem et remotionem stellarum a nobis; quae deprehenditur ex hoc quod planetae, eadem dispositionis aeris existente, quandoque maiores, quandoque minores videntur”. *In De caelo*, lib. 2, 1.17, n. 5; Zob. Litt, s. 357.

⁷⁵ Por. „Sed videtur secundum hoc quod non omnia corpora caelestia circulariter moveantur nam, secundum Ptolomaeum, motus planetarum est in excentricis et epicyclis; qui quidem motus non sunt circa medium mundi, quod est centrum terrae, sed circa quaedam alia centra. Dicendum est autem quod Aristoteles non fuit huius opinionis, sed existimavit quod omnes motus caelestium corporum sunt circa centrum terrae, ut ponebant astrologi sui temporis. Postmodum autem Hipparchus et Ptolomaeus adinvenierunt motus excentricorum et epicyclorum, ad salvandum ea quae apparent sensibus in corporibus caelestibus”, *In De caelo*, lib. 1, 1.3, n. 7.

⁷⁶ Por.: „motus circularis, qui est proprius corporis caelestis, caret contrarietate, motus autem elementorum sunt invicem contrarii, ut qui est sursum ei qui est deorsum, ita corpus caeleste est absque contrarietate, corpora vero elementaria sunt cum contrarietate”.

S. Th., 1-a, q. 66, a. 2, co.

⁷⁷ Por.: „autem Hipparchus et Ptolomaeus adinvenierunt motus excentricorum et epicyclorum, ad salvandum ea quae apparent sensibus in corporibus caelestibus. Unde hoc non est demonstratum, sed suppositio quaedam. Si tamen hoc verum sit, nihilominus omnia corpora caelestia moventur circa centrum mundi secundum motum diurnum, qui est motus supremæ sphaerae revolventis totum caelum”. *In De caelo*, lib. 1, 1.3, n. 7; zob.: Litt, s. 352.

⁷⁸ W innym fragmencie swego komentarza do *De caelo* Doktor Anielski powraca do tego rozróżnienia: najwyższa sfera zachowuje regularny ruch („intendit dicere de primo caelo, idest de suprema sphaera, et de prima latone, idest de motu diurno quo totum caelum revolvitur, per motum primi mobilis, ab oriente usque in occidentem. Ideo autem de hoc motu specialiter loquitur, quia in hoc motu neque est aliqua irregularitas secundum rei veritatem, neque secundum apparentiam”, *In De caelo*, lib. 2, 1. 8, n. 2), natomiast planety poruszają się w złożony sposób i wyjaśnienie ich ruchu jest możliwe bądź zgodnie z teorią Stagiryty, bądź też wedle modelu Ptolemeusza („in his quae de subtus, idest in motu planetarum, iam plures motus conveniunt ad movendum unum corpus; vel secundum diversas sphaeras volventes et revolventes, sicut dicebant astrologi qui fuerunt tempore Aristotelis, ut patet in XII Metaphys.; vel secundum motus excentricorum et epicyclorum, secundum modernos astrologos”, tamże). Jednak każdy nieregularny ruch należy, zdaniem Akwinaty, sprowadzić do prostych ruchów składowych, aby zachować porządek w budowie kosmosu: „secundum rei veritatem nullus motus in caelo sit irregularis”, tamże. Zob. też: Litt, s. 361 („une marque de sympathie pour ce systeme (sc. de Ptolémée), et e'est la toute dernière fois que S. Thomas en parle”).

⁷⁹ Por: Litt, s. 365, przyp. 11 (istnienie sfer) i s. 361 -362 (ewolucja poglądów).

⁸⁰ Akwinata posiadał wyczuć historyczny rozwój nauk, gdyż zdawał sobie sprawę, że w czasach Arystotelesa niektóre koncepcje nie były jeszcze sformułowane: „secundum intentionem Aristotelis, omnes sunt circa idem centrum, quod est terra: non enim astrologi sui temporis ponebant excentricos neque epicyclos”, *In De caelo*, lib. 2, 1.11, n. 6.

⁸¹ Jednostronnie brzmi zatem opinia: „The physical universe of Thomas is fully consonant with Aristotelian physics and a faithful mirror of Ptolemaic astronomy and cosmology”, S. Jaki: *Thomas and Universe*. „The Thomist”, nr 53 (1989), s. 553.

⁸² Por.: Litt, s. 359-360 (ocena teorii św. Tomasza).

⁸³ Por.: „Illorum tamen suppositiones quas adinvenierunt, non est necessarium esse veras: licet enim, talibus suppositionibus factis, apparentia salvarentur, non tamen oportet dicere has suppositiones esse veras; quia forte secundum aliquem alium modum, nondum ab hominibus comprehensum, apparentia circa stellas salvantur”, *In De caelo*, lib. 2, 1.17, n. 2. Zob. też: „Filozofia tomistyczna

przedstawia rozbudowę filozofii Arystotelesa, która oddycha atmosferą empirii, to jest obserwacji przyrody. Rozbudowę: 1-o opierając się na postulatcie niesprzeczności wiary i wiedzy i postulatcie autonomicznej filozofii, dopuszczającej spekulacje teologiczne; 2-o dokonywując się w imię ideału epistemologicznego wiedzy naukowej, dowodliwej”, P. Chojnacki: *Postulaty i logika budowy i rozbudowy filozofii tomistycznej*. Warszawa 1932, s. 44; a także: J. Pieper: *Tomasz z Akwinu*, przeł. Z. Włodkowska. Warszawa 1966, s. 48-49 (krytyka historyczna u św. Tomasza).

⁸⁴ Por.: „Aristoteles tarnen utitur huisnodi suppositionibus quantum ad qualitatem motuum, tanquam veris”, *In De caelo*, lib. 2,1.17, n. 2

⁸⁵ Por.: „St. Thomas’ conceptions differed from Aristotle’s on three major points. He followed Ptolemy in placing the Mercury and Venus spheres between those of the Moon and Sun, whereas Aristotle had put the Sun sphere after that of the Moon (*In II de Coelo*, Lect 17). Another area in which Aquinas seems to have opted for Ptolemy’s hypothesis was in the latter’s rejection of the large number of Aristotle’s spheres intended to account for planetary motions. Each planet had only one sphere moving it in an eccentric path the earth was not the exact center of their movement (ibid.)”, *A Note on St. Thomas’ Cosmology*, w: St. Thomas Aquinas: *Commentary on St. Paul’s Epistle to the Ephesians*, ed. by Matthew L. Lamb. Albany 1966, s.306. W kwestii ilości sfer zob.: „Sciendum vero est quod (...) secundum modernos astrologos (...) non ponunt planetis multas sphaeras, quarum una movet omnes, sicut ponebant antiqui astrologi tarnen ponebant multas stellas fixas non moveri nisi ab una sphaera”, *In De caelo*, lib. 2,1.19, n. 6.

⁸⁶ Por.: Litt, s. 363 (otwartość metodologii Akwinaty). Niestety sam dominikański uczony nie prowadził własnych badań przyrodniczych, które pozwoliłyby zmodyfikować model Arystotelesa i bliżej ocenić trudności z nim związane, a także poddać weryfikacji teorię Ptolemeusza. Zadania te podjęły jednak przyszłe pokolenia i w historii nauki można doszukiwać się także ciągłości, obok radykalnej zmiany. Zob. także: *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. by N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg. Cambridge 2000, s. 94 (ocena fragmentu *In De caelo*, lib. 2,1.17, n. 2): «Although Thomas thus formulated explicitly one of the most important principles in the theory of science, he employed it to render harmless the objections to his theological interpretation of Aristotle’s astronomy - in hope that some day a way might be found to make Aristotle’s theory agree with experience. Saving Aristotle’s physics was for Thomas more important than saving the phenomena”. Wydaje się, że jest to opinia zbyt jednostronna, gdyż Akwinata nie wahał się krytykować różnych poglądów Arystotelesa, a u podstaw metodologii dominikańskiego uczonego znalazło się słuszne twierdzenie, że: „studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum”, *In De caelo*, lib. 1,1. 22, n. 8.

⁸⁷ Por.: „Non igitur oportet quod proportio motus ad motum in velocitate, sit sicut proportio impedimenti ad impedimentum, ita quod si non sit aliquod impedimentum, quod motus fiat in non tempore: sed oportet quod secundum proportionem impedimenti ad impedimentum, sit proportio retardationis ad retardationem. Unde posito quod motus sit per vacuum, sequitur quod nulla retardatio accidat supra velocitatem naturalem; et non sequitur quod motus qui est per vacuum, non habeat proportionem ad motum qui fit per plenum”, *In Physic.*, lib. 4, 1. 12, n. 8. Zob. także: W. Wallace: *From a Realist Point of View. Essays on the Philosophy of Science*, ed. 2. Washington 1983, s. 41.

⁸⁸ Por.: P. Chojnacki: *Filozofia tomistyczna i neotomistyczna*. Poznań 1947, s. 147. Podobny dystans do teorii naukowej na co zwrócił uwagę P. Chojnacki w swych dalszych słowach (tamże, s. 147-148), ale wynikający z chęci uratowania systemu kosmologii geocentrycznej, zajmował autor wstępu do traktatu Kopernika *O obrotach sfer niebieskich*, Andrzej Osiander, który uznał (wbrew samemu Kopernikowi) teorię toruńskiego astronoma za hipotezę, która ma tylko wykazywać zgodność rachunku matematycznego i obserwacji (“nie potrzeba, aby te hipotezy były prawdziwe”).

⁸⁹ Por.: „Tomasz ani przez moment nie wątpił w prawdziwość ówczesnego wyobrażenia [na temat wszechświata] i wcześniej: „konceptje te są już dzisiaj całkowicie przestarzałe”, N. Wildiers, *Obraz świata a teologia...*, dz. cyt, s. 53. Na przykład w okresie powojennym zwolennicy Teilharda de Chardin’a porównywali go do św. Tomasza, twierdząc, że podobnie jak Akwinata dokonał on recepcji nowoczesnej nauki w ramach myśli katolickiej. Wydaje się, że jest to pogląd przesadzony, gdyż francuski jezuita - w przeciwieństwie do włoskiego

dominikanina - poszedł w kierunku swojej syntezy wbrew doktrynie katolickiej. Por. słowa samego Teilharda: „przy pierwszym zetknięciu katolicyzm rozczarował mnie poprzez swoje wąskie przedstawienie świata, poprzez niezrozumienie roli materii. Teraz wiem, że po objawieniu Wcielonego Boga mogę być zbawionym tylko będąc jednym ciałem z wszechświatem. Tym samym moje najgłębsze «panteistyczne» aspiracje zostały zaspokojone, zabezpieczone i ukierunkowane. Świat wokół mnie staje się Boskim”, T. de Chardin: *Vie et planetes* w: „Les Etudes”, V 1946, s. 158-160, oraz: „Cahiers du mondenouveau”, VIII 1946. Katolickie Magisterium dostzegło te problemy, gdyż Kongregacja Świętego Oficjum wydała 30 czerwca 1962r. (już za pontyfikatu Jana XXIII) ostrzeżenie (*Monitum*) przed jego poglądami Zob.: „Emi ac Revni Patres Supremae Sacrae Congregationis S. Officii Ordinarios omnes necnon Superiores Institutorum religiosorum, Rectores Seminariorum atque Universitatum Praesides exhortantur ut animos, praesertim iuventum, contra operum Patris Teilhard de Chardin eiusque asseclarum pericula efficaciter tutentur”, *Acta Apostolicae Sedis*, t. 54(1962), s. 526. Zob. także *The Canon Law Digest*, ed. T. Lincoln Bouscaren, J. O'Connor, T. V, Milwaukee 1963, s. 621 -622.

⁹⁰ Warto zauważyć, że np.już Kartezjusz (zm. 1650) zarzucał scholastykom nowożytnym poważne ograniczenia metodologiczne: „najzagorzalsi z obecnych wyznawców Arystotelesa czuliby się szczęśliwi, gdyby posiadali tyle wiedzy o przyrodzie, co on (...) są oni jak bluszcz, który nie stara się pięć ponad podtrzymujące go drzewa, a co więcej, często opuszcza się ku dołowi po dotarciu do ich wierzchołków”, R. Descartes: *Rozprawa o metodzie*, opr. W. Wojciechowska. Warszawa 1981, s. 81.

⁹¹ Por.: Litt, s. 365-366 oraz szerzej na s. 262-267.

ŁUKASZ NYSLER

DEMOKRACJA I ABSOLUTNY IDEALIZM WE Wczesnej FILOZOFII JOHNA DEWEYA

Celem niniejszego artykułu jest rekonstrukcja koncepcji demokracji stworzonej przez Johna Deweya (1859-1952) we wczesnym okresie jego twórczości, przypadającym mniej więcej na pierwszych piętnaście lat jego pracy naukowej (1882-1897)¹. Artykuł ten ma w zasadzie charakter historyczno-filozoficzny, choć można go także potraktować jako wprowadzenie do późniejszej, naturalistycznej i pragmatycznej filozofii Deweya, przeżywającej obecnie, nie tylko w Stanach Zjednoczonych, swoisty renesans. Ponadto Deweyowska wczesna koncepcja demokracji stanowi niezwykle ciekawy materiał badawczy w kontekście prowadzonego we współczesnej filozofii społeczno-politycznej sporu o filozoficzne i moralne fundamenty demokracji. Niniejszy artykuł ukazuje próbę zbudowania takich fundamentów w oparciu o filozofię absolutnego idealizmu heglowskiej proveniencji, próbę tym bardziej interesującą, że tego typu filozofia zazwyczaj kojarzona bywa z totalitaryzmem, a nie z demokracją. Niemniej pouczający jest przy tym fakt, iż w ostatecznym rozrachunku próba ta okazuje się nieudana - w toku rozwoju swej filozofii Dewey porzuca absolutny idealizm na rzecz stanowiska naturalistycznego i w oparciu o nie próbuje raz jeszcze bronić demokracji przed jej filozoficznymi i ideologicznymi wrogami. W kolejnych częściach artykułu przedstawiam Deweyowską wczesną, idealistyczną metafizykę (I), związaną z nią antropologię filozoficzną (II), idealistyczną etykę samorealizacji (III) i w końcu opartą na tych metafizycznych, antropologicznych i aksjologicznych założeniach Deweyowską wczesną koncepcję demokracji (IV).

I. Metafizyka. Wczesna filozofia Johna Deweya ukształtowała się pod wyraźnym wpływem innych myślicieli, przede wszystkim Georga Wilhelma Friedricha Hegla (1770-1831)² i brytyjskiego neoheglisty Thomasa Hilla Greena (1838-1882). Zwłaszcza myśl tego ostatniego szczególnie mocno

¹ Wszystkie cytaty z prac Deweya dokumentuję podając odniesienia do krytycznego wydania jego dzieł zebranych *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1967-1991, które ukazało się w trzech seriach: *The Early Works of John Dewey, 1882-1898*, 5 tomów (dalej jako EW), *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*, 15 tomów (dalej jako MW) i *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, 17 tomów (dalej jako LW). W odniesieniach podaję kolejno: oryginalny tytuł publikacji, rok, w którym po raz pierwszy się ukazała, oznaczenie serii dzieł zebranych, w której dana publikacja została przedrukowana (odpowiednio: EW, MW, lub LW), numer tomu tej serii i numer strony. Wszystkie cytaty (zarówno z dzieł Deweya, jak i innych autorów obcojęzycznych), o ile nie jest to zaznaczone inaczej, przytaczam we własnym przekładzie.

² Por.: *From Absolutism to Experimentalism*, 1930, LW5, s.153-154.

oddziałała na młodego Deweya, do tego stopnia, że niektórzy badacze skłonni są utożsamiać poglądy brytyjskiego i młodego amerykańskiego filozofa³. W związku z powyższym można uznać, że wczesne pisma Deweya, w których omawia on filozofię T. H. Greena, stanowią zarazem wyraz jego własnych poglądów w tym okresie.

Za główny cel filozofii Greena Dewey uważał pogodzenie nauki i religii. Jak twierdzi amerykański historyk filozofii, John Herman Randall, Jr., choć konflikt nauki i religii charakteryzował całą kulturę nowożytną Zachodu, to w drugiej połowie dziewiętnastego wieku wkroczył on w nową fazę⁴. Wcześniej to nauka musiała bronić swej prawomocności wobec doktryn religijnych. Temu celowi przede wszystkim służyła filozofia od Kartezjusza po Kanta. Poczynając jednak od lat 60. dziewiętnastego wieku (symboliczną datą oznaczającą ten przełom może być rok 1859, w którym Karol Darwin opublikował swe dzieło *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego*, i w którym, *nota bene*, urodził się Dewey) nauka na trwałe ustaliła swą pozycję w kulturze, co więcej - zaczęła w niej dominować. Odtąd tradycyjne religijne i moralne wartości musiały szukać uprawomocnienia i obrony wobec naukowego światopoglądu. Jednym ze sposobów takiego uprawomocnienia i obrony mogło być wykazanie, że poznanie naukowe nie stanowi zagrożenia dla najbardziej wartościowych ideałów moralnych ludzkości, a wręcz przeciwnie, że w nim właśnie ideały te znajdują swe najpewniejsze oparcie. Drogę tę obrał Dewey w późniejszym okresie swojej twórczości. Na razie jednak przekonany on był, że etyka i religia są ze sobą nierozzerwalnie związane i że nie dadzą się one bezpośrednio wyprowadzić z naturalistycznej wizji świata. W eseju zatytułowanym *Ethics and Physical Science* pisał on wprost, że „sprawa teologii i etyki jest jedna i cokolwiek skazuje Boga na wygnanie z serca rzeczy, tym samym edyktem wygania to, co idealne, to, co etyczne z życia człowieka. Cokolwiek przepędza teologię, czyni także etykę wygnańcem. (...) etyka jako teoretyczne ujęcie słusznego (ang. *right*) postępowania oraz życie moralne jako praktyczne uporządkowanie naszego postępowania ze względu na to, co jest słuszne, nie dają się uzgodnić z przyrodniczą interpretacją rzeczywistości. (...) są one zgodne jedynie z interpretacją duchową, która w swych ogólnych i najistotniejszych zarysach tożsama jest z teologicznym nauczaniem chrześcijaństwa”⁵.

³ Por. A. Ryan: *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*. New York, W. W. Norton, 1995, s. 12; J. T. Kloppenberg: *Uncertain Victory. Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870-1920*. New York, Oxford, Oxford University Press, 1986, s. 3; G. F. Gaus: *The Modern Liberal Theory of Man*. London & Canberra, Croom Helm, New York, St. Martin's Press, 1983, s. 1-11.

⁴ Por.: J. H. Randall, Jr.: *Philosophy After Darwin. Chapters for The Career of Philosophy Vol. III, and Other Essays*, ed. by Beth J. Singer. New York, Columbia University Press, 1977, s. 3-5.

⁵ *Ethics and Physical Science*, 1887, EW1, s.209.

W filozofii Greena odnalazł Dewey ową „duchową interpretację rzeczywistości”, która była dla niego tym bardziej atrakcyjna, że zachowując „to, co idealne, to, co etyczne w życiu człowieka” nie odwoływała się jedynie do pozaracjonalnego objawienia, lecz na wysoce abstrakcyjnym, spekulatywnym poziomie próbowała raczej dopowiedzieć to, co rzekomo miało być przed samą nauką zakryte: „Główne zadanie spekulatywnej filozofii Greena polegało na wykazaniu, że korzeniem potocznego doświadczenia i nauki, jak i podstawą etyki i religii jest pewna duchowa zasada; (...) że cokolwiek osłabia najwyższe znaczenie i rolę tej duchowej zasady czyni naukę niemożliwą, zaś (...) każda rzetelna analiza warunków możliwości nauki wskaże na pewne idee, zasady czy kategorie - jakkolwiek byśmy ich nie nazwali - które nie są fizyczne i zmysłowe, lecz intelektualne i metafizyczne. (...) metafizyczna analiza nauki odkrywa jako podstawę nauk przyrodniczych pewną zasadę, która przekracza przyrodę, zasadę, która jest duchowa”⁶.

Widać tu, że Green, a za nim młody Dewey, nie tyle odrzucają twierdzenia nauk przyrodniczych, co raczej starają się wykazać, że ostateczne uprawnienie tych twierdzeń wymaga odwołania się do czegoś, co przekracza, transcenduje przyrodę. Ich zdaniem sama nauka, jedynie w oparciu o zmysłowe doświadczenie, nie jest w stanie uzasadnić swoich twierdzeń. Sensualistyczny, atomistyczny, asocjacionistyczny empiryzm szkoły brytyjskiej, poczynając od Locke’a (1632-1704), poprzez Hume’a (1711-1776), do Spencera (1820-1903), z założenia uniemożliwia poznanie jakichkolwiek koniecznych związków czy zależności między zdarzeniami, zaś według Greena (i Deweya w tamtym czasie) wiedzę naukową konstituować ma właśnie poznanie takich związków czy zależności. Stąd potrzebna jest nowa koncepcja doświadczenia, osadzona w odmiennej od zakładanej przez empirystów metafizyce.

Podstawowe twierdzenie tej nowej, idealistycznej metafizyki głosi, że świat - przyroda i człowiek - jest wytworem Absolutnej Jaźni, czyli Boga. Świat pojmowany jest tu jako jeden, wszechobejmujący, niezmienny, konieczny porządek relacji. Istnienie każdego poszczególnego bytu określone jest przez miejsce, które zajmuje on w tym porządku, czyli przez relacje łączące go z innymi bytami. Świat stanowi jedną, wewnętrznie powiązaną, organiczną całość. Absolutna Jaźń stwarza świat konstituując relacje określające tożsamość wszystkich poszczególnych bytów będących elementami tej całości; konstituuje je - uświadamiając je sobie. Wbrew empirystom, twierdzi za Greenem Dewey, „doświadczenie” nie oznacza przypadkowego nagromadzenia niepowiązanych ze sobą wrażeń, lecz „ciągle odtwarzanie się w człowieku pewnej wiecznej świadomości”, nauka zaś stanowi „opracowa-

⁶ *The Philosophy of Thomas Hill Green*, 1889, EW3, s. 17,18.

nie powiązań, praw zawartych w doświadczeniu, choć niewidocznych na jego powierzchni. Jest ona bardziej adekwatnym odtworzeniem relacji, poprzez które wieczna samoświadomość konstytuuje zarówno przyrodę, jak i nasze poznanie”⁷.

Absolutna Jaźń ma naturę duchową. Jej istotą jest wolność - autodeterminująca się aktywność woli⁸. Absolutna Jaźń określa wszelkie istnienie, sama nie będąc już przez nic zewnętrznego wobec siebie określana. Jest ona osobą przysługującą jej najwyższa wartość, stanowi ona cel sam w sobie⁹. Ma ona charakter ponadempiryczny, nie może stać się przedmiotem żadnego doświadczenia. Sama jest wszechobejmującą, wieczną świadomością - uświadamia sobie wszystkie istniejące przedmioty, w ten sposób stwarza je, a jednocześnie przeciwstawia się im.

Metafizyka ta nie jest panteizmem. Absolutna Jaźń odróżnia się od świata, choć bez świata - bez przyrody i człowieka - nie byłaby tym, czym jest. Świat i Absolutna Jaźń, pozostając ze sobą w nierozzerwalnym, dynamicznym związku, różnią się od siebie: „Bóg jest samo-świadomością (ang. *self-consciousness*), tzn. świadomością, która odróżnia siebie od każdego faktu przyrody i od sumy wszystkich takich faktów, chociaż niezależnie (ang. *apart*) od przyrody świadomość tanie byłaby tym, czym jest”¹⁰. Stanowisko to można więc zaliczyć do doktryn panenteistycznych.

Celem, dla którego Absolutna Jaźń stwarza świat, jest realizacja ideału moralnego. Ideał ten wywodzi ona sama z siebie. Ponieważ Absolutna Jaźń sama stanowi najwyższą wartość i cel sam w sobie, więc ideał moralny jest w istocie tożsamy z nią samą. W realizacji ideału moralnego chodzi o empiryczne urzeczywistnienie tego, czym Absolutna Jaźń jest w sposób ponadempiryczny, czysto duchowy. Realizacja ideału moralnego dokonuje się w szczególności za sprawą człowieka i jego działań. Stąd rozwinięciem tej metafizyki Absolutnej Jaźni są idealistyczna koncepcja człowieka oraz idealistyczna etyka samorealizacji.

