

Edukacja Filozoficzna

**UNIwersYTET
WARSAWSKI**

40 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
(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

ARTYKUŁY I ROZPRAWY

Bogusław Wolniewicz - <i>Sens kary podług Kanta</i>	5
Mieczysław Omyła - <i>Aksjomat Fregego a ekstensjonalność</i>	19
Anna Wójtowicz - <i>Język ontologii sytuacji i ontologii przedmiotów</i>	31
Cezary Mielczarski - <i>Demokracja a filozofia. Od Platona do postmodernistów</i>	39

POLEMIKI IDYSKYSJE

Anna Jankowska - <i>List do Witolda Mackiewicza</i>	55
Justyna Myszkowska - <i>Horyzonty antropologii śmierci albo o umieraniu antropocentryków</i>	57
Wojciech Wciórka - <i>Argument Gettier'a a natura przekonania</i>	63
Dariusz Kalociński - <i>O możliwości uzasadnienia norm moralnych</i>	81
Stanisław Mystkowski - <i>Homocentryzm a dochodzenie do prawdy</i>	87

O DYDAKTYCE FILOZOFII I MATERIAŁY DYDAKTYCZNE

Jacek Wojtysiak - <i>Edukacja filozoficzna w ujęciu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej</i>	103
Maciej Woźniczka - <i>Dydaktyka filozofii jako dyscyplina metafizyczna</i> ...	115
Jarosław Sak et alii - <i>Specyfika nauczania filozofii na studiach medycznych</i> .	131

REKONSTRUKCJE, INTERPRETACJE, PRZEGLĄDY

Mariusz Grygianiec - <i>Metafizyka endurantyzmu</i>	139
Piotr Cycjiura - <i>Problem odróżnienia jedności transcendentalnej od jedności matematycznej (addycyjnej) z perspektywy św. Tomasza z Akwinu</i> .	151
Andrzej Pokulniewicz - <i>Zagadnienie elementów u Arystotelesa w traktacie „O niebie” i „O powstawaniu i niszczeniu”</i>	159
Katarzyna Filutowska - <i>Filozofia narracyjna w myśli F. W. J. Schellinga</i> .	167
Witold P. Glinkowski - <i>Jedyny, czy Pojedynczy? Martin Buber wobec koncepcji antropologicznych Kierkegaarda i Stirnera</i>	183

RECENZJE I NOTY

Stanisław Gałkowski - <i>Filozofia jako model życia</i> (P. Paczkowski: <i>Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku</i> . Rzeszów 2005).....	187
Mieczysław Jagłowski - <i>Dziedzictwo filozofii niemieckiej</i> (H. Jakuszko: <i>Greckie i chrześcijańskie źródła filozofii niemieckiej</i> . Lublin 2004)..	203
Dominika Kalinowska - <i>Zdumiewająca mnogość tematów</i> [M. Hinz et al. (red.): <i>Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX i XX wieku</i> . Warszawa 2004] ..	211
Józef L. Krakowiak - <i>Lektury antropologiczne</i> (H. Benisz: <i>O człowieku i nie tylko... Impresje filozoficzne</i> . Opole 2005).....	213
Damian Leszczyński - <i>Antyhumanistyczna antropologia Johna Graya</i> (J.Gray: <i>Słomiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach</i> . Warszawa 2004). .	217
Dariusz Sagan - <i>Kościół a ewolucyjny materializm</i> (G. Sim Johnston: <i>Czy Darwin miał rację?</i> Kraków 2005).....	223
CONTENTS.....	229
INHALTSVERZEICHNIS.....	230

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ

Uniwersytet Warszawski

SENS KARY PODŁUG KANTA

1. Czym jest kara i jaki jest jej sens? W tej prostej kwestii brak dziś jasności. W dyskusji ktoś pyta: „Po co ludzi karzemy, po co właściwie domagamy się odpowiedzialności?” (*Ius et Lex*, 1/2003, s. 259). I pytanie zawisa w powietrzu, bez odpowiedzi.

Niejasność co do sensu kary to część zjawiska wiele szerszego. Jest nim rozpad zachodniej świadomości prawnej, powolny od połowy osiemnastego wieku, gwałtownie przyspieszony w drugiej połowie dwudziestego. Wygląda wręcz na to, że jego przebieg jest wykładniczy i około 1960 r. przekroczył swój punkt zerowy.

Próbką rozpadu może być książka Lecha Morawskiego *Główne problemy współczesnej filozofii prawa* (III wyd. 2003), anonsowana na łamach „Państwa i Prawa” (nr 7/1999) jako „wydarzenie w polskiej literaturze prawniczej”. Na 350 stronach ogólnikowych i chaotycznych dywagacji-podpartych 600 pozycjami bibliografii, w których poczesne miejsce zajmują tacy wodzireje lewackiego pustostłowia, jak Jürgen Habermas i Zygmunt Bauman - propaguje się tam czysto utylitarne rozumienie prawa „jako techniki” i „jako rozmowy”; a kończy anarchistyczną zachętą do cywilnego nieposłuszeństwa jako Jednego z narzędzi stabilizujących demokrację” (s. 331). O prawie rozumianym jako wymiar sprawiedliwości nawet się nie wspomina, a pojęcia takie, jak „wina” czy „kara”, w ogóle się w tej osobliwej „filozofii prawa” nie pojawiają. Znikły, wyparowały - najwidoczniej w trakcie wzmiankowanej tylko mimochodem „ewolucji prawa karnego od modelu retrybucyjnego do modelu resocjalizacyjnego” (s. 346).

Buduje się nową wieżę Babel, a budują ją również prawnicy. Ta też ma sięgnąć nieba, ale już widać, że zaczynają się mieszać języki i plątać pojęcia - choćby co do istoty prawa karnego. Lepiej wtedy nie przejmować się zbyt prawniczymi nowinkami, jak ujęcia prawa „komunikacyjne” czy „autopojetyczne”, lecz cofnąć do samych źródeł myśli prawnej. Jednym z nich jest Immanuel Kant.

Kant wyłożył swoją filozofię prawa dopiero pod koniec życia w dziele wydanym w 1797 r. jako *Metafizyka obyczajności* (*Metaphysik der Sitten*). Filozofię tę zawiera jego część pierwsza *Metafizyczne podstawy teorii prawa* (*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*), część drugą stanowi teoria moralności (*Tugendlehre*). Niżej będziemy je cytować za wydaniem czwartym z 1922 r.