II. Antropologia filozoficzna. Człowiek - w perspektywie tej idealistycznej antropologii - jest bytem stworzonym, empirycznym, jest częścią świata. Jako taki jest istotą skończoną, podległą różnego rodzaju uwarunkowaniom i ograniczeniom. Jednocześnie jednak podziela on niektóre z istotnych cech Absolutnej Jaźni. Sam jest bytem duchowym, jaźnią, jego istotę stanowi wolność. Jest bytem świadomym. Jest także osobą.

⁷ *The Philosophy of Thomas Hill Green*, 1889, EW3, s. 24.

⁸ Por.: G. W. F. Hegel: *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski i A. Landman. Warszawa 1958, I.1, s. 26.

⁹ Por. I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1953, s. 74-78.

¹⁰ *The Philosophy of Thomas Hill Green*, 1889, EW3, s. 23.

Niejasna jest tu kwestia stosunku ludzkiej jaźni do Jaźni Absolutnej. Z jednej strony Dewey pisze, iż w perspektywie religijnej „Bóg, jako doskonała Osobowość albo Wola, jest jedyną Rzeczywistością i Źródłem wszelkiego działania. Jest on zatem także źródłem wszelkiej aktywności indywidualnej osobowości. Doskonała Wola jest motywem, źródłem i realizacją życia jednostki”¹¹. Z drugiej strony jednak, choć ludzka jaźń jest tylko nie-samodzielnym wytworem Absolutnej Jaźni, to nie zostaje przez nią pochłonięta łącząca je relacja jest duchowa i personalistyczna, tzn. są one duchowo zjednoczone, a zarazem zachowują swoją odrębność jako osoby¹². Ludzka jaźń jest środkiem, nośnikiem (ang. *vehicle*), w którym Jaźń Absolutna reprodukuje, odtwarza samą siebie, poddając się warunkom i ograniczeniom empirycznym, a jednocześnie zachowując swe najistotniejsze cechy.

Różnice i zależności zachodzące pomiędzy empirycznym a duchowym istnieniem człowieka Dewey obrazuje przywołując tradycyjny dualizm ciała i duszy, który można przedstawić także jako dualizm ciała i jaźni¹³. Nie są to samoistne, zupełnie oddzielone od siebie czy przeciwstawne sobie elementy. Przenikają się one, są częściowo tożsame, przy czym zakres tej tożsamości jest zmienny i zależy od stopnia moralnej doskonałości danego człowieka. Jaźń wyraża się i realizuje w ciele, jest zasadą jego aktywności. Ciało, o ile jest wewnętrznie zorganizowane, o ile jest czymś aktywnym, a jego aktywność ma charakter uporządkowany i nakierowany na wyznaczony przez jaźń cel, o tyle stanowi empiryczny przejaw i realizację jaźni, jej fizyczną postać. Aktywność organizmu już na najprostszy, czysto fizjologicznym poziomie cechować może pewna teleologia, będąca przejawem ucieleśnionego istnienia jaźni. Świadome, celowe działanie jest tylko najbardziej widoczną, najbardziej spektakularną manifestacją tego istnienia. Jaźń pozostaje czymś różnym od ciała o tyle, o ile nie udało jej się w pełni w nim zrealizować, o ile ciągle jeszcze dąży ona do swej realizacji. Ciało przeciwstawia się jaźni, jest czymś różnym od niej o tyle tylko, o ile pozostaje czymś biernym i niezorganizowanym, podległym zewnętrznym determinacjom. Nie mamy więc tu do czynienia z jakimś skrajnym, radykalnym dualizmem w pojmowaniu człowieka, ale raczej z dualizmem umiarkowanym, bliskim Arystotelesowskiemu hylemorfizmowi. Co więcej, w ostatecznej perspektywie „końca dziejów” dualizm ten ma być zupełnie zniesiony.

¹¹ *Psychology*, 1887, EW2, s. 360-361.

¹² Por.: *The Philosophy of Thomas Hill Green*, 1889, EW3, s. 23.

¹³ W całym tym akapicie opieram się głównie na artykule *Soul and Body*, 1886, EW1, s. 93-115. Zastąpienie przeze mnie terminu „dusza” terminem „jaźń” uprawomocnia sam Dewey. W swej *Psychology*, 1887, EW2, s. 7 wymienia on termin „dusza” jako jeden z synonimów terminu „jaźń”, który „przyprowadzi na myśl fakt, iż jaźń odróżnia się od ciała, jednocześnie będąc z nim związana”.

Innym przejawem empirycznego i duchowego zarazem istnienia człowieka jest fakt, iż człowiek, jako byt duchowy, uświadamia sobie, poznaje przedmioty, przeciwstawia się im i odróżnia się od nich, jako byt empiryczny sam jednak może stać się przedmiotem swego doświadczenia i poznania.

Konsekwencją metafizyki odmawiającej tożsamości i samodzielnego istnienia jakimkolwiek bytowi poza relacjami łączącymi go z innymi bytami, jak i kolejną oznaką przenikania się tego, co empiryczne i tego, co duchowe w człowieku, jest fakt, iż w odróżnieniu od Jaźni Absolutnej osoba czy jaźń ludzka nie jest bytem samoistnym, czymś, co samo w sobie i przez siebie byłoby zupełnie i trwale określone w swym istnieniu. Człowiek jako osoba i jaźń istnieje zrazu tylko potencjalnie, czyli jako pewna zdolność, która musi zostać dopiero rozwinięta, zaktualizowana, aby objawić całą swoją wartość i pełnię swoich możliwości. Rozwój ten i aktualizacja dokonują się w społeczeństwie, w relacjach człowieka do innych osób. Osobowa natura bytu ludzkiego zostaje tutaj sprzęgnięta z jego naturą społeczną. Osoba jest tu wprawdzie uznana za najwyższą i ostateczną wartość, cel sam w sobie, natomiast „wszystkie inne wartości są pochodne wobec wartości osoby, są to zawsze wartości dla niej, ze względu na nią”¹⁴. W szczególności naród, państwo i wszystkie inne rodzaje społeczności istnieją dla osoby i ze względu na nią. Choć ontologicznie ją poprzedzają i warunkują, to w perspektywie aksjologicznej są jej podporządkowane: „mówić o jakimkolwiek postępie, udoskonaleniu czy rozwoju narodu, społeczeństwa albo rodzaju ludzkiego jako o czymś różnym od osiągnięcia większej wartości przez osoby, to używać słów bez znaczenia”¹⁵. Ze względu jednak na owe ontologiczne zależności, pomiędzy osobą ludzką i społeczeństwem zachodzi pewna wzajemność: „równie prawdziwe jest to, że duch ludzki może się urzeczywistnić albo spełnić swą ideę jedynie w osobach, jak to, że może to uczynić jedynie w społeczeństwie, społeczeństwo jest bowiem warunkiem rozwoju osobowości”¹⁶.

Szczególnie istotnym czynnikiem warunkującym aktualne istnienie osoby ludzkiej jest właśnie uznanie jej za osobę, za istotę wolną i samoświadomą, obdarzoną najwyższą wartością i stanowiącą cel sam w sobie, przez inne osoby, czyli przez innych ludzi, których ona sama również uznaje za istoty wolne i samoświadome, za najwyższe wartości i ostateczne cele. Jest to nawiązanie do Hegłowskiej koncepcji uznania przez drugą świadomość (niem. *Anerkennung*, ang. *recognition*) jako warunku koniecznego powstania samoświadomości¹⁷. Jeśli jednak u Hegla proces uznawania ma charakter

¹⁴ Th. H. Green: *Prolegomena to Ethics*. Oxford, The Clarendon Press, 1906, §184. Cytaty z *Prolegomena to Ethics* Greena dokumentuję podając numery paragrafów, a nie stron.

¹⁵ Por.: Tamże.

¹⁶ Tamże, § 191.

¹⁷ Por. G. W. F. Hegel: *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman. Warszawa 1963, 1.1, s. 213-228.

antagonistyczny, dokonuje się w walce na śmierć i życie, to w filozofii T. H. Greena (i młodego Deweya) uznanie nie wydaje się wiązać z konfliktem i walką, ale raczej zostaje przedstawione jako proces harmonijny i bezkonfliktowy. „życie społeczne jest dla osobowości tym samym, co język dla myśli. Język zakłada myśl jako pewną zdolność, lecz owa zdolność myślenia aktualizuje się jedynie w języku. Tak samo społeczeństwo ludzkie zakłada istnienie osób w postaci pewnej zdolności (...) lecz jedynie we wzajemnym obcowaniu ludzi, w którym każda osoba uznawana jest przez wszystkie inne za cel sam w sobie, a nigdy tylko za środek, w którym nakładamy na siebie wzajemne zobowiązania, ta zdolność jest aktualizowana i dopiero wtedy tak naprawdę żyjemy jako osoby. (...) Bez społeczeństwa nie ma osób - twierdzenie to jest równie prawdziwe jak to, które głosi, że bez osób, bez samoo-biektywizujących się podmiotów, nie mogłoby istnieć takie społeczeństwo, jakie znamy. Społeczeństwo to ufundowane jest na wzajemnym uznaniu się osób (...) jako *osób*, tzn. jako istot będących celami samymi w sobie, które świadomie determinują się do działania w oparciu o koncepcje siebie, ze względu na które działają. (...) Jedynie w społeczeństwie jesteśmy w stanie urzeczywistnić tę ideę nas samych jako celu naszych działań (...) uznanie jednej osoby przez drugą - 'Ja' przez 'Ty' i 'Ty' przez 'Ja' - jest niezbędne by w praktyce uświadomić sobie swoją osobowość, uświadomić ją sobie w taki sposób, aby świadomość ta mogła wyrazić się w działaniu”¹⁸.

Powyższy motyw uspołecznienia jako koniecznego warunku istnienia i rozwoju osoby ludzkiej czy indywidualnej jaźni jest niezwykle istotny z punktu widzenia Deweyowskiej koncepcji demokracji i zostanie również zachowany w jego dojrzałej, naturalistycznej antropologii. Również przekonanie, że współpraca i wzajemne porozumienie, dialogiczne rozpoznanie i uznanie, a nie konflikt, walka i rywalizacja, najlepiej służą rozwojowi człowieka na stałe wejdzie do myśli Deweya.

Innym jeszcze niezwykle istotnym motywem tej wczesnej, idealistycznej koncepcji człowieka, który także zostanie zachowany w dojrzałej filozofii Deweya jest podkreślanie aktywnego charakteru ludzkiej jaźni. Jaźń działa i działanie to - autodeterminująca się aktywność woli - stanowi najistotniejszy przejaw jej istnienia. Poznawcze i emocjonalne aspekty jaźni uznane są tu za wtórne i niesamodzielne i choć niezbywalne, podporządkowane zostają aspektowi wolicjonalnemu¹⁹. Wolny i aktywny charakter ludzkiej jaźni najpełniej, najdoskonalej przejawia się w postępowaniu moralnym człowieka.

III. Idealistyczna etyka samorealizacji. Jak już wiadomo, zgodnie z Deweyowską wczesną, idealistyczną metafizyką celem, dla którego Absolut-

¹⁸ Th. H. Green: *Prolegomena to Ethics*, 183, § 190. Kursywa w oryginale.

¹⁹ Por. *Psychology*, 1887, EW2, s. 18-24.

na Jaźń stwarza świat i człowieka jest realizacja ideału moralnego. Jaźń Absolutna wywodzi z siebie ideał moralny poprzez uobecnienie się w świadomości człowieka. W ten sposób w ludzkiej świadomości dochodzi do rozdzielenia na jaźń idealną (ang. *ideal self*) i jaźń aktualnie istniejącą (ang. *actual self*). Jaźń idealna - będąc w istocie tożsama z Jaźnią Absolutną - jest prawdziwą, rzeczywistą jaźnią, ma ona walor pełnej uniwersalności i obiektywności. Aktualnie istniejąca, ucieleśniona jaźń człowieka zawsze jest ograniczona, partykularna, nie w pełni zrealizowana. Na tle jaźni idealnej nieuchronnie jawi się ona jako coś nierzeczywistego. Celem postępowania moralnego człowieka jest zniesienie tego rozdzielenia, urzeczywistnienie swojej jaźni poprzez dopasowanie, przystosowanie jaźni aktualnie istniejącej do objawiającego się w jego świadomości ideału. Tym samym dokonywały się również empiryczna realizacja Absolutnej Jaźni. Cel ten odczuwany jest przez człowieka jako absolutne dobro, którego osiągnięcie jest źródłem najwyższej satysfakcji, jak i jako absolutna powinność, uchybienie której prowadzi do poczucia winy.

Ten proces moralnej samorealizacji jest procesem społecznym i historycznym. Żaden pojedynczy człowiek nie jest w stanie urzeczywistnić w sobie i poprzez siebie wszystkiego, czym jest owa idealna jaźń. Stąd dążenie do moralnego ideału powinno w przypadku każdego człowieka przybierać postać „wypełniania jakiejś szczególnej funkcji”, w której ideał ten „znajduje swój ograniczony wyraz”²⁰. Dopiero wielość takich indywidualnych funkcji, w swych wzajemnych powiązaniach, tworzy organiczną całość, która w procesie dziejowym zbliża się do tego ideału.

W pojęciu „funkcji” zostają zapośredniczone moment społeczny i indywidualny, ogólny i jednostkowy moralnej samorealizacji człowieka. Wypełnianie funkcji moralnej tożsame jest z realizacją przez osobę swej indywidualności²¹. Pojęcie to wskazuje zarazem na nierozzerwalny związek, zależność pomiędzy indywidualnością jednostki a jej społecznym otoczeniem. Funkcję albo indywidualność definiuje Dewey jako jedność specyficznych zdolności, dyspozycji, temperamentu, talentów, skłonności czy inklinacji jednostki oraz specyficznego otoczenia, pozycji, sytuacji, zewnętrznych ograniczeń, warunków i możliwości, w których się ona znajduje²². Otoczenie to stanowią zwłaszcza istniejące „instytucje i zwyczaje, w których idealne dobro dotychczas się ucieleśniło”²³ oraz „społeczne aspiracje i oceny”²⁴,

²⁰ Th. H. Green: *Prolegomena to Ethics*, op. cit, § 183.

²¹ Por. *Outlines of a Critical Theory of Ethics*, 1891, EW3, s. 301-304.

²² Por. Tamże.

²³ *The Philosophy of Thomas Hill Green*, 1889, EW3, s. 25.

²⁴ Th. H. Green: *Prolegomena to Ethics*, § 180.

wyznaczające dalszą drogę ku moralnej doskonałości²⁵. Nakładają one na jednostkę pewne wymagania, obowiązki. Te specyficzne zdolności i specyficzne otoczenie razem, w swej jedności, określają na czym konkretnie ma polegać wypełnianie przez jednostkę jej szczególnej funkcji.

Dewey podkreśla przy tym, że wypełnianie funkcji nie ma polegać na biernym konformizmie, uległości wobec społecznych wymagań. W postępowaniu moralnym dochodzi do wzajemnego dopasowania, przystosowania zdolności jednostki i jej otoczenia, przy czym obie strony ulegają przekształceniu, transformacji, rekonstrukcji. Co więcej, Dewey twierdzi, że do natury prawdziwie moralnego działania należy to, iż ma ono postępowy charakter. „moralność, która nie uznaje zarówno możliwości, jak i konieczności postępu jest niemoralnością”²⁶. Zawsze wykracza ono poza historycznie, społecznie określone wymagania i warunki otoczenia w kierunku pełniejszego urzeczywistnienia zdolności jednostki, a zarazem stworzenia obszerniejszej i bardziej złożonej sieci relacji łączących ją z innymi jednostkami w kierunku pełniejszej realizacji moralnego ideału²⁷.

Szczególną rolę pełni tu niezależne albo refleksyjne sumienie jednostki (ang. *independent or reflexive conscience*). Z jednej strony, musi opierać się ono na istniejącej moralności społecznej albo etyczności, na „świadomości moralnej wyrażonej w istniejących instytucjach, obyczajach i wierzeniach”, inaczej byłoby czymś zupełnie pustym, pozbawionym treści i arbitralnym. Z drugiej strony jednak „aktualny stan moralny społeczeństwa nigdy nie jest całkowicie spójny”²⁸. Społeczeństwo, jak pisze Dewey, „przyznaje 'arystokratom' prawa, których odmawia nisko urodzonym, przyznaje mężczyznom prawa, których odmawia kobietom, zwalnia bogatych ze zobowiązań, które nakłada na ubogich. Jego instytucje ucieleśniają dobro wspólne, które okazuje się być dobrem jedynie dla nielicznych uprzywilejowanych (...) Wyznaczają one cele, które są przez nie realizowane w nikłym stopniu, lub jedynie czasami”²⁹. Refleksyjne sumienie wydobywa z istniejącej moralności społecznej ideał, który dane społeczeństwo ma rzekomo ucieleśniać i w ten sposób staje się zdolne krytykować aktualne życie społeczne w świetle jego własnego ideału. Wskazuje ono na niespójności, niekoherencje,

²⁵ Jest to oczywiście kontynuacja Hegłowskiej koncepcji etyczności albo moralności społecznej (niem. *Sittlichkeit*). Por.: G. W. F. Hegel: *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman. Warszawa 1969, s. 159-169. Koncepcję *Sittlichkeit* wyczerpująco omawia K. Bal: *Hegel, dwa poziomy moralności*, w: K. Bal: *Kant i Hegel. Dwa szkice z dziejów niemieckiej myśli etycznej*. Wrocław 1994, por. zwł. s. 68-82.

²⁶ *Outlines of a Critical Theory of Ethics*, 1891, EW3, s. 358.

²⁷ Por. tamże, EW3, s. 313-314, 368-371.

²⁸ Tamże, EW3, s. 358.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, EW3, s. 358-359.

kompromisy, uchybienia istniejące pomiędzy aktualną praktyką społeczną i ideałem moralnym przyjmowanym u podstaw tej praktyki³¹.

Cała ta koncepcja postępowania moralnego opiera się na założeniu, iż indywidualna samorealizacja prowadzi do urzeczywistnienia dobra, które ma charakter ogólny, społeczny, jest dzielone z innymi ludźmi. Założenie to określa Dewey mianem „postulatu etycznego” i wyraża przy pomocy następującej formuły:

„POPRZEZ REALIZACJĘ INDYWIDUALNOŚCI DOKONUJE SIĘ ZARAZEM URZECZYWISTNIENIE PEWNEJ WSPÓLNOTY OSÓB, KTÓREJ DANA JEDNOSTKA JEST CZŁONKIEM; I ODWROTNIE, OSOBA SUMIENNIE SPEŁNIAJĄCA WYMAGANIA WSPÓLNOTY, DO KTÓREJ NALEŻY, TYM SAMYM POSTĘPOWANIEM OSIĄGA OSOBISTĄ SATYSFAKCJĘ”³².

Postulat ten stanowić ma ostateczną podstawę, fundament etyki, konieczne założenie wszelkiego postępowania moralnego, gwarancję „moralnego porządku świata”³³. Uzasadnienie jego prawdziwości wymaga wykroczenia poza samą etykę i odwołania się do metafizyki. Opiera się on na twierdzeniu, iż poszczególne jednostki są ze sobą związane, tworzą jedną, organiczną całość jako środki odtwarzania się, realizacji Absolutnej Jaźni. Podobnie jak w przypadku biologicznego organizmu, dobro tej całości zależy od dobrostanu jej poszczególnych członków i właściwego spełniania przez nie ich specyficznych funkcji, a jednocześnie dobro poszczególnych członków zależy od stanu całości, od stopnia integracji i współdziałania między nimi.

Taki idealny stan życia społecznego, w którym zachodzi pełna wzajemność, harmonia i równowaga pomiędzy indywidualnym rozwojem członków danej społeczności i dobrem społecznej całości, której część stanowią jest ideałem demokracji.

IV. Ideał demokracji. Zarówno we wczesnym, idealistycznym, jak i późniejszym, naturalistycznym okresie swojej twórczości Dewey twierdzi, iż demokracja nie jest jedynie formą rządu, systemem politycznym, ale przede wszystkim idealną formą organizacji społeczeństwa, obejmującą i kształtującą całość stosunków międzyludzkich. Wedle Deweyowskiej wczesnej koncepcji demokracji, przedstawionej przez niego przede wszystkim w jego eseju pt. *The Ethics of Democracy*³⁴, cechami charakterystycznymi demokratycznej formy życia społecznego mają być organiczna integracja oraz indywidualizm. Członków demokratycznej społeczności ma łączyć wzajemna, organiczna więź. Nie są oni odizolowanymi, aspołecznymi atomami. Podobnie jak dzieje się to w przypadku członków czy organów biologiczne-

³¹ Por. tamże, EW3, s. 359.

³² Tamże, EW3, s. 322. Wielkie litery w oryginale.

³³ Tamże.

³⁴ 1888, EW1, s. 227-249.

go organizmu, ich działania są ze sobą powiązane i zmierzają do urzeczywistnienia jednego, wspólnego celu czy dobra. Pojawia się tu motyw uspołecznienia, tak bardzo istotny dla Deweyowskiej koncepcji człowieka. Przy tej okazji Dewey stanowczo przeciwstawia się jednak idei kontraktualizmu, głoszącej jakoby uspołecznienie to miało charakter czysto zewnętrzny i przypadkowy, oparty na kontrakcie czy umowie jednostek pierwotnie istniejących zupełnie niezależnie od siebie. W rzeczy samej, twierdzi Dewey, idea, zgodnie z którą ludzie w swym naturalnym stanie są niezależnymi, samowystarczalnymi jednostkami, których nie łączą żadne relacje społeczne zanim nie zawrą one jakiejś umowy, jest fikcją, abstrakcją powstałą przez pozbawienie człowieka wszystkich jego ludzkich właściwości. Naprawdę jest tak, że człowiek z natury swej jest istotą społeczną, społeczeństwo zaś stanowi pewną całość, w której ludzie są wzajemnie, organicznie powiązani, łączy ich jedność celu i interesów. Oczywiście, jak pisze Dewey, „nikt nie może twierdzić, że jakiekolwiek społeczeństwo jest w pełni zorganizowane albo że osiągnęło jedność interesu i woli w stopniu wykluczającym wszelką walkę, sprzeczność czy wrogość”³⁵. W perspektywie wczesnej, idealistycznej metafizyki Deweya można powiedzieć, że organiczna integracja społeczeństwa w pełni zachodzi w duchowym wymiarze rzeczywistości, w którym poszczególne jednostki są wyrazem jednej i tej samej Absolutnej Jaźni, podczas gdy w wymiarze empirycznym zawsze jest tylko częściowo, niedoskonale zrealizowana. Demokracja jednak, bardziej niż inne formy stosunków społecznych, przyczyniać się ma do empirycznego urzeczywistnienia tej organicznej natury społeczeństwa. Jest ona także jako „duchowa demokracja” faktem w wymiarze duchowym.

Drugim z rysów charakterystycznych demokratycznej społeczności ma być indywidualizm. Pomimo, iż członków takiej społeczności łączy organiczna więź, nie zostają oni podporządkowani społecznej całości, nie są pochłonięci czy zdominowani przez nią. Inaczej niż w przypadku biologicznego organizmu, którego części są podporządkowane całości, w demokracji pomiędzy społeczną całością a jednostkami, które ją tworzą zachodzić ma pełna wzajemność. Demokratyczny indywidualizm nie oznacza rozbicia społecznej całości, przekształcenia jej w masę, w mechaniczne skupisko odrębnych części. Oznacza on jedynie, że w demokracji jednostki zachowują swoją względną samodzielność, autonomię. Nie jest to samodzielność bytowa, strukturalna, lecz moralna, funkcjonalna. Jej najbardziej reprezentatywnymi przejawami są „osobista odpowiedzialność, indywidualna inicjatywa”³⁶. W odróżnieniu od wszelkich innych możliwych form organicznej

³⁵ Tamże, EW1, s. 232.

³⁶ Tamże, EW1, s. 243.

integracji społeczeństwa, w demokracji wszyscy członkowie społeczności mają wносить w jej życie swój własny, niewymuszony, indywidualny wkład. Nie istnieje tu jakaś wyróżniona grupa osób, która definiuje miejsce pozostałych jednostek w społecznym organizmie oraz funkcje, jakie mają one spełniać. Nikt nie jest wykluczony z uczestnictwa w określaniu i realizacji moralnego ideału, do którego dąży społeczeństwo jako całość. Demokratyczny indywidualizm wynika z uznania, iż ideał ten nie może być nikomu narzucony z zewnątrz, siłą, iż „realizuje się on już w każdej osobowości i należy ufać, że zatroszczy się on sam o siebie”³⁷.

Znów ostatecznych racji na rzecz tak pojętego indywidualizmu dostarcza idealistyczna metafizyka: „Demokracja oznacza, iż *osobowość* jest pierwszą i ostateczną rzeczywistością. Przyznaje ona, że pełne znaczenie osobowości może zostać odkryte przez jednostkę tylko o tyle, o ile zostanie przedstawione jej w obiektywnej formie w społeczeństwie; przyznaje, iż główne bodźce i zachęty do realizacji osobowości wychodzą od społeczeństwa. Niemniej obstaje ona przy fakcie, iż osobowość nie może być stworzona dla nikogo, jakkolwiek słaba i zdegradowana byłaby to jednostka, przez nikogo innego, choćby najmądrzejszego i najsilniejszego. Upiera się, że duch osobowości kryje się w każdej jednostce i że decyzja by go rozwinąć musi być jej własną decyzją. Z tej centralnej pozycji osobowości wynikają wszystkie pozostałe motywy demokracji. Wolność, równość, braterstwo nie są tylko pustymi słowami, służącymi przyciągnięciu tłumów, lecz symbolami najwyższej idei moralnej, jaką do tej pory osiągnęła ludzkość - idei głoszącej, że jedynie osobowość posiada trwałą i wiążącą wartość i że w każdej jednostce ludzkiej tkwi osobowość”³⁸.

Innymi słowy, w każdym człowieku realizuje się jakaś część osobowego Absolutu. Nikt oprócz danej jednostki nie jest w stanie rozpoznać, określić jaki konkretny kształt przybiera w niej ta część, jakie działania powinna ona podjąć by część tę rozwinąć, zaktualizować. Nikt w końcu oprócz niej samej nie może podjąć tych działań. Demokracja, ze względu na cechujący ją indywidualizm, stwarza takie społeczne otoczenie, które pozwala czy wręcz pomaga jednostce w sposób jak najbardziej wolny i pełny część tę realizować. Tym samym jednostka odnajduje „najpełniejszą harmonię z uniwersum duchowych relacji”³⁹ łączących ją z innymi jednostkami. Absolutna Jazn jest tutaj gwarancją zarówno odrębności, niepowtarzalności i nieporównywalnej wartości każdej osoby w jej możliwościach, jak i tego, że oso-

³⁷ Tamże, EW1, s. 243. Por. Ł. Nysler: *John Dewey: o Nowy Indywidualizm i Odrodzony Liberalizm*, w: M. N. Jakubowski, A. Szahaj, K. Abriszewski (red.): *Indywidualizm, wspólnotowość, polityka*. Toruń, 2002, s. 317-331.

³⁸ *The Ethics of Democracy*, 1888, EW1, s. 244. Kursywa w oryginale.

³⁹ Tamże, EW1.s. 241.

by, realizując swe indywidualne zdolności, urzeczywistniają zarazem pewną społeczną, relacyjną całość. W tej perspektywie istotą koncepcji demokracji okazuje się być „idea osobowości o prawdziwie nieskończonych możliwościach wcielonej w każdym człowieku”, sama zaś demokracja, jako projekt realizacji tej osobowości we wspólnocie powiązanych wzajemnymi relacjami osób, staje się Jedynym, najwyższym ideałem moralnym ludzkości”⁴⁰.

Ideał ten obejmuje wszystkie aspekty życia człowieka. Demokracja w sensie politycznym, pojmowana jako pewna forma rządu oparta na zasadach reprezentacji i wolnych, większościowych wyborów, jest tylko częściowym wyrazem i urzeczywistnieniem tego ideału: „demokracja jest społeczną, tzn. etyczną koncepcją i na tym jej etycznym znaczeniu opiera się jej znaczenie jako koncepcji rządu. Demokracja jest formą rządu tylko dlatego, że jest ona formą duchowego i moralnego zjednoczenia”⁴¹. W świetle ideału demokracji rząd reprezentatywny jawi się nie jako odrębna, samodzielna grupa osób sprawujących władzę, przeciwstawiona reszcie społeczeństwa, ale jako organ społecznego organizmu, poprzez który organizm ten wyraża i realizuje swoją wolę. Podobnie większościowe wybory nie są sprawą czysto arytmetycznego zliczania głosów, ale procesem, w którym wola ta jest formowana. Bardziej istotna niż samo głosowanie jest poprzedzająca je debata, w której dochodzi do wyłonienia większości. W ten sposób organizm społeczny „waży różne opcje i kształtuje swój ostateczny osąd; (...) głos jednostki oznacza myśl, wstępną opinię części całego organizmu”⁴².

Ideał demokracji obejmuje także sferę ekonomicznej aktywności człowieka. Dewey przeciwstawia się tradycyjnemu traktowaniu tego rodzaju działalności jako czegoś różnego od postępowania moralnego *sensu stricto*, jako czegoś, co najwyżej dostarcza zewnętrznych środków koniecznych do dążenia ku moralnej doskonałości. Jego zdaniem „życie ekonomiczne i przemysłowe samo w sobie jest etyczne, to znaczy powinno przyczyniać się do realizacji osobowości poprzez stworzenie wyższej i pełniejszej jedności między ludźmi”⁴³. Stąd demokracja powinna wyrażać się nie tylko w instytucjach i działaniach politycznych, ale także przybierać formę „demokracji przemysłowej”, „demokracji zamożności” (ang. *democracy of wealth*)⁴⁴. Nie oznacza to bynajmniej arytmetycznego podziału bogactwa na równe części i ich dystrybucji pomiędzy wszystkich członków społeczeństwa. Ideał demokracji domaga się natomiast aby „wszystkie stosunki przemysłowe czy gospodarcze zostały uznane za podrzędne wobec stosunków ludzkich, wo-

⁴⁰ Tamże, EW1:2, s. 8.

⁴¹ Tamże, EW1, s. 240.

⁴² Tamże, EW1, s. 235.

⁴³ Tamże, EW1, s. 248.

⁴⁴ Tamże, EW1, s. 246.

bec prawa osobowości. (...) absolutnym wymogiem jest uczynienie organizacji przemysłowej funkcją społeczną”⁴⁵. Działalność gospodarcza jako część postępowania moralnego człowieka prowadzić ma do realizacji moralnego ideału, czyli do urzeczywistnienia możliwości wszystkich członków społeczeństwa w ich wzajemnych powiązaniach.

W zrekonstruowanej powyżej wczesnej, idealistycznej koncepcji demokracji pojawia się już wiele motywów, które odnajdziemy także w dojrzałej, naturalistycznej etyce i filozofii społeczno-politycznej Deweya. Są to między innymi: przekonanie, że demokracja jest przede wszystkim pewnym ideałem moralnym, że obejmuje ona wszystkie sfery życia człowieka, a nie dotyczy jedynie wąsko pojmowanej polityki, że jej istotę stanowi idea rozwoju czy samorealizacji jednostki poprzez jej uspołecznienie, tzn. coraz pełniejsze i głębsze porozumiewanie się i zgodne współdziałanie z innymi jednostkami. W odróżnieniu jednak od późniejszych prac, w swych wczesnych pismach amerykański filozof nadaje ideałowi demokracji znaczenie religijne, twierdząc wręcz, iż ideał ten jest ucieleśnieniem i konkretyzacją ewangelicznej idei królestwa Bożego⁴⁶. Młody Dewey pozostaje tu pod wyraźnym wpływem dziewiętnastowiecznego amerykańskiego liberalnego protestantyzmu, a zwłaszcza głoszonej przezeń *Ewangelii Społecznej* (ang. *The Social Gospel*)⁴⁷. W późniejszym okresie swojej twórczości amerykański pragmatysta nie kojarzy już demokracji z żadną konkretną tradycją religijną, lecz uważa jedynie, iż do realizacji demokratycznego ideału potrzebna jest „wiera, opierająca się na intelektualnie wiarygodnych ideach (...), która zainspirowuje działanie i pokieruje nim z żarliwością, jaką niegdyś łączyliśmy ze sprawami religijnymi”⁴⁸. W jaki jednak sposób Dewey próbuje za pomocą „intelektualnie wiarygodnych idei” potwierdzić swoją wiarę w demokrację i czy udaje mu się to? Odpowiedź na to pytanie wymaga odrębnego opracowania.

Streszczenie

Celem niniejszego artykułu jest rekonstrukcja koncepcji demokracji stworzonej przez Johna Deweya (1859-1952) we wczesnym okresie jego twórczości, kiedy filozof ten pozostawał jeszcze pod wpływem neoheglowskiego idealizmu. Prezentacja Deweyowskiej wczesnej koncepcji demokracji poprzedzona została ukazaniem jej ogólnofilozoficznych założeń z dziedziny metafizyki, antropologii filozoficznej i etyki. Artykuł ten ma w zasadzie

⁴⁵ Tamże, EW1, s. 247. Kursywa w oryginale.

⁴⁶ Por. *Christianity and Democracy*, 1893, EW4, s. 8.

⁴⁷ Por. R. W. Fox: *The Culture of Liberal Protestant Progressivism, 1875-1925*. "Journal of Interdisciplinary History", XXIII:3 (Winter 1993), s. 639-660.

⁴⁸ *Freedom and Culture*, 1939, LW13, s. 179.

charakter historyczno-filozoficzny, choć można go także potraktować jako wprowadzenie do późniejszej, naturalistycznej i pragmatycznej filozofii Deweya, przeżywającej obecnie swoisty renesans. Ponadto Deweyowska wczesna koncepcja demokracji jest interesującym przedmiotem badań w kontekście prowadzonego we współczesnej filozofii społeczno-politycznej sporu o filozoficzne i moralne fundamenty demokracji.

Summary

The main goal of this article is a reconstruction of the concept of democracy formulated by John Dewey (1859-1952) in his early works, when the philosopher was still under the influence of neohegelian idealism. The presentation of the Deweyan early concept of democracy is preceded by an exposition of its more general, metaphysical, anthropological, and ethical assumptions. Although principally this article is an inquiry into the history of philosophy, it also can be read as an introduction to Dewey's later, naturalistic and pragmatic philosophy, which recently wins a renewed interest among scholars. Deweyan early concept of democracy is also an interesting subject of study in the context of current debate in social and political philosophy concerning philosophical and moral foundations of democracy.

AGNIESZKA SZYSZKOWSKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

ANTROPOLOGIA ZŁA MATEUSZA Z KRAKOWA

1. Wprowadzenie. Zagadnienie i problematyka zła budziła żywe zainteresowanie wśród filozofów i teologów całego okresu średniowiecza. Warto więc, choćby pokrótce, przedstawić jedną z propozycji interpretacji tej kwestii autorstwa Mateusza z Krakowa (ok. 1332/1335-1410).

Wobec niemożliwości przedstawienia całej spuścizny filozoficzno-teologicznej, w której Mateusz porusza tematykę zła, ograniczę się jedynie do zaprezentowania jego koncepcji zła w aspekcie filozofii człowieka. Uporządkowany i systematyczny wykład na temat zła w relacji do człowieka znajdujemy w teodycei Mateusza z Krakowa *Rationale operum divinorum*¹, która, jak sądzę, w najpełniejszy sposób wyraża poglądy filozoficzno-teologiczne jednego z pierwszych filozofów polskich. Tekst Mateusza powstał jako reakcja na obecne pod koniec XIV wieku prądy umysłowe skrajnego determinizmu, przypisujące zło działaniu Boga oraz jako sprzeciw wobec prób oddzielenia filozofii od teologii i usunięcia filozoficznych podstaw teologii. *Rationale operum divinorum* składa się z siedmiu traktatów napisanych w formie dialogu. Pisząc teodyceę Mateusz ułożył poszczególne rozdziały w taki sposób, aby nawet nie obeznany w filozofii czy teologu adept nauki mógł zrozumieć zamysł autora. Pojawiające się od pierwszych stron pytanie „skąd pochodzi zło?”, zostaje zbagatelizowane na rzecz problemów głębszych, a odnoszących się do porządku stworzenia wszystkich rzeczy. Dzięki temu zabiegowi autor przenosi problematykę zła poza ramy porządku całego świata. Dzieło to zasługuje na uwagę z dwóch, jak sądzę, podstawowych powodów: po pierwsze dlatego, że charakteryzuje się specyficzną formą tekstu, będącą metafizyczną próbą odpowiedzi na pytanie, czy i jak da się pogodzić istnienie zła z wiarą w dobrego i rozumnego sprawcę wszechrzeczy; po drugie dlatego, że przedstawia poglądy filozoficzno-teologiczne najwybitniejszego przedstawiciela polskiej myśli filozoficznej przełomu

¹ *Rationale divinorum operum*, wyd. W. Rubczyński. "Archiwum Komisji do Badania Historii Filozofii w Polsce", t. 3, Kraków 1930. Należałoby zwrócić uwagę na datowanie tego dzieła, gdyż niektórzy autorzy, jak np. J. Krzyżaniakowa (*Mateusz z Krakowa. Działalność w Pradze w latach 1355-1394*, *Roczniki Historyczne*, t. XXIX (1963), s. 45) uważa, że dzieło powstało po roku 1387, kiedy Mateusz przebywał w Prusach. Z. Kałuża (*Metateologia Mateusza z Krakowa*, „*Studia Mediewistyczne*” 20, 1(1980), s. 33) twierdzi, iż teodycea powstała w latach między 1393/1394 a 1401. W. Seńko i A. L. Szafrński (*Textus et studia historiom theologiae in Polonia excoltae spectantia*, vol. II, fasc. 1, Warszawa 1974, s. 25) twierdzą, że traktat powstał przed 1390 rokiem, niedługo po wizycie Mateusza u biskupa Henryka III Sorboma.

XIV i XV wieku, u podstaw których leży jakaś gotowa wizja świata i człowieka, dotychczas nie analizowana.

Rationale operum divinatorum napisane jest niezwykle mistrzowską łaciną i wskazuje na wielką erudycję teologiczną i filozoficzną, jak również na staranne wykształcenie autora w sztuce retoryki oraz rozległą znajomość nauk. Nieprzypadkowo Mateusz posłużył się dialogiem jako formą wypowiedzi filozoficznej. Dialog był jedną z najstarszych odmian rozważań filozoficznych, w której mamy do czynienia z pytaniami i odpowiedziami. Aby jednak mogło dojść do sytuacji pytań i odpowiedzi musi pojawić się osoba pytającego i odpowiadającego, w przypadku *Rationale*, osoba Ojca i Syna². Mateusz zdawał sobie sprawę z tego, iż pytania i odpowiedzi aktywnie wciągają dwie strony dialog w jedno doświadczenie wspólnego poszukiwania prawdy, które ma głębszy charakter niż droga poszukiwania prawdy za pomocą kazania czy wykładu. Mateuszowi wszakże chodziło o jak najdokładniejsze zbadanie problemu zła, zarówno pod względem logicznym, jak i etyczno-teologicznym. Nie interesowały go pobieżne analizy, ale ostateczne wytłumaczenie natury zła, jego charakter oraz warunki istnienia. Nieprzypadkowo w swojej argumentacji Mateusz odwołuje się do rozumu i emocji, badań empirycznych, autorytetów i *Pisma Świętego*, wykorzystując argumenty rzeczowe należące do grupy argumentów racjonalnych oraz argumenty nieracjonalne, ze zbioru argumentów nierzeczowych. Wszystkie te zabiegi manipulacji psychologicznej mają na celu potwierdzenie słuszności postawionej tezy: „że Bóg wszystko uczynił dobrze”. Metoda zaproponowana przez Mateusza jest zaprzeczeniem metody scholastycznej i świadczy o identyfikowaniu się autora z nowymi humanistycznymi prądami. Autor w swoim programie pracy badawczej głosi, aby rzetelną wiedzę opierać na doświadczeniu, obserwacji oraz tradycji przodków³. Z kolei niektórych istotnych zagadnień dla antropologii filozoficznej Mateusz w ogóle nie podejmuje, zgodnie z propozycją nominalistów, uznając je za przedmiot wiary.

2. Tradycja. Pytanie o zło i próba zdjęcia odpowiedzialności z Boga za zło były jednymi z głównych problemów nurtujący filozofów i teologów XIV i XV wieku. Wydaje się zatem w pełni uzasadnione przybliżenie tradycyjnych poglądów na temat zła, będących inspiracją dla mistrzów schyłku średniowiecza. Jednym z pierwszych myślicieli podejmujących próbę analizy zła w kontekście rozważań filozoficznych był Grzegorz z Nyssy (325- -394).

² Postawa Ojca jako badacza jest zachowawcza i sceptyczna, natomiast Syn reprezentuje stanowisko optymizmu poznawczego.

³ „Mamy prawo stwierdzić, że Mateusz przeciwstawia w *Rationale* swoją własną koncepcję teologii sceptycyzmowi średniowiecznych teologów-logików, skupionych głównie w tak zwanej *via moderna*” (zob. Z. Kałuża, art. cyt., s. 54).

Główną tezę Grzegorza było stwierdzenie, że Bóg nie stworzył zła⁴. Zatem, jeżeli zło nie zostało stworzone przez Boga, nie posiada ono istnienia, a jest tylko nieobecnością lub brakiem dobra⁵. Człowiek został stworzony przez Boga jako istota wolna. W wolności człowieka upatrywał Grzegorz z Nyssy ognisko wszelkiego zła. Mogąc wybierać pomiędzy dobrem a złem, człowiek wybrał zło, co doprowadziło do jego upadku. Św. Augustyn (354-430) zło uznaje za brak dobra i dlatego nie dostrzega możliwości realizowania się zła jako jakiejś pozytywnej natury bytowej. Rzecz sama w sobie jest dobra, a zła jest tylko przez to, że - z ludzkiego punktu widzenia - czegoś jej brakuje⁶. Zatem zło pochodzi od człowieka, a nie od Boga, jest dziełem wolnych stworzeń. Stworzenie bytów z nicości jest dla Augustyna źródłem zła metafizycznego. Zagadnienie zła znajduje zupełnie inne rozwiązanie w filozofii Tomasza z Akwinu (1225-1274). Metafizyczna teoria zła jako braku pochodząca od Arystotelesa, została przejęta przez Tomasza z Akwinu i wzbogacona dodatkowo o treści wynikające z filozofii Augustyńskiej. Dobrem jest dla niego to wszystko, co istnieje, Bóg bowiem stwarzając świat, nie mógł stworzyć zła. Zło natomiast sprowadza się do braku pewnej właściwości, którą byt powinien z natury posiadać. Zło jest negacją, jest brakiem czegoś, co stanowi normalny składnik bytu. Zło nie istnieje samo w sobie; aby istniało zło, musi istnieć jakiś podmiot, jakieś dobro, w którym ono mogłoby tkwić. Pod koniec XIV wieku dochodzą do głosu hasła o iluzoryczności wolnej woli człowieka, czyniące Boga odpowiedzialnym za wszystkie ludzkie czyny i jednocześnie przerzucające odpowiedzialność za zło z człowieka na Boga. Zdaniem Jana z Mirecourt, człowiek jest grzesznikiem i popełnia zło wyłącznie z woli Boga. Wola Boga oddziałuje na wszelkie czyny człowieka. Bóg sprawia, że ktoś grzeszy i jest grzesznikiem. W tym wypadku człowiek nie może ponosić odpowiedzialności za zło i grzech. *Rationale operum divinorum* Mateusza z Krakowa jest reakcją na szerzące się hasła skrajnego determinizmu czyniące z człowieka marionetkę w rękach Boga.

3. Świadomość obecności zła. Próbując dać zwięzłą odpowiedź na pytanie, jaką rolę odgrywa w systemie Mateusza z Krakowa koncepcja zła, musimy zanalizować poszczególne propozycje interpretacji tego zagadnienia.

⁴ „Żadne zło nie ma początku w woli Bożej. Nie można by bowiem zła ganić, gdyby Bóg był jego sprawcą i ojcem” (Św. Grzegorz z Nyssy: *Wybór pism*, tłum. W. Kania. Warszawa, s. 137).

⁵ „Každy grzech z istoty swej jest ograbieniem dobra. Sam w sobie nie jest on niczym i nie ma własnego istnienia. Bo żadne zło nie istnieje samo w sobie poza wolą, lecz stąd nosi tę nazwę, iż nie jest dobrem. Niebyt nie istnieje, toteż ten, który stworzył tylko to, co istnieje, nie może być stwórcą tego, co nie istnieje. A więc za zło nie ponosi odpowiedzialności Bóg, bo jest on sprawcą bytu, a nie niebytu” (tamże, s. 141-142).

⁶ „Zło, nie jest ci to żadna natura, a nazwa ta nie oznacza niczego innego, jak tylko brak dobra” (Św. Augustyn: *Państwo Boże*, XI, 22, tłum. ks. W. Kubicki. Kęty 2002, s. 426).

Rozpoczynając badanie problemu jakim jest zło, Mateusz wychodzi od stwierdzenia oczywistego faktu istnienia zła w świecie. Stwierdzenia tego dokonuje poprzez poznanie przednaukowe (zdroworozsądkowe), pozanaukowe (religijne) i naukowe, a następnie precyzyjnie interpretuje każdą taką koncepcję.

Zdaniem autora, wystarczy posłużyć się prostym narzędziem badawczym, jakim jest obserwacja, aby stwierdzić, że w rzeczach istnieją braki (*privationes*). Fakt braków skłonił Mateusza do dalszych rozważań i szukania odpowiedzi na pytanie, dlaczego Bóg stworzył świat pełen braków.

Mateusz z Krakowa stara się oddzielić dwie płaszczyzny rozumienia zła, filozoficzną i teologiczną. Złem w sensie teologicznym jest grzech. Grzech powstaje z zaniedbania lub zaniechania jakiejś powinności działania⁷. W świetle koncepcji Mateusza, sprawcą grzechu może być tylko i wyłącznie człowiek, a zatem zło bierze swój początek od człowieka. Grzech jest sprzeniewierzeniem się woli Boga. Jest nierespektowaniem ustalonego przez Niego porządku. Grzech jest indywidualnym i świadomym aktem człowieka. Człowiek ze swej natury jest skłonny do zła, a skłonność ta jest wynikiem grzechu pierworodnego. Zło grzechu pierworodnego polegało na przekroczeniu i złamaniu Bożego rozkazu, było świadomym wyłamaniem się człowieka spod posłuszeństwa, jakie winien okazywać Bogu. Zło w żaden sposób nie może szkodzić ani Bogu ani ludziom dobrym, co najwyżej może im pomagać, szkodę natomiast wyrządza ludziom złym, co zdaniem Mateusza, jest całkowicie godne, sprawiedliwe, słuszne i rozumne, a nawet z natury rzeczy jest konieczne⁸. Z grzechu, czyli zła moralnego za sprawą swojej mocy Bóg może wyprowadzić dobro. W swojej mądrości Bóg wykorzystuje zło jako narzędzie dobra.

Zło, o którym mówi Mateusz, to nie zawsze jest zło konkretne, uobecniające się w człowieku za pośrednictwem grzechu, ale także zło pojęte w sposób ogólny, abstrakcyjny, filozoficzny. Zło w sensie filozoficznym nie jest ani substancją, ani pozytywną cechą lub kierunkiem zachowania się rzeczy, ale polega na braku przymiotów lub czynności przynależnych do istoty gatunkowej, względnie do specjalnego przeznaczenia pewnej rzeczy⁹. Charakterystycznym elementem w systemie Mateusza jest umieszczenie zła poza królestwem Boga. A zatem zgodnie z tą koncepcją w kosmosie, czyli

⁷ „Peccatum autem non consurgit nisi ex debito agendi vel obmittendi (...)” {*Rationale*, dz. cyt., s. 19}.