2. Dla Kanta sens kary jest jasny: kara jest odpłatą (*Wiedervergeltung*) - i niczym więcej! Wszelkie odejście od tej zasady podcina łąd prawny. Oto jego główne założenia:

- (a) Prawnym skutkiem winy jest kara (s. 32).
- (b) Każdy czyn naruszający czyjeś prawo zasługuje na karę, przez którą wykroczenie zostaje na sprawcy pomszczone - nie tylko wyrządzona szkoda naprawiona (s. 318).
- (c) Kary sądowej nie wolno wymierzać tylko jako środka do realizacji jakiegoś innego dobra - czy to samego przestępcy, czy społeczeństwa w ogóle - lecz jedynie dlatego, że zawinił (s. 158).
- (d) Jaki jednak rodzaj i stopień kary ma być zasadą i wytyczną dla publicznej sprawiedliwości? Tylko zasada równości (w położeniu języczka u wagi). Czyli: co złego czynisz drugiemu bez jego winy, to czynisz sobie samemu. Łząc go, łzysz sam siebie; okradając go, siebie okradasz; uderzając, siebie uderzasz; zabijając go, sam się zabijasz. Tylko prawo o d p ł a - t y (*ius talionis*) - ale pamiętajmy: jedynie przed obliczem sądu, nie w twej ocenie prywatnej - może wyraźnie określić jakość i ilość kary. Wszystkie inne są chwiejne (s. 159).
- (e) Skoro mordował, musi umrzeć. Tu dla zadośćuczynienia sprawiedliwości nie ma namiastki (s. 160).
- (f) Wymierzenie kary nie jest w oczach prawodawczej mądrości bynajmniej tylko środkiem, lecz celem. Z przestępstwem łączy się dotkliwe skutki nie po to, by wynikło jakieś dobro, lecz dlatego, że połączenie takie jest dobre samo w sobie, czyli moralnie konieczne. Sprawiedliwość zakłada wprowadzić dobroć prawodawcy, ale sama nie jest dobrocią (*Kleine Schriften*, s. 323, przypis).

Uderza siła tych założeń: ich prostolinijność bez prostoduszności. U Kanta widzi się jeszcze, co się dziś zatarło: że dla sprawiedliwości prostolinijność jest cechą konstytutywną. Żadne „komplikacje życia” nie tłumaczą odstępstwa od niej. Powikłana sprawiedliwość to jak krzywy liniał: coś, co przeczy własnemu nazwaniu.

Winno być jasne, że postulat prostolinijności dotyczy tylko wyznaczenia kary, gdy wina została już stwierdzona; prawnego skutku winy, jak mówi

Kant. Nie dotyczy ustalania samej winy. Tamto była *quaestio iuris*, to jest *quaestio facti*, a ustalenie faktów bywa dalekie od prostolinijności.

3. Czy podług Kanta kara jest zemstą? Nie, bo nie jest nią odpłata, a kara to szczególny przypadek odpłaty. By to wyjaśnić, uregulujmy trochę terminologię.

Rozważamy trzy pojęcia - „kary”, „odpłaty” i „zemsty” - oraz ich wzajemne związki. Za pojęcie nadrzędne dla wszystkich trzech przyjmujemy odwet, inaczej „pomstę”. Odwet to odwzajemnienie doznanej zła: zło za zło, wet za wet - według jeszcze ogólniejszej reguły współżycia społecznego, którą jest reguła wzajemności: Jak ty mnie, tak ja tobie”. Skuteczniejszej nie ma.

Odpłatą nazywam odwet umiarowy, czyli miarkowany zasadą wyrównania (*talis*): odwet na miarę doznanej krzywdy. Zemsta zaś to odwet n i e u m i a r o w y, niczym nie miarkowany. Tak więc odpłatą, nie zemstą, może być też odwet indywidualny, prywatne wyrównywanie rachunków.

Kara jest to odpłata według prawa, niekoniecznie pisanego. Zakłada ona, że między karzącym i karanym zachodzi stosunek podległości. Karać może tylko jakaś zwierzchność (u Kanta *Obrigkeits*), której karana osoba podlega i podlegała w chwili dokonywania inkryminowanego czynu. Na tej zasadzie książę może ukarać poddanego, państwo - obywatela, rodzice - dziecko, przełożony - podwładnego, szkoła - ucznia. Gdzie nie ma podległości, tam nazywanie odwetu - choćby i umiarowego - „karą” jest fałszowaniem istoty swego działania, mającym mu przydać pozory „legalności”.

Bez jurysdykcji nie ma kary: żeby karać, trzeba mieć prawo sądenia. Dlatego Kant odrzuca jako niedorzeczność ideę wojny „karnej” (*Strafkrieg*). Pisze (s. 177):

Wojna niepodległych państw nie może być nigdy wojną karną. Kara zachodzi bowiem tylko w stosunku do podwładnego, a to w stosunkach między państwami nie ma miejsca.

Kant ma rację. Państwa są to podmioty prawnie równorzędne, a takie nie mogą się wzajem „karać”; mogą sobie tylko odpłacać. To samo dotyczy koalicji państw, ich stowarzyszeń typu ONZ, a także tej nowej ułudy politycznej i dziennikarskiej, którą ma być rzekoma „społeczność międzynarodowa”. Na tym polegała też i polega dwuznaczność procesu norymberskiego. Zwycięzcy sami mianowali się sędziami tych, którzy w chwili swego czynu ich jurysdykcji nie podlegali. Ich „wyroki” nie były zatem karą, lecz zamaskowaną odpłatą. Nie znaczy to, że były niesłuszne: umiarowy odwet jest

aktem sprawiedliwości. Znaczy jedynie, że ów akt został zafałszowany jako „prawny”. Norymberga - jak Poczdam - to było wyrównanie rachunków, czyli rozrachunek. Nic w nim zdrożnego. Zdrożne są tylko dzisiejsze próby wznawiania tych rozliczeń, choć żadne nowe okoliczności się nie pojawiły.

Tak więc Kantowskie rozumienie kary stanowi jeden z członów w następującym podziale logicznym:

Odwet (= pomsta)

umiarowy	nieumiarowy
= odpłata	= zemsta

według prawa	poza prawem
= kara	= rozrachunek

Rozrachunek, czyli odpłata poza prawem, nie musi być wbrew prawu, choć bywa. Przeważnie z prawem nie koliduje, utrzymując się w określonych nim granicach. Odwet umiary, czyli odpłata, mieści się w ramach klasycznej idei sprawiedliwości: oddania każdemu, co mu się należy. Odpłacając, ideę tę realizujemy - czasem dramatycznie wchodząc w kolizję z prawem.

4. Przyjęte u Kanta założenia (a) - (f) to retrybtywizm w czystej postaci. Można je ująć w sześć tez normatywnych, parami tamtym odpowiadających. Spójny układ, który tworzą, stanowi aksjomatykę retrybtywizmu. Formułujemy ją w trybie konstatacji, ale mowa w nich nie o tym, co jest, lecz co być powinno. Dlatego każdą z tych sześciu tez należałoby poprzedzić klauzulą modalną „ma być tak, że” lub „dobrze jest, gdy”. Oto one:

- (a') Wina pociąga karę.
- (b') Kara jest odwetem.
- (c') Kara zależy tylko od winy.
- (d') Kara jest wyrównaniem winy.
- (e') Mord wyrównuje tylko kara główna.
- (f') Kara jest celem samym w sobie.

Podług Kanta są to warunki, by życie społeczne nie traciło moralnego oblicza, którym jest utrzymywany w nim ład prawny - oblicza stale zagrożonego. (Lem w swoim *Wysokim Zamku* wspomina gdzieś „siły, z którymi

cywilizacja walczy, jak umie"). Trzyma je więc ona w ryzach tylko połowicznie i niezbyt pewnie.)

Dla przeciwnika retributywizmu każda z owych sześciu tez jest kamieniem obrazy, pierwszej nie wyłączając. Omówimy je po kolei. A przedtem zauważmy jeszcze, że trzy z nich odpowiadają ściśle trzem klasycznym atrybutom Temidy: warunek (b') - mieczowi w dłoni, warunek (c') - przepasce na oczach, warunek (d') - wadze w drugiej ręce.

5. Zasada (a') charakteryzuje świat prawnie idealny: taki, ku jakiemu świadomość prawna z natury swej ciąży i dąży. Wina pociąga tam karę samoczynnie i niezawodnie, jak przyczyna skutek. Ładu prawnego strzeże bowiem siła wyższa: występku jest ścigany nie tylko przez ludzi, ale i przez Erynie, te „podręczne sprawiedliwości” (Heraklit), „o sercu kamiennym” (*Iliada*, 9.571). Substytutem takiej siły wyższej jest efektywny system prawny, w którym samoczynne następstwo winy i kary w pewnej mierze się urzeczywistnia.

Świat prawnie idealny nie jest światem bez występków. Taki byłby idealny moralnie. W prawnie idealnym żyją ludzie realni, nie idealni: zwyczajni, także występni. Ład prawny polega nie na tym, że nie ma zbrodni, lecz na tym, że nie ma zbrodni bez kary. W świecie prawnie idealnym nie ma występków bezkarnych.

Zasada (a') stanowi fundament świadomości prawnej, albowiem konkretyzuje się w niej idea sprawiedliwości. Winowajcy kara się n a 1 e ż y ; trzeba więc zadbać, by rzeczywiście ją otrzymał. Tak jest sprawiedliwie, *cuique suum* - i żadnych dalszych uzasadnień nie trzeba. Bezkarność występków obraża świadomość prawną, jest jej zgorszeniem; a sprzyjanie bezkarności nie jest dobrocią, lecz nowym występkiem. „Łagodność to sojusznik występków”, powiada słusznie Lem (*Sex Wars*, 1996, s. 249). Oznacza ciche w nim współnictwo, choćby płynęło z głupoty lub ze strachu.

Według Kanta więz winy z karą jest „moralnie konieczna”. Wiąż tę podważa jednak usilnie i rozluźnia prawniczy libertynizm, co chciałby „nie karać, tylko wychowywać”, i to masowo, w dodatku zaś bez karania. Hasło „resocjalizacji”, którym ów libertynizm wciąż szermuje, jest czystym doktrynerstwem. Nic za nim nie stoi prócz pobożnych życzeń jego orędowników i ich podrabianej „naukowości”.

Najnowszym wymysłem prawniczego libertyństwa jest nowy rodzaj sprawiedliwości: „sprawiedliwość naprawcza”, którą nazywają też „konsensualną”. Ta nowa sprawiedliwość nie kieruje się już zasadą (a'), którą odrzuciła jako represywną i przestarzałą. Zamiast karać przestępcę sąd ma teraz dążyć do pojednania go z ofiarą: sprawić, by wzajem „dostrzegli w so-

bie człowieka”; a dostrzegłszy go, ugodzili się z sobą i pogodzili. Tym sposobem zło zostanie, zdaniem libertynów, „naprawione”.

Przestępcy natychmiast dostrzegli furtkę, jaką im ta „naprawcza” parodia sprawiedliwości otwiera, np. przez „przeproszenie” ofiary. Tak im najłatwiej się wyłgać, pchają się więc do przeprosin ochoczo. Azauważmy, że sąd, dając przestępcy szansę wyłgania się, wywiera jednocześnie presję moralną na ofiarę, by to łgarstwo przyjęła za dobrą monetę: „Jak to, nie chcesz pojednania, odrzucasz wyciągniętą do zgody dłoń?”.

Sprawiedliwość „naprawcza” dobrze pasuje do prokryminalnego nastawienia całej „nowoczesnej” kryminologii i jurysprudencji: frontem z przestępcą przeciw ofierze, jego dobro stoi na pierwszym planie. Ofiarę posła najwyżej do psychologów, tych obłudników zawodowych, którzy wytłumaczają naukowo, że tak właśnie trzeba, bo przestępca to tylko istota „zbląkana”.

Występek woła nie o pojednanie, lecz o pokutę. Pojednać można się ewentualnie p o niej, nie zamiast niej. Prawo karne doskonalimy, gdy umacniamy zasadę (a’), uściślamy ją według zasad (b’) - (f’); nie gdy ją osłabiamy i relatywizujemy („czasem wina karę pociąga, czasem nie”). Kara ma iść za winą jak cień, choćby walił się świat. „Bo gdy sprawiedliwość znika, nie ma już znaczenia, czy są jeszcze ludzie na ziemi” (s. 159).

6. Wilhelm Windelband (1848-1915), sam znaczny przecież kantysta, w swej znakomitej *Historii filozofii nowożytnej* (1880), tak najpierw streszcza stanowisko Kanta w sprawie kary (wyd. 1922, t. 2, s. 148/149):

Prawo karne nie uzasadnia się jako wpływ potrzeb i konieczności empirycznych, ani jako środek mający zapewniać prawu szacunek i odstraszać od jego naruszeń, ani wreszcie jako pedagogiczny środek poprawy; lecz jako publiczny akt odwetu, którego - zdaniem Kanta - wymaga sprawiedliwość. Świadomość moralna żąda, by zbrodnię okupiło cierpienie.

Jednakże zaraz potem od tej Kantowskiej teorii prawa karnego jakby się odgradza, uznając jej myśl przewodnią, według której „poczucie odwetu stanowi integrujący czynnik świadomości moralnej”, za wysoce sporną (*angreifbar*). I nic w tym dziwnego, zważywszy, że to właśnie wtedy zaczynała się w jurysprudencji wielka moda na odżegnywanie się w prawie karnym od zasady (b’). Przykładem na to może służyć praca Włodzimierza Spasowicza *Najnowsze prądy w nauce prawa karnego* z 1892 r.