⁸ „Mala quaecunque Deo nocere non possunt, ut constat, beatis, ut declaratum est, prosunt, bonis in via non nocent, nisi de quanto volunt, consentiunt, vel sequuntur. Quod «vero» nocent malis, hoc omnino dignum et iustum est, aequum et rationabile, immo de natura rei necessarium” (tamże, s. 62).

⁹ Por. W. Rubczyński: *Mateusz z Krakowa Rationale operum divinatorum (teodycea)*. „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń P. A. U.”, t. XV, 3 (1910), s. 14.

w rzeczywistości innej niż boska, istnieje zło¹⁰. Mateusz, zgodnie z nauką św. Augustyna, nie utożsamia zła z materią. Zło jest nicością, jest brakiem, nie jest dane realnie i nie może powstać samo z siebie, gdyż nie posiada żadnej natury¹¹. Istnieje tylko dlatego, że istnieje dobro, bez dobra nie byłoby zła¹².

W koncepcji zła u Mateusza znajdujemy odbicie poglądów neoplatonickich, augustyńskich, jak i nominalistycznych¹³. Augustyńskie elementy występują szczególnie tam, gdzie zło pojmowane jest jako brak oraz gdzie zło wpisywane jest przez Opatrzność w służbę dobra. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że filozofia św. Augustyna wywierała na Mateusza potężny wpływ, ale z jego traktatu jasno wynika, iż nie stanowi ona jedynej podstawy systemu teologicznego i filozoficznego autora teodycei. Zgodnie z postulatem nominalistów zainteresowanie Mateusza skupia się na człowieku, jako konkretnym, indywidualnym bycie oraz na jego problemach. Wiedzę o człowieku autor czerpie z Objawienia, wewnętrznego doświadczenia oraz obserwacji. Mateusz, mimo iż wzorował się na poglądach swych poprzedników i mistrzów uniwersyteckich, wypracował jednak sobie tylko właściwą koncepcję zła.

4. Bóg a zło. Mateusz, zgodnie z poglądami św. Bonawentury i Dunsa Szkota, nie przypisuje Bogu żadnej materii, ani duchowej, ani cielesnej. Bóg jest istotą doskonale czystą. Jest pierwszą, całkowicie dobrą, nieskończoną i wszechogarniającą przyczyną całego stworzenia. Dysponuje mocą sprawczą, bezsprzecznie wolną i rozumną. Posiada istnienie samoistne, *habet per se esse* i tym, różni się od pozostałych stworzeń, które istnieją *per aliud*¹⁴. Bóg jest poznawalny *a posteriori* poprzez stworzenia, w których pozostawił swój ślad. Przesełanką stworzenia albo wybrania rzeczy mających być stworzonymi była nieograniczona wola Boża. Bóg czyni wszystko, cokolwiek chce, a odpowiedni wybór, który jest jakimś działaniem, staje się przyczyną konkretnej rzeczy, która z niego następuje i przez niego się staje¹⁵. Wolność Boga jest absolutna i nieprzenikniona. Bóg stworzył tylko to, co dobre, nie

¹⁰ „Certo extra regnum vel saltem non in regno Dei sunt defectus, privationes, corruptiones et peccata (...)” (*Rationale*, dz. cyt., s. 18).

¹¹ Zło nie posiada istnienia w sensie ścisłym, jest bowiem tylko brakiem, a istnieje tylko w jakimś dobru.

¹² „Ex quo malitia est privatio et malum privativum, nihil miri est, quod quantum est de se, non sic effective ministrat ad bonum, sicut ens positivum realiter et bonum” (tamże, s. 47).

¹³ „Uczeni prasy pozostawali pod wpływem różnych szkół i obok okhamowskiego nominalizmu widoczne są w ich dziełach (głównie teologicznych) wpływy augustianizmu w wydaniu św. Bonawentury” (Zob. J. Krzyżaniakowa Henryk Totting z Oyty i jego prasy uczniowie. *Roczniki Historyczne*, t. LXI (1995), s. 96).

¹⁴ „Deus autem et creatura per hoc specialiter differunt, quod file habet per se esse, ilia per aliud” (*Rationale*, dz. cyt., s. 32).

¹⁵ „Deus autem omnia, quaecumque vult, facit et congrue electio Dei, quae est quaedam actio, dicitur causa illius rei, quae ex ea sequitur et per eam «fit»” (tamże, s. 111).

stworzył natomiast niczego, co by było złe samo w sobie. Aby udowodnić założoną uprzednio przez siebie tezę Mateusz posłużył się metodą dedukcyjną. Bóg nie mógł powołać do istnienia zła, gdyż jest Najwyższym Dobrem, i nie może czynić nic innego niż dobro. Najwyższe Dobro może powodować wyłącznie dobro¹⁶, bowiem natura dobroci z istoty swojej jest czysta. Dlatego też, według Mateusza, właściwie postawione pytanie powinno brzmieć: czy i jak da się pogodzić istnienie zła z wiarą w dobrego i rozumnego sprawcę wszechrzeczy, a nie: czy Bóg jest twórcą zła.

Częstym problemem nurtującym myślicieli średniowiecznych było pytanie, czy w swojej doskonałości Bóg nie mógł stworzyć świata lepszego, w którym nie byłoby zła, a królowałyby dobroć. Mateusz odpowiada wszystkim tym, którzy podważają autorytet Boży i stwierdza, iż z tego, że wszystkie rzeczy byłyby dobre i nie byłoby zła ani nędzy, nie wynika, że świat byłby lepiej urządzony niż jest obecnie¹⁷.

Według koncepcji Mateusza Bóg nie jest odpowiedzialny za zło, nie jest jego twórcą ani bezpośrednim sprawcą. Bóg co najwyżej dopuszcza zło i pozwala, aby czasem ono zatriumfowało nad człowiekiem, ale tylko dlatego, aby ukazać, jak wielka jest Jego dobroć i miłosierdzie. Istnienie zła przyczynia się do uwypuklenia doskonałych własności Boga¹⁸. Zło, które istnieje w świecie, nie ma swego początku w Bogu, który stwarza wyłącznie dobro, ani też w naturze człowieka, lecz w ludzkim postępowaniu.

5. Człowiek i zło. Przystępując do syntetycznego spojrzenia na człowieka w świetle wypowiedzi zawartych w *Rationale operum divinorum* należy pamiętać, że teodycea ta nie zawiera jednolitego systematycznego wykładu o człowieku. Trudno oczekiwać takiej koncepcji w dziele, które jest wyjaśnieniem dzieł Opatrzności, jako racjonalnych i sprawiedliwych¹⁹. Dlatego ograniczę się tylko do usystematyzowania tych wypowiedzi o człowieku, które zawiera teodycea Mateusza.

Człowiek jest istotą stworzoną przez Boga. Jest ukoronowaniem całego twórczego dzieła Boga. Stworzenie człowieka przez Boga, o którym wspomina Mateusz, jest nie tylko dziełem Bożej potęgi, ale i Jego miłości do człowieka. Bóg stworzył człowieka ze swojej dobroci, przekazując ją stwo-

¹⁶ „Ipsae quidem, ut dicis, est generalis et ultimus finis omnium, in quem cuncta referenda sunt, sed penes ipsum, quantum est de se, non potest pensari bonitas vel beneitas factionis, nisi secundum radonem in principio positam, quia videlicet a summo bono nihil potest fieri, nisi bonum et bene” (tamże, s. 29).

¹⁷ „Non enim sequitur si res essent bonae et nulla esset malitia nec miseria, quod mundus esset melius tactus, quam iam est” (tamże, s. 52-53).

¹⁸ „Primum autem, videlicet, quod proprietates Dei clarius appareant ex defectibus aliorum, patet ex eo: quia iuxta vulgatam auctoritatem opposita iuxta se posita magis elucescunt” (tamże, s. 32).

¹⁹ Zob. J. Domański: *Zarys dziejów filozofii w Polsce, wieki XIII XVII*. Warszawa 1989, s. 31.

rzeniu - człowiekowi, aby w niej uczestniczył²⁰. Człowiek składa się z dwóch natur cielesnej (*corpus*) i duchowej (*spiritus*). Jednoczy i łączy w swojej strukturze to, co z pozoru wydaje się nie do pogodzenia²¹. Ten osobliwy charakter połączenia (*coniunctio*), w sposób subtelny i wyjątkowy sprawia, że człowiek nie jest czymś jednym (*unum*), ale czymś zjednoczonym (*unitum*)²². Człowiek, przedstawiony u Mateusza, to *compositum* duszy i ciała, fenomen jednoczący w sobie świat materialno-zmysłowy ze światem duchowym. Zjawisko zjednoczenia jest właściwością przysługującą wyłącznie osobie ludzkiej, dzięki któremu Bóg wywyższył ją ponad inne stworzenia. Spośród antropologicznych elementów ludzkiego *compositum*, najbardziej związana z Bogiem jest substancja duchowa, która łączy się z ciałem. Także termin substancji cielesnej wskazuje na stwórcze autorstwo Boże w człowieku. Substancja cielesna jest w *Rationale* wyrazem tego wszystkiego, co w człowieku jest słabsze i ograniczone, oraz wyraża jego fizyczną egzystencję.

Człowiek bardzo często rozpatruje siebie w kategoriach istoty doskonałej i samowystarczalnej. Zapomina, że jest kruchy, marny i podlegający wielu brakom. Chcąc ujarzmić ludzką pychę i wywołać należytą pokorę w człowieku, Bóg posługuje się złem. To człowieka pobudza do miłości, bojaźni Bożej, pokory i modlitwy oraz gorliwości w walce z grzechem. Bóg, chociaż posługuje się złem, sam jednak nie jest zły i nic złego - zdaniem Mateusza - nie czyni, jest to szczególny dowód Bożej dobroci.

Bóg stworzył człowieka jako istotę rozumną i wolną, zdolną do podejmowania zupełnie wolnych decyzji. Mateusz podkreśla równocześnie wagę odpowiedzialności, którą przyjmuje na siebie człowiek w swoich wolnych decyzjach. Tak zinterpretowana wolność człowieka czyni, że jest on odpowiedzialny za swoje postępowanie przed Bogiem, który, obdarzając go tym przywilejem, czuwa nad porządkiem moralnym. Człowiek za sprawą przysługującej mu zdolności wolnego wyboru wybrał zło. Zło w świecie wpływa z wolności człowieka, która urzeczywistniła się także jako grzech.

²⁰ „(...) creator altissimus creando res manifestavit et communicavit bonitatem suam et ad hoc creare voluit, ut in eis et per eas bonitatem ipsam communicando effectualiter manifestaret et ut creaturae eius participet bonum ex hoc et utilitatem haberent” (*Rationale*, dz. cyt., 29-30).

²¹ U Mateusza z Krakowa pojawia się zarówno głębokie zdumienie z powodu radykalnej przeciwstawności ducha i ciała, jak i zachwyt, że tak różne jestestwa mogły się w człowieku zespolic w prawdziwą jedność; idąc wyraźnie w ślady św. Augustyna, Mateusz usiłuje przezwyciężyć radykalny dualizm antropologiczny naoplatonizmu (zob. S. Swieżawski: *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. VI. Warszawa 1983, s. 182).

²² W poglądach na wzajemny stosunek ciała i duszy Mateusz uznaje fakt ich ścisłego zjednoczenia i za Ockhamem uważa, że walka zmysłowości z rozumem jest dowodem istnienia w człowieku nieśmiertelnego pierwiastka (zob. A. L. Szafrński: *Mateusz z Krakowa. Wstęp do badań nad życiem i twórczością naukową*. Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej, VIII (1967), s. 88-89).

Grzech ujmowany jest przez Mateusza całkowicie jako czyn ludzkiej wolności. Brak zła odmawiałby zasadności istnienia tak doskonałego pierwiastka w człowieku, jakim jest wolna wola. Wolę definiuje Mateusz jako rozumne wewnętrzne dążenie²³. Wola jest władzą rozumną człowieka, dokonującą wyboru pomiędzy dobrem a złem, pomiędzy życiem a śmiercią. Wolność wyboru tworzy moralną odpowiedzialność człowieka. W koncepcji Mateusza rozum reguluje swobodne działanie woli. Wola nie jest bezrozumnym dążeniem do określonego celu. Bóg nie chciał stworzyć niewolników, tylko rozumne istoty dobrowolnie z nim współdziałające w urzeczywistnianiu dobra. Człowiek jest wolny w granicach swojego skończonego bytu. Stwarzając człowieka realnie wolnym, Bóg przewidział, zdaniem Mateusza, ryzyko wyboru zła ze strony człowieka. Mateusz zdecydowanie broni wolności człowieka, która nie tylko uczestniczyła w jego upadku, ale która przyczynia się do jego zbawienia.

Przednaukowa refleksja, zdaniem Mateusza, oparta na poznaniu zmysłowym, pozwoli stwierdzić, iż ci, którzy oddalają się od Boga, giną i będą ginąć, natomiast pozostali, którzy jednoczą się z Bogiem, dostępują dobra i radości. Całe zło, na które przyzwolił Bóg w stosunku do człowieka, niszczy same jego przypadłości, nie narusza natomiast natury²⁴. Człowiek za pomocą rozumu jest w stanie odróżnić dobro od zła i prawdę od fałszu.

Człowiek, jako istota niedoskonała, zagrożony jest grzechem i złem. Chociaż został stworzony przez Boga, to ze swej natury jest istotą śmiertelną, przemijającą, doczesną i ograniczoną w czasie. Śmiertelność człowieka wiąże się z zakazem Bożym, a zatem jest karą za jego przekroczenie. Człowiek musi uświadomić sobie przemijalność swojej ziemskiej egzystencji oraz to, że śmierć stanowi los wspólny i przeznaczenie wszystkich ludzi.

Bóg w swojej bezgranicznej miłości nie pozostawił człowieka samego, ale postanowił w osobie Chrystusa zbawić człowieka przez cierpienie, śmierć i zmartwychwstanie. Jezus Chrystus, zmartwychwstając, zwyciężył grzech, śmierć i wszystkie inne formy zła istniejące w świecie. Bóg wybrał cierpienie i śmierć, jako sposób przywrócenia zerwanej przyjaźni Boga i człowieka, bo był to sposób najbliższy człowiekowi. Cierpienie i ból stały się sposobem porozumiewania się Boga z ludźmi. Zamyśl cierpienia i bólu jest rozległy, może okazać się nie tylko środkiem nawrócenia, ale również oczyszczenia. W świetle rozważań Mateusza cierpienie nie zawsze jest karą za grzech. Cierpienie jest jednym ze składników życia i ściśle wynika z natury człowieka. Bóg może posłużyć się cierpieniem jako narzędziem wychowawczym, chroniąc człowieka przed pychą i zgubnym postępowaniem. Cierpienie mo-

²³ „(...) affectus rationalis interior” (*Rationale*, dz. cyt., s. 74).

²⁴ „Totum autem malum, quod in creaturis «rationalibus» permittitur, vel fit, sola accidentia destruit, substantiam vero in nullo diminuit” (tamże, s. 46).

że również okazać się środkiem do pełniejszego poznania sensu zbawczego działania Boga.

O samym procesie odrodzenia, w sensie antropologicznym, Mateusz mówi niewiele. Zbawienie człowieka nie ma polegać na przekształceniu go w anioła, gdyż wtedy człowiek przestałby być człowiekiem, ale na ukazaniu człowiekowi innej perspektywy życia pełnią szczęścia. Ważnym elementem w planie zbawczym, w propozycji Mateusza, jest udział ludzkiego ciała. Podmiotem zbawienia nie może stać się sama substancja duchowa, ale dusza w połączeniu z ciałem, czyli cały człowiek.

Reasumując powyższe uwagi, można powiedzieć, że z jednej strony człowiek, w świetle założeń Mateusza, postawiony jest u szczytu wszelkiego stworzenia jako obraz Boga, panuje nad wszystkimi niższymi bytami, z drugiej zaś, występuje jako stworzenie bezsilne, potrzebujące wzmacniającego daru Bożego, w formie łaski. Bez zła, zdaniem Mateusza, nie byłoby możliwe wcielenie Chrystusa, Jego ziemskie życie, cierpienie i chwała, a bez tego nie byłoby łaski, którą Jezus Chrystus wyjednał ludziom. Grzech zatem zrobił miejsce dla łaski, za pomocą której Bóg okazuje swą wszechmoc, *nihil boni facere possumus sine gratia*²⁵. Jeśli bowiem nikt by nie grzeszył, można byłoby mniemać, że albo wszyscy ludzie są w stanie łaski, albo mocy łaski w ogóle nie ma²⁶. Natura ludzka pochodzi z nicości, dąży do nicości i upadku, a istnieje i przywracana jest dzięki szczególnemu wspomoczeniu bożej łaski²⁷. Chrystus przezwyciężył zło, zdaniem Mateusza, przez swe cierpienie odniósł zwycięstwo, które wprowadzi człowieka do wiecznej szczęśliwości, jeżeli tylko pozwoli on swojej woli, aby podjęła walkę ze złem i stanęła po stronie *Summum Bonum*.

6. Istota i funkcja kary w życiu człowieka. Człowiek jest istotą rozumną i wolną, zdolną do kierowania sobą, jak również do podejmowania odpowiedzialności za swoje czyny. Nie zawsze wybór człowieka okazuje się jednoznacznie wyborem dobra. Mateusz zdaje sobie sprawę z tego, iż ludzie popełniają błędy, jedni robią to z mniejszą, drudzy z większą świadomością i odpowiedzialnością. Pierwszy człowiek stworzony przez Boga był prawzorem harmonii substancji cielesno-duchowej. Był nieśmiertelny i dorównywał Bogu. Grzech pychy zaburzył idealny model jego życia. Mateusz wskazuje na pychę jako na korzeń grzechu pierwotnego oraz wszelkiego

²⁵ Tamże, s. 56.

²⁶ „Si enim nullus peccasset, putarentur vel omnes homines esse in gratia, vel ad praeservationem a peccatis gratia non egere, vel saltem omnino minus cognovissent homines de indigentia gratiae et effectu eius, quam modo cognoscunt” (tamże, s. 34 35).

²⁷ „Denique, «ut» natura humana prodiisse nescatur ex nihilo, quae tam communiter tendit in nihilum et defectum et vix in aliquibus subsistit aut redit cum divinae gratiae adiutorio speciali” (tamże, s. 65).

zła. Filozof nawołuje do ujarznienia własnej pychy. Ważnym motywem na drodze jej poskramiania jest uświadomienie sobie swojej nędzy i marności. Konsekwencje grzechu pierworodnego są nieodwracalne. Człowiek musi jednak dalej żyć ze świadomością własnej niedoskonałości i ułomności. Mateusz nie pretenduje do tego, aby dać ostateczne i definitywne rozwiązanie problemu zła, ale próbuje dać człowiekowi receptę na życie po grzechu pierworodnym. Podsuwa rozwiązania, w jaki sposób człowiek powinien postępować, aby unikać w swoim życiu zła, które napotyka na swojej drodze, a wykorzystać dobro, które pochodzi od Boga, a które powinno stanowić główną treść życia każdego człowieka. Z rozważań Mateusza wynika, że naturalnym powołaniem człowieka jest panowanie nad złem.

Podobieństwo człowieka do Boga, wyciśnięty w człowieku obraz Boży, zdaniem Mateusza, zobowiązuje człowieka do prowadzenia takiego sposobu życia, który człowieka najbardziej zbliża do Boga. Przestrzeganie prawa Bożego oraz unikanie zła jest obowiązkiem wszystkich ludzi. Fakt stworzenia człowieka przez Boga implikuje całkowitą zależność stworzenia, jakim jest człowiek, od jego Stwórcy. Bóg jako istota najdoskonalsza, wszystko wie, ale wiedza boska nie jest przyczyną każdego poszczególnego ludzkiego upadku. Roztrząsanie kwestii przeznaczenia jest, zdaniem Mateusza, bardzo niebezpieczne i trudne²⁸. Jest bezskutecznym wdzieraniem się rozumu ludzkiego w niezbadane plany i wyroki Boże. Człowiek za swoje decyzje i postępowanie poniesie przed Bogiem odpowiedzialność. Przed karą i gniewem Bożym żaden człowiek nie może się ukryć.

Bóg, stosując karę jako sankcję grzechu, kieruje się zasadą mądrości, sprawiedliwości i miłosierdzia. Kara pełni funkcję odstraszącą od ciągłego popełniania zła. Bóg za pośrednictwem kary wzywa człowieka do nawrócenia. Kara wymierzana człowiekowi przez Boga nie jest celem samym w sobie, niejednokrotnie jest ona ostrzeżeniem. Mateusz podzielił kary na zewnętrzne i wewnętrzne, ujmując je jako kary czasowe, oraz kary wieczne. Chronologicznie kara wewnętrzna powinna poprzedzać karę zewnętrzną i wieczną. Niestety, nie każdy człowiek posiada zdolność autorefleksji i we właściwy sposób przyjmuje karę wewnętrzną, zdarza się, że w ogóle nie pojawiają się u niego wyrzuty sumienia. Mateusz odwołuje się do *Psalmu 110*, w którym bojaźń Pana nazwana została początkiem mądrości²⁹. Porządek kar jest potwierdzeniem Bożej sprawiedliwości. W związku z zagadnieniem kary wiecznej Mateusz zastanawia się, czy wobec tylu niebezpieczeństw czyhających na człowieka, niedoskonałości jego natury i groźby kary wiecznej, nie byłoby lepiej, gdyby ludzie mający być potępieni, w ogóle nie

²⁸ „Sed si tibi respondere debeo, induces me in laborintum quasi inextricabilem et in limum profundi” (tamże, s. 108).

²⁹ Ps (110,9-10).

istnieli. Jednak nieistnienie jest niebytem, a przez karę potępienia ludzie pozostawiają się wyłącznie szczęśliwości. Wieczna kara nie niszczy ludzkiej natury w jej istocie substancjalnej, i dlatego nie jest tak wielkim złem, jak niebyt, nieistnienie, przez które nie tylko cechy przypadłościowe, lecz i sama istota nie jest możliwa³⁰. Dla autora *Rationale...* życie jest najwyższym dobrem człowieka na ziemi, a kara wymierzona człowiekowi, z woli Bożej, zawsze jest sprawiedliwa, rozumna, użyteczna i słuszna.

7. Zakończenie. W niniejszym zarysie zamierzałam przedstawić w wielkim skrócie problematykę zła w odniesieniu do antropologii filozoficznej zawartej w *Rationale operum divinorum*.

W celu uwidocznienia kwestii zła Mateusz stosuje metodą alegoryczną, łączącą drogę racjonalnego oglądu rzeczywistości z Bożym Objawieniem. W swoim wywodzie nie odwołuje się do argumentów spekulatywnych, ale posługuje się dowodami zaczerpniętymi z *Biblii* oraz z życia codziennego. W ten sposób filozof broni prawd wiary, wolności i suwerenności człowieka przed nowymi prądami myśli skrajnego determinizmu. Chociaż autor znał filozofię św. Tomasza, pozostał wiernym wyznawcą augustynizmu. Augustyńska w zamierzeniach teoria człowieka Mateusza z Krakowa uzupełniona została tylko pojęciami pochodzącymi od Tomasza z Akwinu, a były to: substancja, przypadłość, istota, materia, forma. Dlatego też ujęcie, jakie reprezentuje Mateusz, nie jest charakterystyczne zarówno dla *via moderna*, jak i *via antiqua*, ale jest wyrazem stanowiska pośredniego, tzw. *via media*³¹. Specyfika korzystania przez Mateusza z *Biblii* oraz z ówczesnych autorytetów polega przede wszystkim na tym, iż wiernie cytuje on bardzo rzadko teksty biblijne czy teksty mędrców, ale zapożycza stamtąd jedynie myśl czy koncepcję i umieszcza je w nowym świetle, adaptując je do własnych potrzeb. Dzięki temu Mateusz nadaje tradycyjnym koncepcjom antropologicznym zaczerpniętym z neoplatonizmu, augustynizmu czy umiarkowanego nominalizmu nową specyficzną i eklektyczną perspektywę. Częste powoływanie się na autorytety i czerpanie z cieszących się uznaniem ich dzieł, pod koniec XIV wieku było kanonem uprawiania literatury naukowej. Niejednokrotnie filozofowie i teologowie traktowali przyjmowany od innych materiał wyłącznie jako tworzywo, za pomocą którego konstruowali własne dzieło i przekazywali własne poglądy, bywało, że diametralnie różne od poglądów autorów, z których korzystali. Rozprawa Mateusza zasługuje na uznanie, ponieważ obszerniej niż wszystkie dotąd napisane traktaty omawia problem

³⁰ „Similiter arguitur de contrario et disconvenienti, quod poena infert, quia videlicet illud non est contrarium, aut disconveniens natura patienti quoad substantiam sic, quod bene vel delectabile esse. Et ergo non est tam malum, sicut non esse, per quod omnium simul destructio, tam accidentalium quam substantiae sequeretur” (*Rationale*, dz. cyt., s. 100).

³¹ Zob. S. Świeżawski: *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. IV. Warszawa 1974, s. 94.

zła. Nowatorstwo i oryginalność Mateusza polega na dokonanej syntezie filozoficzno-teologicznej problemu zła.

Rationale operum divinorum jest prawdziwym skarbem nawiązań filozoficznych i teologicznych. Poglądy Mateusza są wyrazem tego, co myśl przełomu XIV i XV w. miała do wyrażenia i przekazania potomności na temat pochodzenia, roli i przeznaczenia człowieka w kontekście istnienia zła.

RAFAŁ TYLKO

Uniwersytet W arszawski

O ISTNIENIU ŚWIATA ZJAWISK ANALIZA KANTOWSKIEGO ODPARCIA IDEALIZMU

Niezmiernie oburzało Kanta pewne stanowisko filozoficzne. Tym stanowiskiem był idealizm, który na różne sposoby łączy się z podawaniem w wątpliwość istnienia tzw. świata zewnętrznego. Temu oburzeniu dał upust w przedmowie do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu*¹. W dziele tym, we fragmencie zatytułowanym *Odparcie idealizmu*, podjął próbę definitywnego zażegnania tej sytuacji. Stwierdził, że pojawił się tam konkluzywny i jedyny możliwy dowód istnienia świata poza nami.

Ale, kiedy próbować powiedzieć, co dokładnie miałyby twierdzić taki idealizm, lub co mogłoby być jego negacją, wtedy mogą pojawić się problemy. Mówi się „świat zewnętrzny”, „przedmioty przestrzenne”, „przedmioty poza nami”, jednak brakuje jakiegoś jednego ustalonego znaczenia tych terminów. Dlatego, przy podjęciu tej problematyki, nie da się tak po prostu sformułować problemu, a potem podać jakiejś próby jego rozwiązania. W filozofii problemy często doprecyzowane są właśnie przez próby ich rozwiązania, więc i tu przyjmijemy taką drogę postępowania. Przyjrzymy się po prostu dowodowi Kanta, a efekt tego uznamy za jakiś krok w stronę doprecyzowania problemu istnienia świata zewnętrznego.

Bazą dla tego postępowania będzie wspomniany już fragment *Krytyki*, jednak ponieważ sposób wyrażania się Kanta nie jest prosty, nie będzie ten fragment wystarczający dla jak najlepszego wykorzystania jego myśli, również dlatego, że jako integralna część dzieła filozoficznego, ów fragment nie jest zawieszony w próżni, korzysta z wcześniejszych założeń i ustaleń i z tego powodu z pożytkiem tak dla zrozumiałości jak i jakości rozumowania, jakie będziemy starali się uzyskać, będzie odwołanie się do innych części dzieła.

Zanim przejdziemy do bezpośredniego omawiania *Odparcia idealizmu*, przypomnijmy przynajmniej dwie fundamentalne kwestie leżące u podstaw systemu Kanta. Pierwszą z nich jest rozróżnienie na rzeczy same w sobie i zjawiska. Nasze poznanie nigdy nie dotyczy rzeczy samych w sobie, a tylko rzeczy, które jakoś możemy poznać, przedmiotów możliwego doświadczenia, czyli zjawisk. O rzeczach samych w sobie, niezależnie od naszego poznania, powiedzieć nic nie możemy, dlatego zawsze, kiedy prawomocnie o czymś orzekamy, mówimy o zjawiskach. Jest to rozróżnienie na poły językowe, ponieważ miejscami można odnieść wrażenie, że Kant odmawia

¹ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden. Kęty 2001, s. 46-48.

sformułowaniu „rzeczy same w sobie” miana nazwy i zabrania nie tylko prawdziwie o nich orzekać, ale w ogóle o nich orzekać.

Skoro już raz ustalimy, że interesują nas tylko przedmioty możliwego doświadczenia, a z drugiej strony opowiemy się za empiryzmem i stwierdzimy, że wszelkie nasze poznanie zjawisk musi być zmysłowe, to podając warunki jakie spełniają nasze zmysły, podamy tym same warunki, jakie spełniać muszą zjawiska. Tymi warunkami są formy naoczności zmysłowej, opisane w estetyce transcendentalnej, czyli czas i przestrzeń. Odpowiadają one kolejno zmysłowi wewnętrznemu i zewnętrznemu.

Wedle słów, jakie pojawiają się w *Odparciu* Już tu podważona jest pewna odmiana idealizmu zwana przez Kanta dogmatycznym idealizmem Berkeleya. Stanowisko to, wedle Kanta, wychodzi od błędnego założenia, że stosunki przestrzenne miałyby zachodzić między rzeczami samymi w sobie, z czego na mocy poprawnego rozumowania wynika, że przedmioty przestrzenne istnieć nie mogą, w tym sensie, że samo pojęcie przestrzeni jest niepoprawne. Kant natomiast twierdzi w swojej estetyce, że przestrzeń jest formą zmysłową i z założenia nie może ona dotyczyć rzeczy samych w sobie. Przy czym nie jest to jeszcze uzasadnienie tego, że istnieją przedmioty przestrzenne, bo w takim wypadku dalsze dowody nie byłyby potrzebne, ale uzasadnienie jedynie tego, że mamy prawo posługiwać się pojęciem przestrzeni i pojęciami z nią związanymi.

Po tych kilku wstępnych uwagach możemy przyjrzeć się twierdzeniu i dowodowi przedstawionemu przez Kanta; ograniczymy się przy tym do ostatecznej postaci, jaką uzyskał on w wydaniu drugim:

„Twierdzenie:

Sama już, ale empirycznie określona, świadomość mego własnego istnienia dowodzi istnienia przedmiotów w przestrzeni poza mną.

Dowód:

Świadomy jestem swego istnienia jako [istnienia] określonego w czasie. Wszelkie określenie czasowe zakłada w spostrzeżeniu coś, co trwa. To coś, co trwa, nie może być jednak daną naoczną we mnie. Albowiem wszelkie podstawy określające mój byt, które można znaleźć we mnie, są przedstawieniami i jako takie wymagają same jakiegoś różnego od nich czynnika trwającego, w odniesieniu, do którego może być określona ich wymiana, a tym samym moje istnienie w czasie, w którym się one wymieniają. A więc spostrzeżenie tego trwającego czynnika jest możliwe tylko przez jakąś rzecz poza mną, a nie przez samo tylko przedstawienie jakiejś rzeczy poza mną. Określenie mego istnienia w czasie jest przeto możliwe tylko dzięki istnieniu rzeczywistych rzeczy, które spostrzegam poza sobą. Tymczasem świadomość w czasie jest koniecznie związana ze świadomością możliwości tego czaso-

wego określenia, a więc jest też koniecznie związana z istnieniem rzeczy poza mną jako warunkiem określenia czasowego. Tzn. świadomość mego własnego istnienia jest zarazem świadomością istnienia innych rzeczy poza mną”².

Widzimy zatem twierdzenie, które można potraktować jako implikację, gdzie z samoświadomości ma wynikać istnienie przedmiotów przestrzennych. Przyglądając się jednak dowodowi zauważyć można, że kończy się on zdaniem nieco odmiennym, które sprowadza jedynie samoświadomość do świadomości istnienia przedmiotów przestrzennych. Można by więc powiedzieć, że Kant dowiódł ostatecznie czegoś trochę słabszego niż zapowiedział w sformułowaniu twierdzenia, tego mianowicie, że nie mogę być świadomym siebie samego nie będąc przy tym świadomym czegoś, co mną nie jest, co nie znaczy, że cokolwiek istnieje, a tylko, że tak mi się wydaje. Pójdźmy jednak inną drogą.

Jak zaznacza Kant w uwadze I³, w jego dowodzie gra, jaką uprawia idealizm, obrócić ma się przeciwko samemu idealizmowi. Ta gra polega na przyjęciu, jako jedynego doświadczenia bezpośredniego, doświadczenie wewnętrzne. Innymi słowy można powiedzieć, że punktem wyjścia idealizmu jest przyjęcie istnienia przedmiotu doświadczenia wewnętrznego, czyli podmiotu, a przynajmniej pewnego zbioru przedstawień. W takim razie, kierując się tymi słowami Kanta, za poprzednik twierdzenia odparcia idealizmu przyjąć możemy nie świadomość własnego istnienia, ale samo to istnienie i to z niego wynikać ma istnienie rzeczy. Można na to spojrzeć jeszcze inaczej: ponieważ ta empirycznie określona świadomość siebie samego czegoś dowodzi, to jest pewną teorią, z której części to coś wynika. Ta teoria byłaby w gruncie rzeczy zmysłem wewnętrznym, który posiada swoje twierdzenia, a główne z nich, które orzeka o istnieniu podmiotu określonego w czasie, implikowałoby właśnie istnienie przedmiotów przestrzennych. Jedna czy druga interpretacja pozwala nam przyjąć, że w poprzedniku twierdzenia, którego próbujemy dowieść, pojawić się ma nie tyle świadomość istnienia, ale samo istnienie mnie samego.

Ponieważ świadomość mnie samego, od której wychodzimy, określona jest empirycznie, to znaczy, że ja sam, czyli podmiot, traktowany jestem empirycznie, czyli jako przedmiot doświadczenia wewnętrznego. Jako taki, podmiot musi być określony co do formy zmysłu wewnętrznego, czyli co do czasu, co wynika z podstaw systemu opisanych w estetyce transcendentalnej. W takim razie zauważyć należy, że dowód poszukiwanego twierdzenia kończy się wcześniej niż sam cytowany fragment, właśnie w miejscu, gdzie Kant

² Tamże, s. 244-245.

³ Tamże, s. 245.

stwierdza, że takie określenie podmiotu możliwe jest tylko przy założeniu istnienia rzeczywistych rzeczy. Zatem fragment, który przychodzi dalej, zaczynający się słowami: „Tymczasem świadomość...”, a kończący się wspomnianym już skorelowaniem dwóch różnych świadomości, jest zbędny dla odparcia idealizmu, przynajmniej tej części, która mówi o przedmiotach przestrzennych.

Jak pamiętamy twierdzeniem, jakie przypisuje Kant idealizmowi, jest również wyłączna bezpośredniość zmysłu wewnętrznego i, co znów pojawia się w uwadze I, również to Kant chce obalić, twierdząc, że zmysł zewnętrzny także jest bezpośredni. Miejscami wyczytać możemy nawet, że powyższy dowód pokazuje, że zmysł wewnętrzny jest tylko wtórny względem zewnętrznego⁴. Jeżeli świadomość znowu potraktujemy jako pewien zbiór twierdzeń dostarczonych przez odpowiedni zmysł, to ostatnie zdanie faktycznie będziemy mogli odczytać tak, że zmysł wewnętrzny, swobodnie mówiąc, jest częścią zmysłu zewnętrznego, a przynajmniej, że ten pierwszy nie istnieje bez tego drugiego. Zgodnie z nazewnictwem, jakie znajdujemy u Kanta, to drugie twierdzenie nazwijmy twierdzeniem o bezpośredniości i ten zbędny dla odparcia idealizmu fragment potraktujemy jako dowód tego twierdzenia.

Zwróćmy teraz uwagę na to, że w tym drugim dowodzie korzysta się z faktu, że istnienie przedmiotów przestrzennych jest warunkiem koniecznym istnienia podmiotu określonego co do czasu. Podobna konstatacja pojawia się i wyżej, kiedy stwierdza się, że z jednej strony wszelkie określenie czasowe zakłada w spostrzeżeniu coś, co trwa, a z drugiej stwierdza się, że to coś nie może być przedmiotem zmysłu wewnętrznego. Umówmy się więc, że w obydwu dowodach korzysta się z tego samego twierdzenia i dla łatwości wyszczególnimy je i w dalszej części traktować będziemy odrębnie, jako lemat.

Ostatecznie więc, przytoczony fragment rozbijemy na trzy części: lemat, odparcie idealizmu i twierdzenie o bezpośredniości. Teraz przyjrzymy się szczegółowo każdemu z nich, aby jak najlepiej je uzasadnić i zrozumieć.

Lemat. Spróbujmy więc podać uzasadnienie tego, co stwierdza się w lemacie, czyli tego, że dla każdego ciągu czasowego istnieje coś przestrzennego. Z samego przytoczonego fragmentu wykorzystać możemy mniej więcej tyle: elementy ciągu czasowego podlegają wymianie, aby taką moc określić, musi istnieć coś, co trwa. Jednak ten czynnik trwający sam nie może podlegać wymianie, którą ma określać, nie może więc być elementem tego ciągu.

Tyle mniej więcej możemy tu na ten temat znaleźć, ale nie musi to nas zadowalać, gdyż nie jest to jedyne miejsce, w którym Kant dostarcza środ-

⁴ Tamże, s. 246.

ków do przeprowadzenia takiego rozumowania. Źródłem, do jakiego warto po nie sięgnąć, jest część poświęcona analogiom doświadczenia, w szczególności pierwszej i drugiej, w których mówi się o trwałości substancji i konieczności zachodzenia związków przyczynowo-skutkowych.

Rozpiszmy to teraz jak najdokładniej. Mamy dany pewien ciąg czasowy, ale nie możemy przez to rozumieć, że jest nam dany jakiś przedmiot, który jest takim ciągiem, gdyż czas jest tylko formą zmysłu wewnętrznego, a to, że istnieje w doświadczeniu coś, co odpowiadałoby tej formie jest właśnie do dowiedzenia. Co odpowiada stwierdzeniu Kanta, że czasu samego zaobserwować się nie da, a to w doświadczeniu musimy znaleźć coś, co określa wymianę zjawisk, empiryczne podłoże czasu⁵. To, że mamy dany pewien ciąg czasowy, czy ciąg określony co do czasu, znaczy tyle, że dane są nam pewne zjawiska, co do których możemy powiedzieć, że jedno są wcześniejsze od drugich. O tych zjawiskach możemy powiedzieć tyle, że nie mogą zachodzić jednocześnie, czyli nie mogą w doświadczeniu pojawić się wspólnie, ale zawsze jedno wyklucza drugie, co możemy określić też tak, że jedno zastępuje drugie, lub że jedno wymienia się na drugie.

Stwierdzenie zachodzenia takiej wymiany jest oczywiście czymś więcej niż powiedzeniem, że istnieją dwa różne elementy. Musi istnieć zatem coś, w czym widać to dodatkowe ograniczenie, że nie mogą one występować razem. To coś określałoby ich wymianę i co można nazwać czynnikiem trwającym, przy czym określenie tego jako trwającego nie jest kluczowe dla samego dowodu, a jest tylko zachowaniem nazewnictwa Kanta wiążącego się z twierdzeniami potrzebnymi mu do innych celów.

Samo istnienie elementów założonego ciągu nie jest wystarczające do określenia ich jako podlegających wymianie, ta z założenia oznacza coś więcej. To, że jedno jest wcześniejsze od drugiego, znaczy, że zachodzi między nimi jakiś doświadczalny stosunek, który by tę kolejność określał. Ponieważ nie możemy się tu odwołać do miejsc w jakimś ewentualnym ciągu, jakie te elementy by zajmowały, to musimy założyć, że elementy te posiadają pewne struktury, których porównanie pozwala uporządkować je w taki sposób, jak założyliśmy na początku, że są uporządkowane. Tą kwestię Kant szczególnie wykorzystuje właśnie w drugiej analogii doświadczenia, na tej właśnie zasadzie dowodząc, że istnieją konieczne prawa przyczynowości, że to w samych przedstawieniach zauważamy elementy sugerujące nam jakąś określoną kolejność. Przy czym spotykamy się tu z założeniem nie uzasadnianym nigdzie *explicite*, po prostu, kiedy trzeba dokonać odpowiedniego przejścia, Kant odwołuje się właśnie do tego, co mówią nasze przedstawienia⁶, a to, co mówią przedstawienia nazywa się tu ich strukturą, jednak

⁵ Tamże, s. 219.

nie przesądza się, że zjawiska występujące w założonym ciągu, są akurat przedstawieniami, za strukturę zjawisk w ogóle można by ogólnie rzecz biorąc uznać to, jak się w tych zjawiskach rzeczy mają do siebie.

Zatem to, co trwa, nie może być żadnym z tych elementów, ponieważ nie byłoby wtedy tym, co określa ich wymianę, a może być dostępne tylko poprzez strukturę tych zjawisk. Ponieważ to coś nie jest elementem ciągu czasowego, tzn. nie jest określone czasowo do żadnego innego przedmiotu, to musi być przynajmniej przestrzenne, skoro jest przedmiotem możliwego doświadczenia, co założyliśmy na początku stwierdzając, że szukamy empirycznego odpowiednika czasu. Co by kończyło dowód.

Kant ów czynnik utożsamia z substancją, a w dalszej kolejności z materią, a zjawiska podlegające wymianie z orzeczeniami. Dla zrealizowania naszych potrzeb nie musimy posuwać się aż tak daleko. Możemy bardziej swobodnie powiedzieć, że te wymieniane się zjawiska do czynnika trwającego mają się tak, jak stany jakiegoś przedmiotu do tego właśnie przedmiotu. Weźmy gałąź i tę samą gałąź złamaną, takie dwa zjawiska implikują istnienie samej tej gałęzi, która by je oba łączyła, w innym wypadku moglibyśmy powiedzieć jedynie, że widzimy jakiś obiekt i jakiś inny złamany obiekt.

Przyjmijmy, że jest to właśnie przykład takich zjawisk, że jedno jest wcześniejsze, a drugie późniejsze. Wcześniejsza jest gałąź niezłamana, a orzec możemy to dzięki temu, że to, co złamane musi następować po tym, co niezłamane. Przy czym podkreślmy, że nie dowodzi się tu, że konieczna jest taka kolejność, a jedynie, że jeżeli zachodzi właśnie taka kolejność, to tylko na mocy tego, jak w ogóle mają się do siebie pewne fakty, co obrazować mają właśnie bycie złamanym i bycie niezłamanym.

Przykład ten pomaga przy okazji rozwiązać pewną wątpliwość, jaka może się pojawić odnośnie do tego, że przedstawienia coś orzekają. Można by powiedzieć, że przecież możemy mieć przedstawienie jakiegoś przedmiotu, które lepiej byłoby skorelować z nazwą niż ze zdaniem. Jednak nawet przy najprostszym przedstawieniu, obecny w nim przedmiot będzie znajdował się w jakimś stanie, zatem znajdziemy w nim zarówno jakiś podmiot jak i orzeczenie do sformułowania odpowiedniego zdania.

Odparcie idealizmu. Przypomnijmy to twierdzenie: z istnienia określonego empirycznie podmiotu wynika istnienie przedmiotów przestrzennych. Przy danym powyższym lemacie, dowód jego jest już bardzo krótki. Ponieważ moje istnienie dane jest empirycznie, pochodzi ze zmysłu wewnętrznego, to jest określone co do czasu. To określone co do czasu istnienie jest czasowym ciągiem przedstawień w myśl słów, że wszystko co określa mój byt we mnie jest przedstawieniem. Mamy więc ciąg czasowy, a zatem z lematu

⁶ Tamże, s. 220-221.

wiemy, że istnieje coś, co elementem tego ciągu nie jest i w dodatku jest przestrzenne. Zatem z własnego istnienia wyprowadziliśmy istnienie przedmiotów przestrzennych.

Twierdzenie o bezpośredniości. Pozostaje dowód twierdzenia, że jeżeli istnieje zmysł wewnętrzny, to istnieje zmysł zewnętrzny. Posiadanie zmysłu wewnętrznego równoważne jest świadomości istnienia pewnego ciągu czasowego. Z lematu wiemy, że warunkiem istnienia takiego ciągu jest istnienie przedmiotów przestrzennych. Tu przychodzi pewne niezbyt oczywiste założenie Kanta, mianowicie, że jeżeli jestem świadomy tego czasowego określenia, to muszę być również świadomy warunków takiego określenia. Z tego dalej wynika, że jestem świadomy, w sensie posiadania odpowiedniego zmysłu, istnienia przedmiotów przestrzennych.

Szczególniej uwagi wymaga to niezbyt oczywiste przejście, które zauważyliśmy. Jeśli trzymać się tego, co powiedzieliśmy już o związku świadomości ze zmysłem, to moglibyśmy pokusić się o stwierdzenie, że to, iż muszę być świadomy warunków funkcjonowania zmysłu wewnętrznego, znaczy tyle, że warunki te również są mi dane przez jakiś zmysł, i aby nie popaść w błędne koło, musi być to właśnie zmysł wewnętrzny. Jeżeli do tego dodamy wnioski płynące z lematu, to właściwie okaże się, że już obserwując samych siebie, zauważamy pewne przedmioty przestrzenne.

Przypomnijmy sobie, że dowód lematu opierać się ma na myśli, która najgłośniejszemu daje o sobie znać w przypadku związków przyczynowo-skutkowych. Chodzi o to, że zjawiska, które można uszeregować w ciąg czasowy, a takimi zjawiskami są między innym przedstawienia, muszą posiadać pewną strukturę. Zatem kiedy obserwuję własne przedstawienia, dostrzegam również ich struktury i to właśnie one decydują o tym, że moje przedstawienia można uszeregować w ciąg. Skoro więc przyjąłem, że istnieje taki ciąg, a to istnienie równoważne jest temu, że te struktury mają się jakoś między sobą, to ponieważ rozpatrywane zjawiska są przedstawieniami, to te ich struktury można uważać za pewne zdania, które stają się twierdzeniami mojego systemu (zmysłu wewnętrznego), a zdania te mówią właśnie o przedmiotach przestrzennych.

Podsumujmy więc jeszcze pokrótce w jaki sposób przebiega rozważany dowód. Po pierwsze, przede wszystkim w oparciu o założenie płynące z estetyki transcendentnej dotyczące ilości i rodzaju naszych zmysłów, oraz z wykluczenia rzeczy samych w sobie z zakresu „przedmiotów”, o których moglibyśmy orzekać, oraz dzięki wprowadzeniu do rozważań posiadanej przez zjawiska struktury, wyciągamy wniosek, że ciąg czasowy ma to do siebie, że zawsze implikuje istnienie jakiegoś przedmiotu przestrzennego. Po drugie, ponieważ pochodzące ze zmysłu wewnętrznego stwierdzenie własnego istnienia rozumiemy, również w oparciu o estetykę, jako istnienie

pewnego, określonego co do czasu, ciągu przedstawień, to możemy przyjąć, że z samoświadomości wynika istnienie przedmiotów przestrzennych. I na koniec, ponieważ zakładamy, że w zmyśle wewnętrznym dane nam muszą być warunki zachodzenia tego zmysłu, to stwierdzamy, że już w zmyśle wewnętrznym dane nam są przedmioty przestrzenne, czyli, że zmysł wewnętrzny sam już jest zmysłem zewnętrznym, a przynajmniej jakąś jego częścią.

Spróbujmy więc powiedzieć coś na temat tego, czego się tu dowodzi. Na początek warto zauważyć, że dowód ten nie ma służyć uznaniu zmysłu zewnętrznego za nieomylny. Chodzi Kantowi jedynie o to, czemu daje wyraz w uwadze III, i co stoi w zgodzie z samym sformułowaniem twierdzenia, że możemy być pewni, iż przynajmniej niektóre przedstawienia zmysłu zewnętrznego do czegoś się odnoszą, zachowuje się tu jednak twierdzenie, że niektóre z nich nie odnoszą się do niczego, bo są np. halucynacjami.