Dlaczego zasada, że kara to odwet, uchodzi za tak sporną? Wysuwane są przeciw niej zwykle dwa argumenty. Według jednego jest niemoralna, bo płynie z niskiej pobudki, jaką jest mściwość. Według drugiego jest nie-

racjonalna, bo kierując się nią, zamiast zmniejszać zło w świecie, jeszcze je tylko zwiększamy. Tak sądzi np. Marian Przełęcki, zdeklarowany jej przeciwnik, pisząc (*Sens i prawda w etyce*. Warszawa 2004, s. 85): „Cierpienie zadane sprawcy zła samo jest złem, dodanym przez nas do zła przez niego wyrządzonego”.

Pierwszy argument niewart jest dyskusji, bo utożsamia odwet z zemstą. A wskazaliśmy już wyżej, że wprowadzenie odwetu może być wyrazem mściwości, ale wcale nie musi. Moralność nie wymaga zatem jego totalnego odrzucenia, lecz jedynie stosownego umiarkowania. I takie jest właśnie zadanie prawa karnego.

Sofistyka drugiego argumentu jest subtelniejsza, i to na tyle, że uległ jej nawet Elzenberg. W jego tekście z 1942 r. (*Pisma etyczne*. Lublin 2001, s. 202) czytamy:

Wychodzi się tu z koncepcji odpłaty; że zło popełnione jest jakoś 'złagodzone', 'wyrównane' przez zło odcierpiane. [...] To jest mylne. Idea wyrównania zła przez ciepienie jest jawnym nonsensem: bilans dobra i zła w świecie nie poprawi się, jeśli do zła popełnionego przez winowajcę doda się zło wycierpiane przez winowajcę.

[...] Ideę odpłaty nasz rozum uznaje na ogół za nonsensowną, ale psychicznie (instynktownie, uczuciowo) jesteśmy z nią zrośnięci; brak pokuty zostawia pewien niepokój [...], chce [się] dać ujście pradawnym instynktom.

Dziwny to bilans, księgowym nie znany. Wszystkie zaszłości księguje się tam po jednej stronie arkusza, jako *debet*. Owszem, zło jest wartością ujemną, więc piszmy je w bilansie zawsze jako „-1”, ewentualnie z różnym modulem zależnie od jego wagi. Zło popełnione zapiszemy jako -1, a zło odcierpiane też jako -1. Pod tym względem traktujemy je równo, ale przecież tylko to pierwsze zaksięgujemy w *debet*, drugie zaś w *credit*! Nie dodaje się ono wówczas do tamtego, lecz odeń odejmuje. Księgowo da to więc nie saldo $(-1) + (-1) = -2$, lecz saldo $(-1) - (-1) = 0$, czyli bilans wyraźnie lepszy. Pierwsze z tych sald pojawi się wtedy właśnie, gdy popełnione zło pozostanie bezkarne; gdy do zła czynu dojdzie jeszcze zło nieukarania go przez tych, co je ukarać powinni.

Nasz zarzut wobec wątpliwej buchalterii zła, jaką wprowadzają krytycy zasady (b'), wyda się może nie całkiem poważny. To samo dotyczy jednak ich argumentu „z bilansu zła”; my tylko próbujemy potraktować go serio. Dlaczego w bilansie moralnym cierpienie winnego i niewinnego, złoczyńcy i ofiary ma być księgowane tak samo? To w każdym razie wymagałoby

osobnego uzasadnienia, a nie ma go ni śladu. Stosuje się dwie miary: jedną do siebie, drugą do oponenta. Na tym polega sofistyka.

Gdy odrzuci się ideę kary jako odwetu, znaczy to, że zanika żywiołowy sprzeciw wobec ekspandującego zła (*contra mala continua et fecunda*, jak mówi Seneka); że ów „pradawny instynkt”, o którym wspomina wyżej Elzenberg, zostaje przytłumiony i chce się go zastąpić racjonalistyczną protezą. Nie jest to racjonalne.

7. Zasada (c'), uzależniając karę wyłącznie od winy, formułuje pewien warunek konieczny na równość prawną winowajców: równa wina ma pociągać równą karę. Oznaczywszy skrótowo winę jednego winowajcy przez „w₁”, drugiego przez „w₂”, i analogicznie wymierzane im kary, zapisujemy ów warunek w postaci implikacji:

$$(c'') \quad w_1 = w_2 \Rightarrow k_1 = k_2.$$

Aby zaś tak było, jak implikacja (c'') głosi, kara nie może już zależeć od niczego innego prócz winy. Czyli mamy związek:

$$(1) \quad (c'') \quad (c')$$

Istotnie, gdyby kara zależała też od innych okoliczności, a więc gdyby zasada (c') nie obowiązywała, to mogłoby się zdarzyć, że przy równej winie zostaną zgodnie z prawem wymierzone różne kary. A to przeczyłoby także warunkowi (c'').

Zasada (c') i implikujący ją warunek (c'') znaczą, że w szczególności kara nie zależy od pozycji społecznej winowajcy. Kimkolwiek jest lub był, skoro tylko uznaje się go za pełnoletniego i poczytalnego, to przy jednakowej winie nie ma zostać ukarany tak samo, jak ktokolwiek inny. Nie o tę jednak okoliczność chodziło tutaj Kantowi, który wszelkie przywileje stanowe miał tak czy owak za niedorzeczne.

Aby spełnić warunek (c''), kara nie może też zależeć od tzw. „względów społecznych”, jak prewencja czy korekcja. Łatwo mogłyby one bowiem ten warunek naruszać: „wina wprawdzie u obu jednaka, ale ze względów społecznych dajmy temu karę mniejszą, a tamtemu większą”. Podług Kanta tak być nie może. Miesza się bowiem wtedy do moralnego porządku sprawiedliwości obce mu rachuby utylitarne. To zaś podważa w świadomości społecznej szacunek dla prawa i reprezentującego je sądu. Szacunek dla prawa jest oparty na wierze w sprawiedliwość - prostej i w żadne dalsze kombinacje socjotechniczne się nie wdającej. Sens kary jako odwetu jest powszechnie zrozumiały. Natomiast taktowanie dorosłego jakby był dzieckiem („wycho-

wywanie” go i przymusowe „resocjalizowanie”), albo człowieka umyślowo normalnego jakby był wariatem („izolowanie”, by go „unieszkodliwić”), powszechnie zrozumiałe bynajmniej nie jest. Przeciwnie, budzi daleko idące wątpliwości teoretyczne i moralne.

Tym, co odstrasza, a zarazem wychowuje, jest system prawny, który odnosi się do przestępcy nie z „wyrozumiałością” ani „dobrocią”, lecz ze sprawiedliwą surowością; i w którym przez „karę” rozumie się odpłatę, nic więcej. Reszta jest tylko - jak mówi Kant (s. 162) - mędrkowaniem i wykręcaniem prawa (*Sophisterei und Rechtsverdrehung*).

Libertyńskie mędrkowanie dominuje w prawie od czterdziestu lat. Wygląda jednak na to, że jego złoty czas się kończy i do głosu znowu dochodzi zwyczajny rozsądek. Oto jeden ze znaków tej odmiany, drobny lecz znamienny. W dzienniku „Rzeczpospolita” (07. 07. 2005) ukazał się artykuł eksperta prawa karnego prof. W. Mąciora, w którym mówi się już bez ogródek co następuje:

Dla przestępców najbardziej przekonującym argumentem jest sprawiedliwa kara, czyli sprawiedliwa odpłata za wyrządzone zło. [...] U podstaw kodeksu karnego z 1997 r. leżała ideologia liberalizmu w prawie karnym, wiara w resocjalizację przestępców, znacznie większa troska o przestępców aniżeli o ich ofiary. [...] Prace nad reformą prawa karnego prowadzone były w okresie gwałtownego wzrostu przestępczości, zwłaszcza agresywnej i zorganizowanej. Na co reformatorzy odpowiedzieli radykalną liberalizacją represji karnej. Takiego podejścia nie da się racjonalnie wytłumaczyć.

Tylko winą usprawiedliwia karę i nieodłącznie od niej przemoc wobec osoby poczytalnej. Tylko jako odpłata kara wiąże się z ideą sprawiedliwości: przypisywanie karze innych funkcji, jak prewencja czy korekcja, mąci ten związek i zaciemnia jej moralny sens.

8. Czy wypowiedź (d) znaczy u Kanta, że kara ma być równa winie: $k = w$? Taka równość dawałaby od razu jako wniosek implikację (c”), wtedy jako osobna zasada już zbędną.

W tej ważnej kwestii stanowisko Kanta nie jest całkiem jasne. Píše bowiem dalej (s. 169):

Tylko wtedy przestępca nie może się skarżyć, że dzieje mu się krzywda, gdy sam ściąga na siebie zło swego czynu; i gdy to, co uczynił innym, trafia w niego samego - nie dosłownie co prawda, ale według ducha prawa karnego.

„Sam ściąga na siebie zło” - nie umyślnie, rzecz jasna, lecz mocą ścigającej je sprawiedliwości. To ona sprawia, że „jego własne zło - jak mówi Elzenberg: *Kłopot z istnieniem*, 1. II. 1934- w zmienionej postaci do niego powraca”.

W zmienionej postaci, a więc zło „nie dosłownie” to samo - co znaczy w każdym razie tyle, że kara ma odpowiadać winie w swej dotkliwości, niekoniecznie w swej jakości.

Kara jest funkcją winy, $k = f(w)$, a „wyrównanie” jednej przez drugą polega na tym, że za większą winę kara nie może być mniejsza. Musi być co najmniej taka sama. Sens zasady (d') wyraża implikacja:

$$(d'') \quad w_1 > w_2 \Rightarrow k_1 > k_2.$$

Jak widać, funkcja kary $f(w)$ ma być monofonicznie rosnąca, ale nie musi być ani liniowa, ani ciągła (może być np. schodkowa). W implikacji (d'') wyraża się dokładnie to, co zwykle ma się na myśli mówiąc, że kara ma być do winy „proporcjonalna”.

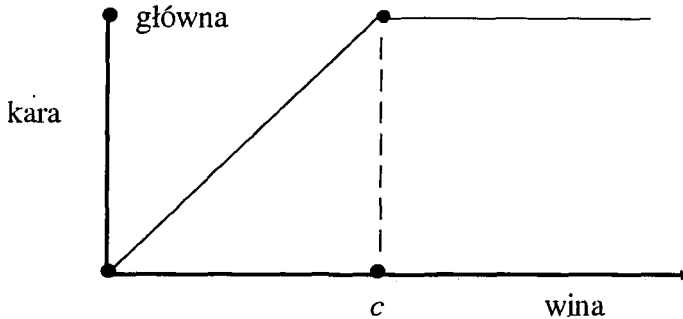
(Zauważmy, że implikacje (c'') i (d'') są logicznie niezależne. Druga pociągałaby pierwszą, gdyby ją wzmocnić osłabieniem poprzednika do „ $w_1 > w_2$ ”, ale tę ewentualność właśnie się w zasadzie (d') odrzuca.)

Wahania Kanta, na ile „wyrównanie” winy karą (*talio*) brać dosłownie, mają naturalnie swój powód. Implikacja (d'') wyznacza karę za dany czyn tylko względnie; w jej stosunku do kary za jakieś inne czyny, od których ta nie może być mniejsza. To jednak nie wystarcza. Przyjmijmy upraszczając, że funkcja kary $f(w)$ jest liniowa. Znamy oczywiście jeden jej punkt skrajny, mianowicie zerowy: gdzie nie ma winy ($w = 0$), tam nie ma kary ($k = 0$). Potrzebny jest jednak jeszcze drugi, na skali maksymalny, który wyznaczyłby zarazem całą linię owej zależności funkcyjnej (czyli tu jej kąt nachylenia, odpowiadający stopniowi surowości rozważanego systemu prawnego). Punktem takim może być jedynie wzorcowe przyporządkowanie określonej winie pewnej kary do niej adekwatnej. Dopiero wtedy system prawny uzyskuje niezbędną określoność.

Dochodzimy w ten sposób do zasady (e'), która taki właśnie absolutny wzorzec kary adekwatnej podaje: za mord - kara główna.

9. Czy za każdy mord należy się kara główna? Według Kanta tak. Nie każde jednak zabójstwo wbrew prawu dokonane jest mordem. To uznaje też Kant, rozważając np. zabójstwo w pojedynku (s. 164n) i przyznając, że „prawo karne napotyka tu wielką trudność”; ale żadnego przekonującego wyjścia z niej nie znajduje. Gdzie więc na skali win miałyby leżeć punkt, który tę karę wyznacza?

Powiedzieliśmy swego czasu (por. naszą *Filozofię i wartości. II*, 1998, s. 213 nn), że punktem krytycznym na skali win nie jest jeszcze sam fakt zabójstwa, lecz dopiero czyn, przez który sprawca przekracza granicę człowieczeństwa. Sądzymy tak nadal. Oznaczając ów punkt przez c , można Kantowski pogląd na związek winy i kary zilustrować wykresem. (Zauważmy, że wykres ten jest w pełni zgodny z implikacjami (c'') i (d'').)