Zauważmy również, że Kant nie utożsamia podmiotu z ciągiem przedstawień, a stwierdza jedynie to, że to właśnie ten ciąg i tylko on dany jest nam w doświadczeniu wewnętrznym. Kiedy wygłasza zdanie kończące dowód pierwszego twierdzenia, utożsamia nagle przedmioty przestrzenne z przedmiotami poza mną, a przecież udowodnił jedynie, że istnieją przedmioty przestrzenne, ale nie udowodnił, że nie istnieje jakaś część mnie, która mogłaby mi nie być dana w doświadczeniu wewnętrznym. A przecież jako taką część można by zinterpretować chociażby moje ciało. Nie wydaje się jednak, żeby miał być to jakiś silny zarzut przeciwko Kantowi, bo chyba nie-trudno się zgodzić co do tego, że już dowiedzenie istnienia mojego własnego ciała jako przedmiotu przestrzennego byłoby znacznym osiągnięciem.

Przyznać jednak trzeba, że pojawia się tu powód do rozdzielenia w zasadzie utożsamianych przez Kanta określeń: przedmiot przestrzenny i przedmiot poza mną. Ale być może jest to właśnie zaleta Kantowskiego podejścia. Ogranicza on tutaj problem, żeby nie przerósł naszych możliwości. Często przy okazji idealizmu wygłasza się takie twierdzenia, że świat jest tylko naszym własnym wytworem, że może nie istniałby gdybyśmy i my nie istnieli itp. Kanta w pewnym sensie takie rzeczy nie interesują, jego obchodzi tylko to, czy świat jest przestrzenny, bo właśnie tego potrzebujemy, żeby móc go opisywać naukowo. W tym miejscu można wrócić do problemu rzeczy samych w sobie. Rozróżnienie jakie prowadzi do ich przyjęcia wykazuje pewne niepokojące tendencje; pewnego rodzaju uzależnienie istnienia świata od istnienia podmiotu, ale może nie tyle należy traktować to jako jakieś założenie na temat świata, ale jako przyjęcie perspektywy dla naszych badań, bo nie ma to żadnych ważnych konsekwencji dla naszych twierdzeń o tym świecie, a jedynie dla twierdzeń o naszej wiedzy o nim.

Przypomnijmy sobie jeszcze, co Kant twierdził o zmyśle zewnętrznym: że jest bezpośredni, niezależny od zmysłu wewnętrznego. Można zastano-

wić się, czy to, czego ostatecznie się dowodzi, że zmysł wewnętrzny jest zależny od zewnętrznego, świadczy o niezależności tego drugiego od pierwszego? Już przed Kantem pojawiały się próby zdefiniowania pojęcia przedmiotu przestrzennego w oparciu o język postrzeżeniowy. Kant pokazuje nam, że nawet jeśli coś takiego jest wykonalne, to jest to praca zupełnie zbędna, bo skoro język postrzeżeniowy sam opiera się o język przedmiotów przestrzennych, to definicja taka byłaby zupełnie jałowa. Ciekawe jest natomiast właśnie to, że to pojęcie przedstawić możemy traktować jako sprowadzalne do terminologii przedmiotów przestrzennych. Dowód Kanta można więc interpretować może i tak, że wykazuje się w nim, iż prawomocność zwykłych operacji, jakich dokonujemy na przedmiotach zmysłu wewnętrznego, choćby zestawianie ich wedle podobieństwa, musi zakładać istnienie jeszcze i innego zmysłu, a to dlatego, że takie zestawianie ze sobą przedstawić, podobnie jak porządkowanie ich w ciągi czasowe obecne w lemacie, zmuszałoby nas do odwołania się do ich struktury, której moglibyśmy to podobieństwo stwierdzić. Na oddzielne rozważenie zasługuje nasuwające się tu pytanie, czy nie jest to jakiś punkt wyjścia do przeprowadzenia analogicznego, ale trochę innego niż Kantowski, dowodu na istnienie przedmiotów przestrzennych?

Właśnie to odwołanie się do struktury przedstawić wydaje się kluczowym punktem w rozumowaniu Kanta, który wyprowadza nas z obrębu zmysłu wewnętrznego w świat przedmiotów przestrzennych. Zgoda Kanta na przeprowadzenie takiej operacji wydaje się wiele mówić o jego interpretacji problemu istnienia świata. Strukturę tę zinterpretowaliśmy językowo, co stoi w zgodzie z samym podejściem Kanta do roli języka w poznaniu. Dowód Kanta może być pewną próbą pokazania, że to, w jaki sposób postępujemy, w jaki sposób powstaje nasza wiedza, i w jaki sposób świat w ogóle może być nam dany, pozostaje nieobojętne dla pewnych twierdzeń egzystencjalnych jakie zmuszeni jesteśmy przyjąć. Zachodzi więc tu pewne *quasi-językowe* zbliżenie problematyki epistemologicznej z ontologią. Zbliżenie biorące swój początek już u samych podstaw, tam gdzie to, co istniejące utożsamia się z tym, co doświadczane.

Jednym z bodźców dla powstania *Krytyki czystego rozumu* był szacunek Kanta dla osiągnięć ówczesnej fizyki, a z drugiej strony, pewne rozgoryczenie odnośnie do postawy jaką była w stanie, według niego, przyjąć filozofia wobec tamtej nauki. Zadanie sceptyka w filozofii jest bardzo proste, musi tylko nieustannie powtarzać: nie wiem, nie sędzę, może tak, a może nie, nie wynika. Kant nie zgadza się na takie postępowanie. Celem filozofii nie jest mnożenie różnych dziwacznych twierdzeń, ale rozumne uzasadnienie tego, co wiemy skądinąd. Jeżeli zatem wiemy, co chcemy osiągnąć, to w pierwszej kolejności musimy dobrać sobie odpowiednie środki, a nie

zaczynać od stawiania pytań tak, aby nie dało się na nie odpowiedzieć. Oczywiście nie tylko Kant tak postępował, ale to on był tym, który miał odwagę przeciwstawić się potężnej perspektywie Kartezjusza i już u podstaw swojego systemu zasiał zalążki wiedzy o czymś innym niż tylko fakty doświadczenia wewnętrznego.

Być może więc jedną z rzeczy jakich możemy się nauczyć od Kanta jest też takie przykazanie: *Nie zabieraj się za problem istnienia świata, jeżeli nie zamierzasz udowodnić jego istnienia.*

MARIA ROBASZKIEWICZ

OBECNOŚĆ PLOTYNA

P. Hadot: *Plotyn albo prostota spojrzenia*, przeł. P. Bobowska. Kęty 2004, 136 s.

Chcąc właściwie ocenić wartość książki Pierre'a Hadota, trzeba wziąć pod uwagę zamysł, z jakim została napisana. Powstała mianowicie na potrzeby serii wydawniczej „Poszukiwanie Absolutu”, stawiającej sobie za cel „naszkiecowanie psycho-portretu, odtworzenie wewnętrznej przygody wielkich postaci z dziejów ludzkości” (s. 105). Przedmiotem analizy nie jest tu więc spekulatywna strona myśli Plotyna, ale wewnętrzny świat samego filozofa. Dziwny to jednak portret, skoro głównym pragnieniem przedstawianej jednostki jest zagubienie jednostkowości w kontemplacji. Hadot doskonale zdaje sobie z tego sprawę. Obraz, który sporządza, ma być opisem bezkresnego poszukiwania czegoś, co absolutnie proste. Jest on odwzorowaniem tego, co dokonuje się w traktatach Plotyna - oczyszczającego ruchu, przez który *ja* odłącza się od wszystkiego, co nie jest nim samym, aby osiągnąć stan transcendencji w ekstazie.

W swej książce Hadot nawiązuje do idei filozofii jako ćwiczenia duchowego¹, charakterystycznej, jego zdaniem, dla całej myśli antycznej. Kategoria ta ma wielkie znaczenie dla tradycji neoplatońskiej, w której uwidacznia się ścisły związek między teorią filozoficzną a filozofią jako sposobem życia. Egzegeza pism Platona czy Arystotelesa, systematyczny wykład doktryny i ścisłość dociekań idą w parze z nawoływaniem do uprawiania cnót, wewnętrznej przemiany, postulatem powrotu do samego siebie w kontemplacji. Operując tradycyjnym językiem, Plotyn pragnie przekazać wewnętrzne doświadczenie. Na skutek tego struktura metafizyczna przekłada się na psychologiczną: poziomy rzeczywistości są jednocześnie poziomami życia wewnętrznego. Książka *Plotyn albo prostota spojrzenia* skonstruowana jest na wzór usystematyzowanych przez Porfirusza pism Plotyna - według etapów duchowego postępu. Przedstawiony przez Hadota portret jest dynamiczny, pokazuje filozofa na drodze rozwoju: od poszukiwania inspiracji do łagodnego pogodzenia z nadchodzącą śmiercią. Gdy przywołuje ostatnie słowa myśliciela: „Próbuję to, co boskie w nas, wznieść do tego, co boskie we

¹ Problem ten Hadot omawia szeroko w swej książce *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański. Warszawa 2003.

wszechności” (s. 101), widać jasno drogę, jaką trzeba było pokonać, aby je wypowiedzieć.

Jak stwierdza Hadot, historycy filozofii w zasadzie niewiele uwagi poświęcają temu, że myśl antyczna to przede wszystkim sposób życia². Wydaje się, że aspekt ten nie da się pominąć w wypadku Plotyna. Filozoficzne dążenie do poznania absolutu wiąże się tu ściśle z samodoskonaleniem. Autor zwraca szczególną uwagę na łagodność Plotyna w stosunku do świata i własnej w nim egzystencji. Asceza nie ma u filozofa charakteru celowego umartwiania się. Nie chodzi mu o zwalczanie ciała, ale o to, że nadmierna fizyczna żywotność odwraca uwagę duszy od dążenia ku Dobru. Świat zmysłowy jest w pełni akceptowany jako przejaw wyższego świata idei. Hadot kładzie duży nacisk na szczególnego rodzaju skupienie Plotyna, który „obcował (...) równocześnie i z sobą samym, i z innymi” (s. 77). W tej podwójnej obecności, otwartości na Boga, ale jednocześnie na innych, widzi autor formułę streszczającą całą tajemnicę filozofa.

W rozdziale pierwszym Hadot podejmuje próbę naszkicowania portretu Plotyna, wskazując problemy, jakie się przy tym pojawiają. Brak przekazów biograficznych, nieobiektywność Porfiriusza czy wątpliwości dotyczące genezy wielu poglądów zawartych w *Enneadach* sprawiają, że zadanie, jakie stawia sobie autor, jest niełatwe. Szczególną trudnością, przed jaką staje badacz pism późnego antyku, jest konieczność wyraźnego rozróżnienia, co jest oryginalną myślą, co zaś egzegezą tekstów wcześniejszych lub konwencjonalnym motywem literackim. Dzieło filozofii starożytnej, bardzo mocno powiązane z tradycją, nie stanowi pomnika autora w takim sensie, jak współczesne. Plotyn uważa się za egzegetę Platona³, z jego pism ma być więc odczytana myśl mistrza, nie jego własna. Pomimo tych trudności, zdaniem Hadota, można nakreślić portret filozofa na podstawie unikatowego „ruchu”, który jest charakterystyczny dla jego tekstów, a który umyka analizie historycznej. Wszystkie konwencjonalne tematy, język epoki, a nawet wiedza, jaką zawierają jego pisma, tracą znaczenie wobec tego, że prawdziwym celem Plotyna jest przekazanie doświadczenia. Portret ten ma więc być „wydobyciem z jego dzieła i życia fundamentalnych uczuć, które niczym kolory tęczy tworzą proste światło tego niezwykłego pragnienia, tej uwagi - nieustannie zmierzającej w stronę boskości” (s. 12).

Rozważania zawarte w rozdziale drugim nie są w pełni klarowne. Hadot przedstawia tu strukturę poziomów *ja*. Rozciąga się ono na wszystkich szczeblach bytu: od materialnego ciała do absolutnej boskiej myśli. Autor zaznacza, że wbrew religiom gnostyckim, Plotyn nie uważa porządku cieles-

² Tamże, s. 294.

³ Plotyn: *Enneady*, przeł. A. Krokiewicz. Warszawa 1959, t. n, s. 222.

nego za z gruntu zły, namawia jednak do wzniesienia się na poziom świata duchowego. Towarzyszyć temu ma wyrzeczenie się troski o sprawy ciała, ta bowiem jest powodem, dla którego ludzka świadomość nie dostrzega życia Umysłu. Hadot poświęca dużo miejsca przedstawieniu problemu świadomości jako punktu widzenia, z którego otwiera się perspektywa na świat lub duszę, pozostające sferami cienia. Kwestia ta omówiona jest w sposób zawily, a wywód zdaje się nie do końca spójny. Jak pisze autor, rozwój duchowy powinien prowadzić do zdobycia świadomości prawdziwego życia i prawdziwego *ja*, nie jest jednak w pełni jasne, jak miałyby on przebiegać. Celem ostatecznym ma tu być uzyskanie wszystkich perspektyw na raz, stanie się Jedno-wszystkim⁴, czy też „wszechjednością”, równoczesne obcowanie z Umysłem, zwrócenie się w stronę świata i własnej osobowości. Doświadczenie wewnętrzne odkrywać ma to, że osobowa tożsamość zakłada niewyraźny absolut.

Rozdział trzeci rozpoczyna przedstawienie metafizyki Plotyńskiej. Choć oparta na teorii idei Platona, ma ona zupełnie inny charakter. Świat duchowy jest w nas samych, ale i na zewnątrz nas skrywa się za pozorami. Jest jednym Życiem, realizującym immanentny plan, samoustanawiającą się organiczną całością. Teoria idei przekształca się tu w bezpośrednie, intuicyjne, proste poznanie misterium życia. Hadot zwraca uwagę, że zasługą Plotyna jest stworzenie pojęć, bez których niemożliwe byłoby rozwinięcie filozofii życia. Dalej omówiona zostaje rola kontemplacji w poznaniu świata idei. Stawia się ją w opozycji do rozumu, badania i działania. To poziom, na który dusza ma się wzniesić, by widzieć piękno - tak w sobie, jak w świecie zewnętrznym. W kontemplacji samej siebie dusza doświadcza całkowitej obecności, a zatem także Życia - staje się wszechcałą.

Centralnym motywem rozdziału czwartego czyni autor Dobro. Łączy się ono ściśle z doświadczeniem miłości, dla której stanowi rację. Platoński motyw miłości, przez którą poznaje się Dobro, nabiera tu jednak nowego charakteru. Dla Plotyna nie musi ona mieć źródła w zmysłowości, jak miało to miejsce u jego mistrza. W tych zaś wypadkach, w których poznanie transcendentnego piękna ma początek w miłości ciała, chodzi raczej o miłość małżeńską niż homoseksualną. Hadot eksponuje antyracjonalizm Plotyna. Choć ten najwięcej miejsca poświęca w swych dziełach próbom odpowiedzi na „pytania platońskie”, często w punkcie kulminacyjnym rozważań namawia do porzucenia refleksji rozumowej na rzecz doświadczenia absolutnej obecności. Mistycyzm Plotyna nie ma jednak nic wspólnego z magią - unię duszy z Dobrem osiąga się nie dzięki odprawianiu rytuałów, ale poprzez dyscyplinę umysłu⁴, przy czym Dobro stanowi centrum, z którego ten emanuje. Hadot

⁴ E. R. Dodds: *Grecy i irracjonalność*, przet. J. Partyka. Bydgoszcz 2002, s. 226.

rozważa też trudny problem dwóch rodzajów Umysłu: miłującego i myślącego. Pierwszy stanowi fazę wstępną. Umysł nie jest tu jeszcze właściwym sobą, żyje w bezpośrednim kontakcie z Dobrem. Stan ten jest archetypem doświadczenia mistycznego. Drugi rodzaj to końcowe stadium Umysłu, w którym poznaje on Dobro w sposób intelektualny, jest jednocześnie utożsamiany z pięknem. Droga rozwoju ma prowadzić do pierwotnego, bezpośredniego rodzaju poznania, które jest jednocześnie wewnętrzną metamorfozą.

W rozdziale piątym autor skupia się na problematyce moralnej późnych pism Plotyna. Cnota jest wewnętrzną przemianą, rodzi się z kontemplacji i do niej z powrotem prowadzi. Dwa stopnie cnót, społecznych i oczyszczających, odpowiadają poziomom ludzkiej rzeczywistości. Te pierwsze dotyczą złożenia duszy z ciałem, rozwijanie cnót oczyszczających prowadzi natomiast do całkowitego przekształcenia życia wewnętrznego. To ku nim kieruje się człowiek mądry, który pragnie odseparować się od tego, co cielesne i zwrócić w stronę świata duchowego. Hadot zaznacza, że myśl Plotyna budowana jest w opozycji do gnozy, która, jako teologia pozbawiona nauki moralnej, nie może prowadzić do Boga. Praktykowanie cnoty ma spowodować, że doświadczenie całkowitej obecności, zamiast krótkich chwil w kontemplacji, staje się ciągłe. Osiąga się dzięki temu mądrość mistyczną, „która jest pozbawiona sensu dla tego, kto nie doświadczył boskiej jedności” (s. 65). Według Hadota, to właśnie wewnętrzne doświadczenie stanowi jądro myśli Plotyna.

W rozdziale szóstym autor przechodzi do przedstawienia zewnętrznego portretu filozofa, opierając się w większej mierze na przekazie Porfiriusza, a nie, jak dotąd, na dziełach samego Plotyna. Filozofię rozumie się tu przede wszystkim jako sposób życia, myśliciel ma więc być mistrzem duchowym, przewodnikiem świadomości - tak w pisanych przez siebie traktatach, jak i na co dzień. Hadot barwnie opisuje osobowość filozofa, styl prowadzonych przez niego wykładów i atmosferę, jaka panowała w jego środowisku. Z przytaczanych anegdot wyłania się obraz Plotyna jako człowieka o ogromnej przenikliwości, cierpliwości, otwartego na innych. Autor krytycznie odnosi się do opinii głoszących, że szkoła neoplatońska stanowiła wąski, zamknięty krąg. Zauważa, że grupa zwolenników Plotyna była bardzo liczna i zróżnicowana. Odkrywając wewnętrzną rywalizację, która panowała w szkole, zaznacza, że mistrz miał bardzo sprawiedliwy stosunek do uczniów. Tajemnicy jego pedagogiki upatruje w prostocie, rozległości horyzontów, życzliwości i pełnej uwagi sympatii. Hadot akcentuje łagodność Plotyna jako świadomą postawę kształtującą całe doświadczenie wewnętrzne. Propagowana przez filozofa asceza nie ma charakteru walki z ciałem, jest przede wszystkim ćwiczeniem duchowym.

Ostatni rozdział opisuje końcowy okres życia Plotyna. W obliczu śmierci filozof zwraca się ku problemom etycznym, dąży do ograniczenia siebie do

duchowego *ja*. Nieżywi jednak nienawiści do ciała, które jest przyczyną jego cierpienia. Jest ono tylko obcą naleciałością, od której trzeba się uwolnić, aby wzlecieć do tego, co piękne i boskie. Hadot jeszcze raz pokazuje Plotyna przez pryzmat jego łagodności. Mistrz umiera sam, opuszczony przez przyjaciół oraz podróżujących uczniów. Patrzy jednak na rzeczy z perspektywy wieczności, choroba i cierpienie nie dotyczą go. Na uwagę zasługuje też poruszony w tym rozdziale wątek obecności zła w porządku rzeczy. Dusza jest z gruntu dobra, jej niższa część może jednak poddać się ciału, które nie tyle jest złe, ile daje duszy okazję do występku⁵. Portretu myśliciela dopełnia spojrzenie ze współczesnej perspektywy. Autor widzi w nim mistyka nie znajdującego dziś zrozumienia. Z drugiej strony, echa myśli neoplatońskiej dostrzega w filozofii Wittgensteina, Merleau-Ponty'ego czy Bergsona.

W swej książce Pierre Hadot przedstawia portret Plotyna w sposób niezwykle. Być może brak tu biograficznej ścisłości, autor stara się jednak uchwycić coś, co dla myśli tego filozofa ma fundamentalne znaczenie - doświadczenie wewnętrzne. Neoplatonizm to nie tylko wykład myśli, ale także, a może przede wszystkim, dążenie do duchowej przemiany. Słowa Plotyna przywołane jako motto pierwszego rozdziału: „Nie ustawaj w pracy nad własnym posągim” (s. 7), nie oznaczają, jak u Horacego, budowania sławy, ale ćwiczenie w kontemplacji, pracę nad własną duchowością. Plotyn posiadał charyzmę, która dodawała skrzydeł Jego uczniom, jednak po śmierci mistrza neoplatonizm stracił nieco rozpęd⁶. Hadot wypomina Porfiriuszowi wiele niedociągnięć: arogancję, która pozwala mu krytykować późne dokonania Plotyna, przedstawienie jego obrazu w zbyt wąskiej perspektywie, zazdrość o pozycję innych uczniów. Krytyczny stosunek do źródeł owocuje powstaniem wizerunku filozofa różnego od tych, jakie przedstawiano wcześniej.

Trzeba zaznaczyć, że *Plotyn albo prostota spojrzenia* nie jest ani systematycznym wykładem myśli, ani tradycyjną biografią. Bogactwo cytatów, które Hadot dobrał niezwykle trafnie, służy tu raczej wywarciu określonego wrażenia niż wzbogaceniu merytorycznej wiedzy czytelnika. Autor pisze o Plotynie tak, jak pisał sam filozof - metaforami. Język obrazów służy w *Enneadach* natychmiastowemu wyrażeniu doświadczenia mistycznego. Podobnie język książki Hadota pozwala raczej wczuć się w niezwykle osobowość mistrza szkoły neoplatońskiej niż poznać jego systematyczną biografię. To zarazem wada i zaleta pracy.

Niezwykle ważnym w książce Hadota terminem jest *obecność*. Plotyn jest obecny po dwakroć. Z jednej strony, mistykę interpretuje się tu w szczególny

⁵ Por. L. P. Gerson: *Plotinus*, London 1994, s. 193.

⁶ E. R. Dodds, dz. cyt., s. 226.

sposób, nie jest ona traktowana jako forma ucieczki przed światem. Poprzez zjednoczenie z boskim Umysłem, przy jednoczesnym otwarciu na świat i innych, zyskuje się właśnie pełną obecność. Z drugiej strony, współczesny człowiek, choć jeszcze bardziej podzielony wewnętrznie niż człowiek Plotyna, może jednak usłyszeć jego wezwanie. Hadot postuluje, by z plotyńską łagodnością przystać na wszystkie wymiary ludzkiego doświadczenia - na to, co cielesne i na to, co niewyraźne. Choć dzieli nas od jej powstania siedemnaście wieków, przesłanie myśli Plotyna jest ciągle obecne.

BARTOSZ ŻUKOWSKI

REWOLUCJA W STRUKTURZE?

Thomas S. Kuhn: *Droga po „Strukturze”*, przeł. Stefan Amsterdamski. Warszawa, Sic!, 2003, 307 s.

W narastającym gąszczu filozoficznej nad- (i pół-) produkcj, *Droga po „Strukturze”* autorstwa zmarłego przed niemal dekadą (1996 r.) Thomasa S. Kuhna stanowi chwalebny wyjątek. W opozycji do wszechobecnej oferty etatowych wybitnych myślicieli, obejmującej niejednokrotnie setki stron banalnych rozważań, upowszechnianych na rachunek dawnej świetności, pisarstwo Kuhna wyróżnia się głębią podejmowanej problematyki i złożonością wywodu. Recenzowany tom stanowi niewielkiej objętości zbiór wykładów - wynik kilkunastoletnich przygotowań autora do drugiej (!) dopiero w jego życiu książki, której ponadto nie zdążył już napisać. Z konieczności, próba antycypacji jej treści na podstawie zaproponowanych w *Drodze...* rozstrzygnięć wydawać się musi przedsięwzięciem co najmniej wątpliwym. Wszelako innym źródłem dysponować już zapewne nigdy nie będziemy.