Jak widać, wina może rosnać nieograniczenie. Wina może, bo zło w naturze ludzkiej nie ma granic. Kara nie, bo w punkcie c osiąga swe dopuszczalne *maximum*. Zwiększając ją dodatkowo dręczeniem fizycznym skazanego przed egzekucją lub podczas niej, prawo wykraczałoby samo poza ów punkt, uznawany przez nie za nieprzekraczalny.

Niektórzy mówią: brak tu definicji człowieczeństwa! I myślą, że rzekli coś mądrego; a ujawnili tylko swe logiczne nieobycie. Pojęcie to jest jawnie niedefiniowalne, jak wszelkie pierwotne. Można je charakteryzować jedynie częściowo, przez postulaty. Jakiego *genus proximum* z kategorii cech spodziewałby się tu pytający, o różnicy nie mówiąc?

Do scharakteryzowania mamy tu nie pojęcie „człowieczeństwa”, lecz „granicy człowieczeństwa” łącznie. To zaś, chociaż nieostre, jest wyraźne: można wskazać zabójstwa, w których tę granicę przekroczono na pewno. (Oto jedno, całkiem niedawne: z pędzącego na trasie Toruń - Warszawa pociągu dwóch drabów wyrzuca Bogu ducha winną dziewczynę - dla rozrywki, na pewną śmierć. Jechała zdawać na medycynę.) Oczywiście, znajdują się też przypadki, w których trudno będzie zdecydować. Na to jednak jest rada, stara jak Rzym: *in dubiis pro reo*, wątpliwości rozstrzygamy zawsze na korzyść oskarżonego. Jeżeli w danym konkretnie przypadku trudno orzec, czy granica została przekroczona, to należy przyjąć, że nie została - choć zostaną wątpliwości. (Co do odróżnienia pojęć nieostrych od niewyraźnych patrz naszą *Filozofię i wartości*, 1993, s. 153 n.)

Granice człowieczeństwa wytycza się przez precedensy: przez przypadki złoczynstwa o takiej grozie, że głos sumienia mówi sędziemu wyraźnie: tu granicę przekroczono. Głosu tego nie zastąpi żadna definicja, bo przesuwają tylko trudność w drugie miejsce. Cóż pomoże np. dodać, że chodzi o zabójstwo „ze szczególnym okrucieństwem”? Tę samą wątpliwość, którą podnosi się tak łatwo wobec „granicy człowieczeństwa”, można równie łatwo podnieść wobec „szczególnego okrucieństwa” - albo jeszcze łatwiej.

Ostatnią instancją w sądzie jest sumienie sędziego, obywatela się bez definicji. Jakiś sędzia amerykański, albo może senator, powiedział słynne słowo o pornografii: „Nie umiem jej zdefiniować, ale potrafię rozpoznać, gdy zobaczę”. To samo dotyczy granicy człowieczeństwa; podobnie, jak rozpoznaję, że w tym oto miejscu przekraczam granicę państwa, choć nie znam obrysu całego jego terytorium, i choć w innych miejscach granica ta może być nieustalona. Wiara w moc definicji to cecha prostaczków.

(Definicja czasem pomaga, ale jej brak nie przesądza bynajmniej o nieprzydatności prawnej stosowanego pojęcia. Kiedy pomaga, a kiedy nie? To jest kwestia obszerna i logicznie zawiła, nie do załatwienia od ręki.)

10. W tezie (f) Kant powiada: „Sprawiedliwość zakłada dobroć prawodawcy, ale sama dobrocią nie jest”. Jak to rozumieć?

Wymiar sprawiedliwości działa prawidłowo, gdy dba tylko o przestrzeganie prawa. (Opaska!) Zakłada się w nim dobroć prawodawcy o tyle, że ustanowione prawo pojmowane jest jako wypływ dobrej woli: prawo nie wymaga od nikogo czynów moralnie złych. To jednak nie znaczy, że prawo dopuszcza jedynie i nakazuje czyny dobrotliwe. Dobrotliwość wyradza się w zło, gdy się staje pobłażliwością dla zbrodni i zachętą do dalszych. Zło jest dynamiczne, na dobroć nieczułe. Tamować można je skutecznie tylko nieustępliwą surowością, bo dobroć ma za wystraszoną słabość - przeważnie zresztą słuszną.

Dobroć prawodawcy przejawia się w tym, i tylko w tym, że jego surowe prawo jest sprawiedliwe: kieruje się zasadami (a') - (e'). Prawo nie jest instytucją użyteczności publicznej (jak poczta), ani opieki społecznej (jak przytulki). Jest instytucją *sui generis* i taka jest też wcielona w nie dobroć; można rzec, jest to dobroć połączona z mądrością. Dla Kanta cała siła moralna prawa leży w tej surowej sprawiedliwości, ślepej na wszelkie rachuby użyteczne - czy to dobroczynne, czy asekuracyjne.

Kara jako odwet stanowi odkupienie zła moralnego winy złem fizycznym cierpienia. Taki sens ma zasada (f'), według której kara niczemu dalszemu nie służy; jest dobrem sama w sobie. Nie można nawet rzec, że „służy sprawiedliwości”, bo ona po prostu jest sprawiedliwością *in actu*, jej praktyczną realizacją. Jeżeli cokolwiek buduje nasz szacunek dla prawa, to

buduje go właśnie ta niewzruszona samocelowość wymierzanych w nim kar.

Warszawa, w sierpniu 2005 r.

Summary

Kant's view of criminal law is pure retributivism. It rests on six principles:

(a) Guilt calls for punishment, (b) Punishment is retribution, (c) Only guilt determines the penalty, (d) By punishment guilt is made even, (e) Murder is atoned by capital punishment only, (f) Punishment is good in itself.

These principles are discussed consecutively in some detail, with the author sharing Kant's outlook.

MIECZYŚLAW OMYŁA
Uniwersytet Warszawski

AKSJOMAT FREGEGO A EKSTENSJONALNOŚĆ

Rozszerzona wersja materiału prezentowanego na forum Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie, 2004 r.

Celem artykułu jest wykazanie, że u podstaw zwykle przyjmowanego pojęcia kontekstu ekstensjonalnego, według którego – kontekst zdaniowy jest ekstensjonalny, gdy jego wartość logiczna nie zmienia się w wyniku zastąpienia jakiegoś zdania składowego dowolnym innym zdaniem o tej samej wartości logicznej – znajduje się zasada semantyczna nazwana przez Romana Suszkę aksjomatem Fregego. W dalszej części pracy pokazuje się, w jakim sensie ekstensjonalna jest logika nefregowska.