Przeważająca część rozważań Kuhna (podobnie jak miało to mieć miejsce w planowanej książce), poświęcona jest rozwinięciu i ścisłemu dookreśleniu postulowanej już w *Strukturze...*¹, fundamentalnej tezy o niewspółmierności paradygmatycznych teorii naukowych. W swej nowej, lingwistycznej wersji wyczerpuje się ona w wykluczeniu możliwości przekładu swoistych terminów teorii, zorientowanego na zachowanie ich intensjonalnych konotacji. Pogląd ten znajduje ugruntowanie teoretyczne w koncepcji utożsamiającej język (w jego aspekcie semantycznym) ze swego rodzaju spletem terminów, w którego ramach denotacja jednostkowego wyrażenia wyznaczana jest przez całokształt relacji z innymi elementami układu. Postrzegany w tej perspektywie, proces tworzenia (nauki) języka znamionuje swoisty holizm, implikujący konieczność konstrukcji (przyswajania) struktur leksykalnych *en bloc*, czego sugestywnej ilustracji dostarcza definicyjne sprzężenie pojęć masy i siły w obrębie dynamiki Newtona. Ponadto, amerykański filozof podkreśla pragmatyczny wymiar procedury konceptualizacji - jej integralną komponentę stanowią odwołania do kontekstu użycia terminu, definicje ostensywne oraz zabiegi wizualizacyjne (demonstracja, eksperyment) itp. Konsekwentnie więc strukturalizacja języka i denotowanego przezeń świata

¹ Th. S. Kuhn: *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromecka. Warszawa 2001, s. 181 n.

dokonywa się jednocześnie - z chwilą wprowadzenia pojęcia zostają „obciążone” teoretycznie, wskutek czego ścisłej specyfikacji ulega zespół twierdzeń możliwych do wyrażenia przy ich użyciu. Ostatecznie okazuje się więc filozofia Kuhna rodzajem semantycznego pluralizmu - wielości języków odpowiada zróżnicowanie kategorii taksonomicznych (terminów gatunkowych), a w konsekwencji, dyferencjacja sposobów strukturalizacji rzeczywistości.

Sformułowana w tym kontekście charakterystyka rewolucji naukowej pozwala określić ją jako transformację o charakterze lingwistycznym, przebudowę aparatury pojęciowej na tyle zasadniczą, że skutkującą wykształceniem jej nowej, niewspółmiernej z poprzednią postaci. Heterogeniczne teorie naukowe znamionuje więc fundamentalna odmienność morfologii ich leksykonów, nierównozakresowość konstytuujących je elementarnych jednostek strukturalnych, co zdaniem Kuhna negatywnie rozstrzyga problem możliwości dokonania przekładu².

W ten sposób utworzona zostaje zupełnie nowa płaszczyzna teoretyczna do odparcia krytyk Putnama, Davidsona czy Kitchera. Wszyscy oni w wymogu pełnej przekładalności teorii upatrywali warunku *sine qua non* ich porównywalności i empirycznej weryfikowalności oraz konkluzywności eksplikacji historycznych stanowisk w języku współczesnej nauki. Jednakże, w opinii Kuhna, pogląd ów opiera się na wadliwym (a podtrzymywanym również przez Quine'a) braku rozróżnienia przekładu i interpretacji (utożsamianej z nauką języka). Tymczasem koherentne odczytanie teorii naukowej zakłada, pozyskiwaną w procesie hermeneutycznej analizy kompetencję lingwistyczną w zakresie języka, w jakim została ona wyłożona. Poznanie historyczne, realizujące się w konfrontowaniu niewspółmiernych paradygmatów, wymaga więc wielojęzyczności badacza³. Ponadto, zdaniem Kuhna, lokalny charakter niewspółmierności, ograniczonej do nieprzekładalności kluczowych terminów teorii, umożliwia dokonywanie analiz porównawczych opartych na części wspólnej ich słowników⁴.

Do istotnych następstw poczynionych przez Kuhna rozstrzygnięć należy stanowcze odrzucenie idei języka uniwersalnego - zdolnego do deskrypcji wszelkich możliwych stanów rzeczy. Doniosłą i poniekąd oczywistą implikacją tego kroku jest podanie w wątpliwość celowości, a nawet możliwości, włączenia semantyki możliwych światów w obręb aparatury metodologicznej filozofii nauki; ewentualna redukcja mocy eksplikacyjnej tegoż for-

² Próbuąc oddać za pomocą skrótu myślowego istotę przeobrażenia, które dokonało się w obrębie filozofii Kuhna, można by się pokusić o twierdzenie, iż postrzegana jako nieuchronny skutek rewolucji naukowej restrukturyzacja percepcji - pojmowana przez Kuhna w kategoriach *gestalt switch* - została na kartach *Drogi...* zastąpiona czymś na kształt *language switch*.

³ Jak podkreśla Kuhn, w rzeczywistości także „radkalny tłumacz” Quine'a jest dwujęzyczny.

⁴ Ów ostatni postulat wydaje się jednak co najmniej problematyczny.

malizmu byłaby równoznaczna rezygnacji z wszystkich jego domniemyanych zalet. Podobne względy skłaniają także Kuhna do podjęcia polemiki ze zwolennikami tzw. przyczynowej teorii odniesienia.

Ważką konsekwencją zainicjowanego na kartach *Struktury...* „historiograficznego” zwrotu w filozofii nauki⁵ było uwydatnienie stopnia uwarunkowania aktywności naukowej przez społeczny kontekst, w którym jest ona podejmowana. Precyzując swe dawne stanowisko, Kuhn wskazuje, iż owa kulturowa relatywizacja nauki przejawia się przede wszystkim w socjo-historycznym zdeterminowaniu jej instrumentarium pojęciowego. Ponadto, odrzucona zostanie możliwość pozakonceptyjnej, przedjęzykowej percepcji rzeczywistości⁶, czemu towarzyszy zakwestionowanie przeprowadzanego na płaszczyźnie metodologicznej radykalnego przeciwstawienia nauk przyrodniczych humanistycznym. Niemniej, skrajnie relatywistyczna orientacja tzw. „mocnego programu”, opowiadającego się za stosowaniem ściśle socjologicznych kryteriów interpretacji praktyki naukowej, spotyka się ze zdecydowaną dezaprobatą amerykańskiego filozofa. Podjętej przezeń rewindykacji hermeneutycznego wymiaru nauk przyrodniczych towarzyszy bowiem spostrzeżenie, iż w obrębie tychże (w odróżnieniu od dziedziny badań społecznych) rekonfiguracja akceptowanego systemu znaczeń ma charakter wyjątkowy i następuje w wyniku konfrontacji eksperymentalnej. Jednakże, w obliczu przekonania o socjo-lingwistycznym uwarunkowaniu poznania, ów właśnie postulat obiektywnej weryfikacji empirycznej ujawnia swą problematyczność, niekonsekwencję, egzemplifikowaną wahaniem samego autora i kolejnymi redefinicjami jego stanowiska.

Zakwestionowanie istnienia tzw. „twardych” faktów i zdezawuowanie pozytywistycznego modelu nauki było immanentnym elementem koncepcji rozwoju wiedzy, przedstawionej w *Strukturze rewolucji naukowych*. Do jej ścisłych konsekwencji należy podjęta na kartach *Drogi...* systematyczna krytyka korespondencyjnej teorii prawdy. Jednakże chęć zdystansowania się wobec postulatów „mocnego programu” skłania Kuhna do wprowadzenia w jej miejsce kryteriów koherencyjnych: spójności, ścisłości, oraz pragmatycznych: zakresu stosowalności i użyteczności ze względu na realizowane w nauce cele (czyli „rozwiązywanie łamigłówek”). Warunki te nie pełnią jednak funkcji przesłanek uzasadnienia teorii, lecz stanowią racje dla

⁵ Warto podkreślić, iż koncepcje Amerykanina, choć przełomowe, miały swe antycypacje w myśli Ludwika Flecka (L. Fleck: *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, przeł. M. Tuskiewicz. Lublin 1986), do czego sam Kuhn chętnie się przyznawał (Th. S. Kuhn: *Struktura...*, op. cit., s. 8), oraz Gastona Bachelarda (por. G. Bachelard: *Kształtowanie się umysłu naukowego*, przeł. D. Leszczyński. Gdańsk 2002), czego przyznać nie chciał.

⁶ Stanowisko to autor reprezentował już w *Strukturze...* (Th. S. Kuhn: *Struktura...*, op. cit., s. 197 n.).

dokonującej się w określonych warunkach historycznych zmiany paradygmatu.

Stanowisko Kuhna jest w pewnej mierze symptomem rewindykacji *quasi-kantowskiej* tradycji myślowej w amerykańskim kręgu refleksji nad nauką. Niemniej, winno ono zostać scharakteryzowane jako transcendentalizm ewolucyjny, bądź też, jak woli sam autor, jako „postdarwinowski kantyzm” (s. 99). W jego obrębie doświadczenie empiryczne utożsamiane jest z konstrukcją, której warunek możliwości stanowi określone rusztowanie taksonomii leksykalnej. Owa, podlegająca warunkowaniu dziejowemu, struktura kategorialna stanowi kulturalne dziedzictwo przyswajane w procesie socjalizacji. Tym samym wyeksponowany zostaje społeczny aspekt koncepcji Kuhna - sytuującej się w opozycji do teorii konstytucji rzeczywistości w obrębie jednostkowego umysłu. Procesy poznawcze, język, a w konsekwencji także wiedza naukowa, urzeczywistniają się w interakcji z historycznie zdeterminowaną przestrzenią społeczną - stanowiącą kontekst dla przedsięwzięć indywidualnych, a zarazem tychże wypadkową, ich historyczny agregat. Ponadto, ewolucja wiedzy ma kształt analogiczny do postulowanych w darwinizmie procesów różnicowania i specjacji. Konsekwentnie, w koncepcji Kuhna homogeniczny świat nauki zostaje zastąpiony wielością „nisz” dyscyplinarnych o wyodrębnionych, swoistych aparatach leksykalnych.

Z filozoficznego punktu widzenia, całokształt poglądów amerykańskiego filozofa wpisuje się w postwittgensteinowską, pluralistyczną perspektywę gier językowych⁷. Natomiast kołowy aspekt rozwoju wiedzy, konstruowanej w oparciu o wyjściowy zespół przesądów (paradygmat) i uwarunkowanej kontekstem społeczno-historycznym, podobnie jak naszkicowany wyżej schemat interpretacji teorii, zbliża stanowisko Kuhna do hermeneutyki.

O ile pierwsza książka Kuhna za sprawą apelu „o rolę dla historii”⁸ stała się manifestem programu „historycznej filozofii nauki” (s. 101), *Drogę po Strukturze* zdominowały starania o przywrócenie filozoficznego wymiaru podejmowanym w obrębie tego nurtu studiom. Toteż wysiłki amerykańskiego myśliciela ogniskują się wokół próby czysto teoretycznego uzasadnienia rozstrzygnięć wypracowanych w toku badań historycznych. Konsekwentnie, środek ciężkości jego myśli został usytuowany w obszarze filozofii języka - przedmiotem refleksji czyni Kuhn przede wszystkim problematykę znaczenia, nadto zaś związane z nią, ściśle filozoficzne zagadnienia: racjonalności, niewspółmierności, prawdy i realizmu. Co więcej, dociekania Amerykanina

⁷ Por. np. H.-J. Glock: *Necessity and normativity*, w: H. Śluga, D. G. Stem (ed.): *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge University Press 1996, s. 215; D. Bloor: *The question of linguistic idealism revisited*, *ibid.*, s. 379; W. Sady: *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarego do Laudana*. Wrocław 2000, s. 205.

⁸ Th. S. Kuhn: *Struktura...*, *op. cit.*, s. 19 n.

nie pełnią roli przyczynków do teorii rozwoju wiedzy naukowej. Przeciwnie, w jego zamierzeniu stanowią one punkt wyjścia dla konstrukcji spójnego systemu epistemologicznego. W tym sensie, zarówno socjologia, jak i filozofia nauki współtworzą dziedzinę rozstrzygania ogólnych problemów teorii poznania.

Ostatecznie więc, sformułowana niegdyś przez samego Kuhna w polemice z Popperem alternatywa: „logika odkrycia czy psychologia badań”⁹ - w toku rozwoju koncepcji Amerykanina uległa stopniowej dezaktualizacji. Fundamentalne prawidłowości wskazane przez psychologię wiedzy okazały się bowiem immanentne samej logice odkrycia naukowego, jeżeli nie poznaniu w ogóle. Wydaje się zatem zasadnym twierdzenie, iż w obrębie myśli Kuhna miała miejsce zmiana rewolucyjna - nawet jeśli tylko w jej nowej, zniuansowanej, lingwistycznej postaci.

⁹ Th. S. Kuhn: *Logic of discovery or psychology of research?*, w: I. Lakatos, A. Musgrave (ed.): *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge University Press 1970.

ANDRZEJ OSTROWSKI

BÓG I CZŁOWIEK W KRĘGU ZŁA

Jan Krasicki: *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*. Wrocław, FNP, 2003, 417 s.

„Wśród badaczy filozoficznego dzieła Włodzimierza Sołowjowa toczą się do dziś spory o zasadniczą ideę jego systemu, o to, co stanowi w nim ideę centralną, zasadę organizującą” (s. 5). Tę wypowiedź autora monografii poświęconej jednemu z najwybitniejszych filozofów rosyjskich przytaczam z kilku powodów. Należy podkreślić, że są to słowa, którymi autor rozpoczyna *Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*. Ważniejsze jest jednak to, że już w pierwszym zdaniu czytelnik dowiaduje się o tym, co dla interpretacji tej filozofii zwykło uważać się za najistotniejsze - wykazanie idei centralnej, zasady organizującej.

Pomysłów na Sołowjowa było już wiele, również wśród badaczy polskich. Za najważniejszą ideę centralną z reguły przyjmuje się: wszechjedność, Sofię, Bogoczłowieczeństwo, historiozofię. Spory, o których wspomina Krasicki, świadczą o dużych trudnościach w jednoznacznym interpretowaniu filozofii Sołowjowa. Przyczyn tych trudności jest wiele. Przede wszystkim wynikają one z tego, że jest to system filozoficzny, o czym również można dowiedzieć się z pierwszego zdania monografii Krasickiego. W wypadku Sołowjowa, system ten jest niezwykle złożony, wielowarstwowy. Jeżeli dodatkowo zostaną uwzględnione takie aspekty, jak: różnorodne źródła inspiracji, modyfikacja wcześniejszych ustaleń, niejednoznaczność niektórych rozstrzygnięć oraz nieukończenie systemu, to trudności, przed którymi staje każdy badacz twórczości Sołowjowa, są już możliwe do wyobrażenia.

W monografii Krasickiego, rolę pryzmatu pozwalającego rozszczepić myśl Sołowjowa na wiele szczegółowych zagadnień pełni tytułowe **zło**. W przeciwieństwie do idei centralnej, w filozofii Sołowjowa zło należy określić niejako zasadę organizującą, lecz jako zasadę różnicującą, destrukcyjną. W przyjętym przez autora porządku interpretacyjnym zło jest kategorią, poprzez którą ukazuje on nie tylko najważniejsze rozstrzygnięcia Sołowjowa, ale również wiele niuansów jego myśli.

Autor monografii daje do zrozumienia, że jego zamysł interpretacyjny jest skromniejszy od prób, które wskazują na ideę centralną. Do przyjęcia takiego wniosku zmusza stwierdzenie, że „zagadnienie **zła** nie ma takiego

znaczenia jak wymienione wyżej kategorie ideowe” (s. 7). Autorska skromność jest tu jednak nieuzasadniona. Pomysł Krasickiego na zinterpretowanie filozofii Sołowjowa ma na celu „zrozumienie ewolucji poglądów autora *Wykładów o Bo go człowieczeństwie*, zwłaszcza ideowego «zwrotu» lat dziewięćdziesiątych” (s. 7), co bynajmniej nie jest kwestią drugorzędną. Pod względem formalnym oryginalność tego pomysłu polega na tym, że w zależności od przyjętego sposobu interpretacji, filozofia Solowjowa będzie ukazywać się w różnym spektrum. Takie prześwietlanie filozofii Solowjowa wydaje się wielce obiecujące, ze względu na możliwość wieloaspektowego jej ujęcia. Odrębnym problemem jest wybór odpowiedniego sposobu interpretacji, ważne są tu bowiem konsekwencje. Przy zbyt wąskim ujęciu, wiele ważnych zagadnień może być pominiętych, przy zbyt szerokim mogą natomiast wystąpić trudności w dokonaniu syntezy interpretacyjnej. Wybór musi być zatem poprzedzony odpowiednią refleksją.

Argumenty przemawiające za trafnością wyboru zła są przekonujące. Po pierwsze, należy zwrócić uwagę na to, że przesłanką, od której wychodzi w swych rozważaniach Krasicki, jest wypowiedź Solowjowa na temat zła, pochodząca z książki zatytułowanej *Duchowe podstawy życia* (por. s. 32). Wielu badaczy wysoko ocenia tę pracę ze względu na to, że zawiera ona pełny, ogólny rys zamysłu Solowjowa, który w kolejnych dziełach był tylko uszczegóławiany. W procesie uszczegóławiania ważną rolę - jak ukazuje to autor monografii - również odgrywa zło, co należy potraktować jako drugi argument. Trzeci sprowadza się natomiast do końcowej konkluzji Solowjowa, jaką ma stanowić pesymistyczna myśl z okresu 1891-1900, „którego kulminacją będzie dialog filozoficzny *Trzy rozmowy* wraz z dołączoną do niego *Krótką powieścią o Antychryście*” (s. 7-8). Ze względu na podjętą problematykę zła *Krótką opowieść o Antychryście* jest niezwykle ważna, ponieważ Sołowjow przedstawia w niej „epilog naszego procesu historycznego, który zawiera w sobie pojawienie się, triumf i upadek Antychrysta” (Sołowjow: *Krótką opowieść o Antychryście*, w: idem: *Wybór pism*, przekład J. Zychowicz. „W Drodze”, Poznań 1988, T. II, s. 149).

Pomimo że wśród badaczy nie ma zgody na jednoznaczny sposób periodyzacji twórczości Solowjowa (por. na przykład G. Przebinda: *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*. Kraków 1992, s. 35-42; J. Dobieszewski: *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*. Warszawa 2002, s. 54-61), nie ulega wątpliwości, że problematyka zła, chociaż nie jest zawsze wyrażona wprost, jest obecna w każdym okresie tej twórczości.

Zło nie jest ideą centralną, nie jest zasadą organizującą, lecz rozumiane jako „zasada destrukcyjna”, jest „zadaniem” zadaniem do rozwiązania. Nie chodzi tu jednak o zło jako takie, lecz o zło realne, o - jak mówi Krasicki za Sołowjowem - „fakt” zła, który polega na tym, że „wszelkie życie w przyro-

dzie zaczyna się od zażartej walki, swoją kontynuację znajduje w cierpieniu i poddaństwie, a kończy się śmiercią i rozkładem” (Sołowjow: *Duchowe podstawy życia*, cyt. za Krasickim, s. 32). Tak rozumiane zło może być analizowane tylko poprzez uwzględnienie jego uwikłania w relację Bóg - człowiek, co oddaje tytuł monografii, *Bóg, człowiek i zło*. Odwołanie się do relacji Bóg - człowiek jest niezbędne, ponieważ zło, o którym mówi Sołowjow, jest „faktem” biblijnym. „Wiemy, że jesteśmy z Boga, cały zaś świat leży w mocy Złego” (1J 5, 19 - cyt. za: *Biblia Tysiąclecia*. Poznań-Warszawa 1980). „Fakt” ten jest człowiekowi dany - „zaiste świat cały pogrążony jest w złu. Zło stanowi fakt ogólnoświatowy” (Sołowjow: *Duchowe...*, cyt. za Krasickim, s. 32) - i przez to człowiek jest skazany na zło. Zło jest zadane, ponieważ jest ono faktem. Zło jest jednak równocześnie zadaniem, które człowiek musi rozwiązać, ponieważ jest to podstawowy warunek do osiągnięcia zbawienia. Cały wysiłek powinien być zatem skoncentrowany na urzeczywistnianiu zbawienia, między innymi poprzez zniesienie zła.

Problematykę filozoficzną Sołowjowa można porządkować na różne sposoby. Kryterium najbardziej uniwersalnym, i co najważniejsze, pierwotnie stosowanym przez Sołowjowa, jest warunkujący się logicznie podział zagadnień na: teozofię, teokrację i teurgię. W dużym uproszczeniu, pod pojęciem teozofii należy rozumieć wiedzę całościową (integralną) na temat Prawdy. Wiedza ta jest niezbędna do tego, aby w porządku praktycznym (etyka i estetyka) móc urzeczywistnić Dobro, poprzez twórczą realizację Piękną. Teokracja w zamyśle Sołowjowa oznaczała uwarunkowany ideałami chrześcijańskimi porządek społeczny, który znosiłby wszelkie podziały państwowe i narodowe, na rzecz jednej wspólnoty religijnej. Teurgię należy natomiast rozumieć jako właściwe, bo nakierowane na Boga, życie człowieka, jej istotą jest twórcza, mistyczna postawa, którą Sołowjow rozumie jako urzeczywistnienie wszech jedności, czyli tworzenie Piękną.

Krasicki, uwzględniając powyższy trójpodział, wprowadza jednak do niego pewną modyfikację. Monografia (abstrahując od *Wprowadzenia* i *Zamiast zakończenia* - końcowej autorskiej refleksji nad „aktualnością Sołowjowa” - *Sołowjow na dziś*) dzieli się na trzy części. Dwie pierwsze zatytułowane są odpowiednio: *Teozofia* i *Teokracja*. Modyfikacja następuje przy ostatnim elemencie tego podziału, ponieważ część trzecia nie jest zatytułowana *Teurgia*, lecz *Eschatologia*.

Rozważania z zakresu teozofii wyznacza wspomniany już biblijny „fakt” zła, którego analiza prowadzi do pytania o „sens życia” (s. 54) i - jak zauważa autor - z konieczności do pytania o „sens śmierci” (s. 55). Pierwszy rozdział rozważań poświęconych zagadnieniom teozoficznym nie bez powodu więc nosi tytuł *Dwie filozofie*. Krasicki, wskazując na dwa przeciwstawne, ale i zarazem nawzajem warunkujące się bieguny, które należy uwzględnić

w celu wyjaśnienia „faktu” zła - „filozofemę życia” i „filozofemę śmierci” (s. 41). „Spojrzenie na śmierć jako na zło «absolutne», przed którym kapitułuje wszelka ludzka moc, jest nie tylko podstawową przesłanką w zrozumieniu problemu zła w myśli Sołowjowa, ale całej jego myśli (...)” - pisze Krasicki (s. 44). Jeżeli śmierć jest złem „absolutnym”, to analogicznie należy stwierdzić, że Dobrem „absolutnym” jest życie. Podstawowym warunkiem zrozumienia fenomenu życia jest zaakceptowanie śmierci, i odwrotnie, bez przyjęcia życia fenomen śmierci byłby niewyjaśnialny. Takie same zależności zachodzą pomiędzy złem, od którego wszystko się zaczyna - wszak „świat pogrążony jest w złu”, a Dobrem, które jest przezwyciężeniem zła i afirmacją życia wiecznego. Myśl ta znajduje swój pełny wyraz w *Testamencie filozofa* - zwycięstwo Dobra nad złem „będzie ostatecznym, eschatologicznym tryumfem prawdziwie «wiecznego» i «nieśmiertelnego» Życia nad «prawem grzechu», czyli «uwiecznionym złem» i «uwiecznioną śmiercią», nad życiem przyrody, życiem gatunku” (s. 57).