1. Wprowadzenie. Quine w artykule *Przedmioty mentalne* zamieszczonym w książce *Od bodźca do nauki* pisze między innymi: „Dany kontekst jest ekstensjonalny, jeśli jego wartość logiczna nie może ulec zmianie w wyniku zastąpienia jakiegoś zdania składowego innym zdaniem o tej samej wartości logicznej, ani w wyniku zastąpienia jakiegoś predykatu składowego innym predykatem o tych samych denotatach, ani w wyniku zastąpienia jakiegoś występującego w nim terminu jednostkowego innym terminem o tym samym desygnacie. Te trzy warunki nazywa się zwięźle warunkami wymienialności *salva veritate* tego co kowalentne, koekstensywne lub identyczne. Kontekst jest intensjonalny, jeśli nie jest ekstensjonalny”.

Przytoczyłem tu obszerny cytat z pism Quina, gdyż w nim sposób jasny przedstawione jest, jak zwykle rozumie się termin „kontekst ekstensjonalny”.

Zgadzam się z określeniem Quina ekstensjonalności dla nazw i predykatów, natomiast nie zgadzam się z jego określeniem ekstensjonalności dla zdań, a dokładniej dla kontekstów zawierających argumenty zdaniowe. Aby to uzasadnić, sprecyzujemy pojęcie języka ekstensjonalnego. Dla jego określenia wprowadzimy następujące notacje i oznaczenia:

Dla dowolnego zdania α oznaczmy przez $v(\alpha)$ wartość logiczną zdania α . Niech φ , ϕ będą dowolnymi wyrażeniami językowymi posiadającymi odniesienie przedmiotowe, tzn. wyrażenia φ , ϕ nie mają charakteru wyłączenie syntaktycznego jak nawiasy, przecinki, kropki, tylko pełnią pewne funkcje semantyczne.

Oznaczmy przez $k(\varphi)$ korelat semantyczny¹ wyrażenia φ . Korelat semantyczny wyrażenia φ jest to ten element sfery obiektywnej, który jest dany za

¹ Termin korelat semantyczny pochodzi z pracy B. Wolniewicza: *Sytuacje jako korelaty semantyczne zdań*. „Studia Filozoficzne” 2, s. 27-41.

pomocą wyrażenia ϕ . Na przykład korelatem semantycznym nazwy indywidualnej jest jej desygnat, korelatem predykatu jednoargumentowego jest pewna własność przedmiotów opisywana przez ten predykat i ogólnie korelatem semantycznym predykatu n -argumentowego jest n -argumentowa relacja. Bardziej skomplikowaną sprawą jest to, czym jest korelat semantyczny zdania: czy sąd wyrażony w zdaniu, czy też sytuacja przedstawiana przez zdanie, czy też może wartość logiczna danego zdania, wszystko zależy od tego, w jaki sposób sprecyzuje się funkcję oznaczoną tutaj przez k .

Symbolem $\alpha[\phi / \phi]$ oznaczamy rezultat poprawnego zastąpienia w formule zdaniowej α wyrażenia ϕ przez wyrażenie ϕ .

Stosując przyjęte tutaj oznaczenia, język ekstensjonalny możemy określić w następujący sposób:

Język J jest ekstensjonalny, gdy dla dowolnych dwu wyrażeń ϕ, ψ tego języka posiadających korelaty semantyczne, zachodzi związek

(*) jeżeli $k(\phi) = k(\psi)$, to dla dowolnego zdania γ rozważanego języka

$$v(\gamma) = v(\gamma[\phi / \psi]).$$

Jest to jedno z możliwych rozumień języka ekstensjonalnego stwierdzające, że język jest ekstensjonalny, gdy dwa dowolne wyrażenia tego języka posiadające ten sam korelat semantyczny są wzajemnie zastępowalne we wszelkich kontekstach zdaniowych danego języka bez zmiany ich wartości logicznych.

2. Fregeowska semantyka zdań. Według Fregego, każdemu wyrażeniu języka naturalnego zbudowanemu zgodnie z regułami gramatycznymi obowiązującymi w danym języku, odpowiada pewien obiektywny, przez język wyznaczony sposób rozumienia owego wyrażenia, zwany przez Fregego sensem (*Sinn*) tego wyrażenia.

Nie każde natomiast wyrażenie poprawnie zbudowane do czegoś się odnosi. Wyrażenia: „ciąg najwolniej zbieżny”, „największa liczba naturalna”, „szklana góra” posiadają sens, natomiast do niczego się nie odnoszą. To, do czego dane wyrażenie się odnosi nazywa Frege znaczeniem (*Bedeutung*) tego wyrażenia. Dowolne wyrażenie posiadające znaczenie – według terminologii Fregego – wyraża swój sens i oznacza swoje znaczenie.

Nazwy według Fregego mają ustalone znaczenie dopiero w kontekście zdaniowym. Zdania są bowiem dla niego najbardziej podstawową kategorią semantyczną, przy czym przez zdanie rozumie on wypowiedź prawdziwą lub fałszywą. Zakładał więc Frege następującą zasadę:

Zasada dwuwartościowości logicznej:

(Z2 L) Zdanie w sensie logicznym jest wypowiedzią prawdziwą lub fałszywą i tylko takie wypowiedzi są zdaniami w sensie logicznym.

Analizując zdania oznajmujące, pyta Frege, czy zdanie posiada tylko sens, czy również znaczenie, oraz czy myśl zawarta w zdaniu jest jego sensem, czy

też znaczeniem. Jeżeliby myśl zawarta w zdaniu była jego znaczeniem, to skoro nazwy:

„ $2 + 3$ ” oraz „ 5 ”

są symbolami tej samej liczby, to zgodnie z przytoczoną zasadą ekstensjonalności Fregego – zdania:

„ $2+3=5$ ” oraz „ $5=5$ ”

oznaczałyby tę samą myśl, co jest niezgodne z intuicją, jaką mamy na temat myśli wyrażonej w zdaniu.

Frege zwraca uwagę, że wszędzie tam, gdzie zdanie traktujemy jako opis rzeczywistości, nie zadawaliśmy się zrozumieniem myśli wyrażonej w tym zdaniu, lecz pytamy jeszcze, czy w rzeczywistości jest tak, jak zdanie owo głosi. Wskazuje to, według Fregego, na to, że nie zadawała nas sens zdania, czyli myśl wyrażona w tym zdaniu, lecz pytamy jeszcze o odpowiednik tej myśli w rzeczywistości. Ten pogląd semantyczny Fregego precyzujemy w postaci następującej zasady

Zasada korelacji dla zdań:

(ZK) Każdemu zdaniu w sensie logicznym α odpowiada pewien korelat semantyczny $k(\alpha)$.