Przyjęcie punktu wyjścia, jakim jest zło, i zarazem jego przeciwieństwa, jakim jest Dobro rozumiane w kategorii celu ostatecznego, wymaga zwrócenia uwagi na przyczyny zła. Rozdział drugi, opatrzony tytułem *Upadek*, rozpoczyna się od postawienia pytania: *Unde malum?* Krasicki, poszukując na nie odpowiedzi, zaczyna od analizy *upadku* Sofii - Duszy świata. Podkreśla przy tym, że zło musi mieć przyczynę metafizyczną (s. 59), upatrując zarazem w wolności „klucza do zrozumienia możliwości Upadku” (s. 63). Zagadnienie Sofii - Duszy świata jest niezwykle trudne do interpretacji z racji tego, że Sołowjow nie zdołał wypracować jednoznacznego stanowiska na ten temat. Radząc sobie z tym zagadnieniem, między innymi poprzez uwzględnienie szerokiego gnostycznego kontekstu tej problematyki, Krasicki dochodzi w swych rozważaniach do Absolutu.

Rozdział trzeci - *Absolut i zło* - rozpoczyna się od fundamentalnego dla całej interpretacji stwierdzenia, że „u podstawy nauki Sołowjowa o złu leży metafizyka Absolutu” (s. 94). Mogłoby się wydawać, że zajmowanie się problematyką zła rozumianego jako realny fakt nie wymaga nawiązania do zagadnień metafizycznych, tym bardziej że sam Sołowjow wprowadza rozróżnienie filozofii teoretycznej, w której zakres wchodzi metafizyka, i praktycznej, której przedmiotem jest, między innymi, zagadnienie zła. Abstrahowanie od metafizyki, przy podjęciu się analizy zła (ale nie tylko, ponieważ w odniesieniu do filozofii Sołowjowa jest to uwaga o znaczeniu uniwersalnym), byłoby interpretacyjnym nieporozumieniem, ze względu na Sołowjowską ideę Wszegichedności. Podobnie jak w wypadku Sofii - Duszy świata, pisanie o Absolutie nie jest zadaniem łatwym, ponieważ Absolut może być ujęty przez poznający podmiot tylko w kategoriach antynomicznych (por. s. 95 i n.). Dodatkowo zważywszy na fakt, że analiza Absolutu

musi być podporządkowana zagadnieniu zła, co jest wymogiem formalnym wynikającym z autorskiej perspektywy badawczej, w sposób szczególnie należy podkreślić walory tego rozdziału.

Pomimo wysokiej oceny trzeciego rozdziału części pierwszej, pojawia się pewna wątpliwość co do doszukiwania się przez Krasickiego jednoznacznego sensu Absolutu, który wyraża się w tym, że „Absolut-Bóg jest miłością”. Rozważania autora monografii na temat Absolutu prowadzą do ostatecznej konkluzji, że „najgłębszy sens Sołowjowowskiej koncepcji Absolutu i jego stosunku do świata, człowieka i zła daje się sprowadzić do jednego stwierdzenia, do jednego słowa. Brzmi ono: «Miłość»” (s. 143). W uzasadnieniu Krasicki dodaje, że „Bóg - cytuje filozof słowa 1. Listu św. Jana (1J 4, 16) - «jest miłością»” (s. 143).

Kwestią polemiczną jest tu jednakowe potraktowanie miłości w odniesieniu do Boga i Absolutu. Za takim rozwiązaniem przemawia co prawda to, że w filozofii Sołowjowa Absolut i Bóg są tym samym. Istotna jest tu jednak różnica w ujęciu: o Absolucie Sołowjow mówi w porządku teoretycznym (metafizycznym), natomiast o Bogu w porządku praktycznym (religijno-etycznym). To samo ujęte w różnych porządkach daje nieco inne efekty. O ile Bóg wyraża się poprzez miłość, ponieważ sam jest miłością, o tyle Absolut tylko „działa” według miłości. Oznacza to, że miłość w wypadku Absolutu należy potraktować jako zasadę, według której Absolut „przejawia się” (por. Sołowjow: *Soczinienija* (2 tomy), red. A. W. Gułyga, A. F. Łosiew. Moskwa 1990, T. II, s. 234). W myśl wcześniejszego twierdzenia o ujmowalności Absolutu tylko w kategoriach antynomicznych, miłość rozumiana jako zasada nie może być jednoznaczną kategorią oddającą „sens Sołowjowowskiej koncepcji Absolutu”.

Zwrócenie uwagi na „Boga, który jest miłością”, zgodnie z zamysłem autora, jest natomiast niezwykle istotne z racji tego, że uwzględnienie tej problematyki bezpośrednio prowadzi do wielu zagadnień z zakresu *Teokracji*, co stanowi przedmiot drugiej części monografii. Rozważania koncentrują się w niej wokół idei Bogoczłowieczeństwa, ponieważ jest to idea, która wyznacza właściwą formę aktywności nakierowaną na realizację chrześcijańskiego porządku społecznego. Taki porządek w ostatecznym efekcie znosiłby wszelkie podziały państwowe i narodowe. Porządek chrześcijański urzeczywistniany jest poprzez walkę ze złem. „Bóg wszedł w ludzką historię i przez swoje Wcielenie, «Bogoczłowieczy czyn» - jak pisze Sołowjow - wzywa człowieka do walki ze złem, w «którym świat leży»” (s. 148). Analizy Krasickiego ukazują wiele niuansów idei Bogoczłowieka (rozdz. I), które z kolei ujawniają zarówno *Drogi i bezdroża teokracji* (rozdz. II), jak i *Herezję utopizmu* (rozdz. III). Ta ostatnia, według S. Franka, na którego powołuje się Krasicki, polega na tym, że Sołowjow, głosząc ideę teokracji,

pamięta o ontologicznym Dobru, zapominając zarazem o ontologicznym złu (s. 228 i n.), którego człowiek nie ma mocy przemóc.

Dwie pierwsze części monografii, przy przyjęciu dychotomicznej periodyzacji, jaką proponuje autor, odnoszą się do „optymistycznego”, czy też jak wolą inni badacze, „utopijnego” okresu twórczości Sołowjowa. Uświadomienie sobie przez Sołowjowa „bankructwa” własnych idei stanowi jedną z przesłanek do interpretacyjnego wyznaczenia okresu pesymistycznego. Wśród badaczy filozofii Sołowjowa nie ma zgody co do jednoznacznego sposobu datowania tego okresu. Krasicki, przy odpowiednim uzasadnieniu, przyjmuje rok 1891, w którym Sołowjow wygłasza wykład *O upadku poglądu średniowiecznego* (por. s. 266). Jedno natomiast jest pewne: kulminacyjny moment tego okresu wyznacza wspomniany już dialog *Trzy rozmowy wraz z Krótką opowieścią o Antychryście* (1899), ponieważ w dziele tym Sołowjow dopuszcza istnienie ontologicznego zła, wobec którego człowiek jest bezradny tym bardziej że owe zło może być przez wielu postrzegane jako Dobro.

Zastąpienie teurgii eschatologią, która wyznacza problematykę trzeciej części monografii, przy uwzględnieniu zamysłu jej autora, jest całkowicie zasadne. Wobec „bankructwa” idei teokracji, teurgia, rozumiana jako właściwe, bo nakierowane na Boga, twórcze życie człowieka, nie mogła być zrealizowana. W założeniach Sołowjowa, miała ona bowiem być warunkowana urzeczywistnieniem teokracji. W związku z tym, w miejsce „właściwego życia człowieka”, u Sołowjowa pojawia się idea „końca historii” (por. s. 276 i n.), która z kolei wyznacza nową, eschatologiczną perspektywę. Koniec historii stanowi zagadnienie, wokół którego koncentrują się rozważania rozdziału pierwszego, zatytułowanego *Zło i przełom lat 90*.

Zasadniczy przedmiot rozdziału drugiego, *Apologia Dobra a zło*, wyznacza konfrontacja poglądów etycznych Sołowjowa, które pochodzą z jego dwóch dzieł: *Krytyki zasad abstrakcyjnych* (1880) i *Uzasadnienia Dobra* (1897). Celem tej konfrontacji jest wykazanie istotnej, dla całego systemu filozoficznego, zmiany dotyczącej autonomii etyki. W *Krytyce zasad abstrakcyjnych* Sołowjow pisał o integralności filozoficznych dziedzin, ze szczególnym podkreśleniem zależności etyki od metafizyki. W *Uzasadnieniu Dobra* Sołowjow przyjmuje zgoła odmienne stanowisko. „Całe to dzieło - pisze Krasicki - jest próbą wykazania autonomii etyki i jej niezależności od metafizyki i religii” (s. 284). Ze względu na wspomnianą zmianę Krasicki stawia ważne pytanie o „możliwość” stworzenia etyki „poza kontekstem «metafizyki» i «religii pozytywnej»” (s. 286), przy szczególnym uwzględnieniu problematyki zła i ideowych następstw. Udzielenie odpowiedzi na to pytanie nie jest proste, chociażby z tego względu, że obok tezy o autonomii etyki i tym samym autonomii Dobra, Sołowjow mówi o związku etyki z metafizyką

i religią. Uzasadnienie Dobra jest więc dziełem, które może być różnie interpretowane. Poczynając od stwierdzenia wewnętrznej sprzeczności stanowiska, i tym samym wykazaniu, że Sołowjow nie panował nad analizowanym przez siebie zagadnieniem, po apologię i jednoznaczną egzegezę tego, na pozór sprzecznego, stanowiska (por. s. 286, 290, 300). Krasicki podejmuje zatem kolejną trudną w interpretacji kwestię, starając się dotrzeć do jej „właściwego” sedna (s. 301 i n.). Opierając się na enigmatycznej (- A. O.) tezie E. Trubieckiego, że dzieło Sołowjowa zawiera wiele „nieświadomej metafizyki” (s. 302, 306), autor monografii wyjaśnia wewnętrzną sprzeczność *Uzasadnienia Dobra*. Cytując Trubieckiego, Krasicki zgadza się również z tezą, że „potrzeba nowego teoretycznego uzasadnienia sensu życia jest uwarunkowana przede wszystkim tym, że nie sprawdziły się nadzieje filozofa na triumf Dobra w tutejszych ziemskich warunkach istnienia” (E. Trubieckoj, cyt. za. J. Krasickim, s. 308).

O ile trudno jest zaprzeczyć tezie o „bankructwie” idei triumfu Dobra w ziemskich warunkach, o tyle stwierdzenie, że owo „bankructwo” przede wszystkim warunkuje „potrzebę nowego (podkr. A. O.) teoretycznego uzasadnienia sensu życia”, jest już dyskusyjne. Należy podkreślić, że sam postulat „obronienia (uzasadnienia - A. O.) Dobra jako Prawdy” (por. s. 308) przez filozofię teoretyczną, który to postulat wieńczy *Uzasadnienie Dobra* (1897), nie wynika - jak można byłoby opacznie zrozumieć Trubieckiego - z załamania się Sołowjowowskiej nadziei na triumf Dobra w warunkach ziemskich, ponieważ jest to idea pochodząca jeszcze z *Filozoficznych zasad wiedzy integralnej* (1877) (por. Sołowjow: *Soczinienija...*, T. II, s. 191, 252 i n.) oraz z *Krytyki zasad abstrakcyjnych* (1880) (por. Sołowjow: *Soczinienija...*, T. I, s. 745). Chodzi tu zatem o nowe teoretyczne uzasadnienie, które wymaga zmiany pierwotnej wersji filozofii teoretycznej.

Wątpliwości dotyczą jednoznacznego zinterpretowania konieczności zmian, ponieważ konieczność ta nie wynika wprost, jest to raczej kwestia hipotezy a nie konkluzji. W rozpoczętej przez Sołowjowa pracy nad monumentalnym dziełem poświęconym filozofii teoretycznej nie ma bowiem przesłanek na temat przyszłych radykalnych zmian w odniesieniu do wcześniejszych teoretycznych rozstrzygnięć. Zmian tych nie można jednak również wykluczyć ze względu na to, że dzieło to nie zostało przez Sołowjowa ukończone, co sprawia, że kwestia nowych teoretycznych rozwiązań jest otwarta, i chyba niemożliwa do jednoznacznego rozstrzygnięcia.

Postulat powrotu do rozważań teoretycznych i zamiar napisania obszernego dzieła na ten temat można w prosty sposób uzasadnić tym, że filozofia teoretyczna, którą Sołowjow zajmował się już poczynawszy od dysertacji *Kryzys filozofii zachodniej* (1874), nigdy nie została przez niego ukończona (E. Radłów: w: Sołowjow: *Sobranije Soczinienija*, (14 tomów),

red. S. M. Sołowjow, E. L. Radłow. Brjussel (1966-1970), T. X, s. XXXV). W związku z wypracowaniem ostatecznej formy etyki, której centralnym zagadnieniem jest apologia Dobra, w sposób naturalny przyszła więc kolej na dokończenie filozofii teoretycznej, nie oznacza to jednak jeszcze konieczności wprowadzenia zmian w istniejące już rozstrzygnięcia teoretyczne.

Do wyjaśnienia pozostaje natomiast kwestia „ontologicznego zła”, co bez wątpienia wymaga teoretycznego ujęcia. Powstaje tylko pytanie, czy musi ono być nowe? Ze względu na sposób rozumienia przez Sołowjowa Absolutu jako *en kai pan* (por. Sołowjow: *Soczinienija...*, T. II, s. 231), można wnioskować, że wprowadzenie „zła ontologicznego” nie przekreśliłoby pierwotnej, nieukończonej wersji filozofii teoretycznej, lecz co najwyżej przyczyniłoby się do konieczności jej uzupełnienia poprzez uwzględnienie nowych aspektów. Istnienie „zła ontologicznego” można bowiem wyjaśnić jako skutek „bycia” Absolutu (tego, że Jest”), podobnie jak skutkiem tym jest świat rzeczywisty.

Rozdział trzeci, *Apokalipsa i zło*, poświęcony jest bezpośrednim rozważaniom dotyczącym zagadnień eschatologicznych, zawartych w *Krótkiej opowieści o Antychryście*. Szczegółowa analiza prowadzi do ukazania różnych możliwości odczytania tego enigmatycznego tekstu. Trudno jest przecenić wartość analiz Krasickiego, chociażby z powodu wielu problemów i znaków zapytania, jakie pojawiają się przy jakiegokolwiek próbie podjęcia interpretacji „ostatecznego” zamysłu Sołowjowa. Jednak im większe słowa uznania, tym większe zaskoczenie ze względu na konkluzję zawartą w *Postmodernistycznym Postscriptum*. Trudno powiedzieć, czy jest ona wyrazem autorskiej irytacji, czy też konsekwencji wyводу, skoro według Krasickiego „ostatnie zdania [Sołowjowa - A. O.] o tym, co ma «nastąpić», są już tylko religijnym kiczem, posługującym się tym samym co autor *Księgi Hioba* «Zakończeniem» (por. Hi 42, 10-16) - chwytem Kierkegaardowskiego «powtórzenia»” (s. 341). Abstrahując od Kierkegaardowskiego „powtórzenia”, ponieważ jest to temat na odrębną dyskusję, wobec licznych interpretacyjnych niuansów, jakie wydobywa autor, warto zastanowić się nad tym, czy „Prawda” nie jest po prostu banalna? Wówczas określenie jej mianem kiczu, ze względu na pejoratywne znaczenie tego pojęcia, byłoby jednak nie na miejscu.

Rozdział czwarty, zatytułowany *Dobro, zło, sens życia*, jest zwieńczeniem rozważań na temat zła w filozofii Sołowjowa. Przewyciężenie zła następuje poprzez Dobro, w którym Sołowjow upatruje sensu życia (por. s. 355, 393). Odtworzona polemika Sołowjowa z Tołstojem i Nietzschem służy do ukazania ostatecznej formy zamysłu Sołowjowa. Krasicki sprowadza ten zamysł do maksymy wschodniej tradycji patrystycznej: „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem” (s. 381). Zło odgrywa tu bardzo ważną rolę, ponieważ „stawanie się” Bogiem możliwe jest tylko poprzez walkę ze złem,

pośrednio więc dzięki złu urzeczywistnia się Dobro. Przed człowiekiem został postawiony cel, ale jego realizacja - jak podkreśla to autor monografii - możliwa jest tylko w perspektywie eschatologicznej. Z tego powodu ważna jest zarówno aktualność myśli Sołowjowa na dziś, jak i na „pozhistoryczne” jutro, określane mianem wieczności.

Książka Krasickiego *Bóg, człowiek i zło* jako *Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa* jest cennym uzupełnieniem istniejących już kilku polskich monografii poświęconych jednemu z najwybitniejszych, i tym samym jednemu z najważniejszych filozofów rosyjskich. Jest to książka przemyślana zarówno pod względem zakresu tematycznego, jak i struktury. Dobrze osadzona na tekstach źródłowych oraz opracowaniach. Jej wartość polega również na tym, że wyjaśnia wiele zagadnień poprzez ukazanie ich szerokiego, problemowego kontekstu. Dodatkowego waloru ocenianej monografii należy - jak sądzę - upatrywać w jej dyskursywnym charakterze. Autor nie porzeka bowiem na rekonstrukcji poglądów Sołowjowa z zamiarem wykazania tego, co Sołowjow myślał na temat zła. Rekonstrukcja jest tu potraktowana instrumentalnie, pełni rolę punktu wyjścia do dyskusji, jaka zostaje podjęta zarówno z samym Sołowjowem, jak i jego interpretatorami. Autor dyskutuje, ponieważ problematykę zła uważa za zagadnienie aktualne, i tym samym ważne dla przyszłości (czego potwierdzeniem jest *Sołowjow na dziś* - *Zamiast zakończenia*, s. 382 i n.), a nie historycznie martwe. Z tego powodu w ocenianej monografii nie ma charakterystycznego dla klasycznych badań akademickich schematycznego ujęcia tematu, wyrażonego w przykładowej formie „problem zła u Sołowjowa”. Jest natomiast autorska refleksja, czasami polemiczna, ale tym samym inspirująca do przemyśleń (por. s. 393), refleksja, której przyczynkiem jest myśl Sołowjowa.

CONTENTS

<i>To Authors of „Edukacja Filozoficzna”</i>	5
--	---

DISSERTATIONS AND ARTICLES

Bogusław Wolniewicz - <i>On Divine Logic</i>	7
Zdzisław Cackowski - <i>MORALITY. Values and VALUES</i>	23
Marek Szulakiewicz - <i>Philosophy and the World of Importance. Perspectivism, Transcendentalism, and Hermeneutics in Search of Truth</i>	33

POLEMICS AND DISCUSSIONS

Małgorzata Czarnocka - <i>On Human Nature and Spirituality. Remarks on Professor Andrzej Grzegorzczak's Concept of Man</i>	49
Andrzej Stępnik - <i>A Contribution to Logical Hermeneutics</i>	57
Damian Leszczyński - <i>On „Sokal Case”, Pseudo-science and Misuse of Authority</i>	75
Maciej Olejniczak - <i>Estimable Death. The Worthiness of Voluntariness in Hospices</i>	87
Witold Mackiewicz - <i>On Death and Dying (In Autumn)</i>	99
Andrzej Nowicki - <i>A Dispute with Janusz Łukaszyński on Interpretation of my Philosophy</i>	115
Michalina Rutka - <i>Questions Evoked by Adam Schaff</i>	125

RECONSTRUCTIONS, INTERPRETATIONS, SURVEYS

Adrian Kuźniar - <i>Gaps of Rationality and the Distinction of the Context of Acceptance and the Context of Investigation</i>	139
Dorota Zygmontowicz - <i>Soul's Purification trough Refutation of Misbelievers in Plato's „Sophist”</i>	155
Jerzy Pluta - <i>Remarks on Marian Borowski's Concept of Consciousness and Value</i>	169
Zefiryna Żegnałek - <i>The Third World in Karl R. Popper's Philosophy and the Realm of Existentially Heteronymous Objects in Roman Ingarden's Ontology</i>	179
Witold Glinkowski - <i>Space of the Work of Art - Two Perspectives</i>	189
Katarzyna Filutowska - <i>The Philosophy of Epochs of the World - Defeat of Myth-poetry, Victory of Philosophy</i>	197
Marcin Karas - <i>Two Views of Universe in Thomas Aquinas Writings (Aristotle's and Ptolemy's Geocentric Theories)</i>	213
Łukasz Nysler - <i>Democracy and Absolute Idealism in John Dewey's Early Philosophy</i>	235
Agnieszka Szyszkowska - <i>Mateusz of Cracow Anthropology of Evil.</i> ..	251
Rafał Tylko - <i>On the Existence of the Realm of Phenomena. An Analysis of Kantian Refutation of Idealism</i>	263

REVIEWS AND NOTES

Maria Robaszkiewicz - <i>The Presence of Plotinus</i> (P. Hadot: <i>Plotyn albo prostota spojrzenia</i> . Kęty 2004).....	273
Bartosz Żukowski - <i>Revolution after Structure?</i> (Th. S. Kuhn: <i>Droga po „Strukturze”</i> . Warszawa 2003).....	279
Andrzej Ostrowski - <i>God and Man in the Realm of Evil</i> (J. Krasicki: <i>Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa</i> . Wrocław 2003).....	285
INHALTSVERZEICHNIS.....	296

INHALTSVERZEICHNIS

Zu Autoren der „Edukacja Filozoficzna”	5
--	---

AUFSÄTZE UND ABHANDLUNGEN

Bogusław Wolniewicz - <i>Göttliche Logik</i>	7
Zdzisław Cackowski - <i>SITTlichkeit. Werte und WERTE</i>	23
Marek Szulakiewicz - <i>Philosophie und die Welt der Gültigkeit. Perspektivismus, Transzendentalismus und Hermeneutik im Suche der Wahrheit</i>	33

POLEMIKEN UND DISKUSSIONEN

Małgorzata Czarnocka - <i>Über Natur des Menschen und Spiritualität. Bemerkungen über Professors Andrzej Grzegorzczyk Auffassung des Menschen</i>	49
Andrzej Stepnik - <i>Beitrag zu logischen Hermeneutik</i>	57
Damian Leszczyński - <i>Über „Sokalsache“, Scheinwissenschaft und Missbrauch der Autorität</i>	75
Maciej Olejniczak - <i>Ehrenwerte Tod. Wert der Freiwilligkeit in Hospizen ...</i>	87
Witold Mackiewicz - <i>Über Tod und Sterben (im Herbst)</i>	99
Andrzej Nowicki - <i>Diskussion mit Janusz Łukaszyński über Interpretation meiner Philosophie</i>	115
Michalina Rutka - <i>Fragen, zu denen Adam Schaff provoziert</i>	125

REKONSTRUKTIONEN, INTERPRETATIONEN, ÜBERSICHTEN

Adrian Kuźniar - <i>Lücken der Rationalität und Unterscheidung zwischen dem Kontext der Annahme und Kontext der Untersuchung</i>	139
Dorota Zygmuntowicz - <i>Reinigung der Seele durch Widerlegen der Meinungen nach dem Platonischen „Sophistes“</i>	155
Jerzy Pluta - <i>Bemerkungen zu Marian Borowskis Idee des Bewusstseins und Idee des Wertes</i>	169
Zefiryna Żegnałek - <i>Karl R. Poppers dritte Welt und Roman Ingardens seinsheteronome Objekte</i>	179
Witold Glinkowski - <i>Raum des Kunstwerks - zwei Perspektiven</i>	189
Katarzyna Filutowska - <i>F. W. Schellings Philosophie der Weltepochen - Rückschlag der Mythospoesie, Sieg der Philosophie</i>	197
Marcin Karas - <i>Zwei Bilde des Weltalls in Schriften von Thomas von Aquin (Geozentrik von Aristoteles und Ptolemäus)</i> ...	213
Łukasz Nysler - <i>Demokratie und absolute Idealismus in Frühphilosophie John Deweys</i>	235
Agnieszka Szyszkowska - <i>Anthropologie des Bösen des Mateusz von Krakau</i>	251
Rafał Tylko - <i>Über Existenz der Phänomene. Analyse der Kantschen Überwindung des Idealismus</i>	263

REZENSIONEN UND NOTEN

Maria Robaszkiewicz - <i>Präsenz des Plotin</i> (P. Hadot: <i>Plotyn albo prostota spojrzenia</i> . Kęty 2004).....	273
Bartosz Żukowski - <i>Revolution nach der Struktur?</i> (Th. S. Kuhn: <i>Droga po „Strukturze”</i> . Warszawa 2003).....	279
Andrzej Ostrowski - <i>Gott und Mensch im Kreise des Bösen</i> (J. Krasicki: <i>Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa</i> . Wrocław 2003).....	285
CONTENTS.....	294