Według Fregego – przyporządkowując wyrażeniom ich znaczenie stosować się powinniśmy do następującej zasady, zwanej przez nas tutaj zasadą ekstensjonalności Fregego:

Zasada ekstensjonalności Fregego:

(ZEF) Jeżeli w wyrażeniu posiadającym znaczenie zastąpimy pewne wyrażenia składowe wyrażeniami o innym sensie, ale o tym samym znaczeniu, to znaczenie tego wyrażenia nie ulegnie przez to zmianie.

Stosując przyjęte tutaj oznaczenia zasadę tę możemy zapisać:

Dla dowolnych wyrażeń ϕ , ϕ , jeżeli $k(\phi) = k(\phi)$, to dla dowolnego kontekstu χ ,

$$k(\chi) = k(\chi[\phi/\phi])$$

Pytanie o odpowiednik zdania w rzeczywistości jest według Fregego równoważne z pytaniem o jego wartość logiczną. Frege stał na stanowisku, że zgodnie z przedstawionymi przez nas tutaj założeniami semantycznymi: (Z2L), (ZKF), (ZEF) istnieją tylko dwa znaczenia dla zdań i są nimi wartości logiczne: Prawda i Fałsz. Założenie to nazwane zostało przez Romana Suszkę aksjomatem Fregego, a dokładniej semantyczną wersją aksjomatu Fregego.

Aksjomat Fregego dla danego języka J w wersji semantycznej możemy więc sformułować:

(AF) Dla dowolnego zdania α rozważanego języka J zachodzi: $k(\alpha) = v(\alpha)$, czyli, że $k(\alpha) = 1$ lub $k(\alpha) = 0$,

gdzie 1 jest symbolem prawdy, a 0 jest symbolem fałszu.

Zdania w sensie logicznym są więc w ujęciu Fregego nazwami szczególnego rodzaju przedmiotów, zwanych przez niego przedmiotami logicznymi. Frege formułuje to następująco: „Każde zdanie oznajmujące, w którym istotną rolę gra znaczenie wyrazów, traktujemy więc jako nazwę, której znaczeniem – jeżeli takie istnieje – jest Prawda lub Fałsz. Te dwa przedmioty uznaje milcząco każdy, kto żywi jakieś przekonania i uznaje coś za prawdę, a więc i sceptyk. (...) Jeżeli domniemanie nasze, iż znaczeniem zdania jest jego wartość logiczna, jest słuszne, to wartość ta nie może się zmienić, gdy jakiś składnik zdania zastąpi się wyrażeniem o innym sensie, ale o tym samym znaczeniu. (...) Cóż bowiem poza wartością logiczną może nie zmienić się przy takiej zamianie w każdym zdaniu, w którym gra w ogóle jakąś rolę znaczenie składników ?

Jeżeli znaczeniem zdania jest jego wartość logiczna, to wszystkie zdania prawdziwe mają to samo znaczenie, a wszystkie fałszywe też”.

Aksjomat Fregego funkcjonuje we współczesnej logice na różne sposoby, a w szczególności przejawia się w następujących faktach:

(1) Jakkolwiek za zmienne zdaniowe w klasycznym rachunku logicznym podstawiać możemy dowolne zdania, to zmienne te przyjmują swoje wartości w dwuelementowej algebrze Boole’a wartości logicznych.

(2) W każdym modelu dla języka, w którym obowiązuje klasyczny rachunek predykatów jedynymi wartościami semantycznymi zdań są ich wartości logiczne: prawda i fałsz.

(3) W językach formalnych, w których formalizujemy wiedzę o świecie pozajęzykowym, występują na ogół zmienne o charakterze nazwowym (nie zdaniowym), które przyjmują swoje wartości w różnorodnych zbiorach przedmiotów.

Aksjomat Fregego jest bardzo silnym założeniem semantycznym stwierdzającym, że uniwersum korelatów semantycznych zdań jest dwuelementowe.

Roman Suszko uważał, że logika nie powinna nakładać żadnych ograniczeń ilościowych na uniwersum korelatów semantycznych zdań poza tym, że uniwersum to jest co najmniej dwuelementowe.

Dla pełniejszego obrazu semantyki zdań Fregego, przedstawimy jeszcze dwie zasady semantyczne *implicite* zawarte w jego poglądach, które są istotnie słabsze od aksjomatu Fregego, tzn. wynikają one z aksjomatu Fregego, ale go nie pociągają.

Zasada podporządkowania podziałowi fundamentalnemu:

(ZP) Jeżeli dwa dowolne zdania α , β mają ten sam korelat semantyczny, to mają one również tę samą wartość logiczną, co zapisujemy:

$$\text{jeżeli } k(\alpha) = k(\beta) \text{ , to } v(\alpha) = v(\beta)$$

Podział wszystkich zdań danego języka na prawdziwe i fałszywe Suszko w pracy [4] nazywał podziałem fundamentalnym i stąd nazwa tej zasady. Zgodnie z tą zasadą jeżeli dwa dowolne zdania mają różne wartości logiczne, to mają również różne korelaty semantyczne. Wynika stąd między innymi to, że korelatem semantycznym zdania nie jest to, co dane zdanie przedstawia, tylko to, co dane zdanie stwierdza, gdyż jeżeli mamy parę zdań sprzecznych, to na ogół uważa się, że oba zdania z danej pary to samo przedstawiają, a co innego stwierdzają.

Zasada zróżnicowania kontekstowego:

(ZZK) Dla dowolnych zdań α, β , oraz dla dowolnego kontekstu zdaniowego γ , jeżeli $v(\gamma) = v(\gamma[\alpha/\beta])$, to $k(\alpha) = k(\beta)$.

Bardziej formalnie możemy zasadę (ZZK) zapisać schematycznie:

$$(4) \quad \forall \alpha \forall \beta \{ \forall \gamma (v(\gamma) = v(\gamma[\alpha/\beta])) \rightarrow k(\alpha) = k(\beta) \}$$

Słownie możemy tę zasadę wypowiedzieć w następujący sposób: jeżeli dwa zdania są wzajemnie wymienne w wszystkich kontekstach danego języka bez zmiany wartości logicznych tych kontekstów, to zdania te mają ten sam korelat semantyczny. Zasadę (ZZK) można by również nazwać chyba zasadą Leibniza, gdyż Frege w [2] cytuje Leibniza słowa: „*Eadem sunt, quae sibi mutuo substituti possunt, salva veritate*” (identyczne są te i tylko te, z których jedno można zastąpić drugim bez zmiany prawdziwości). Stosując transpozycję do wzoru (4) w sposób równoważny zasadę zróżnicowania kontekstowego możemy wypowiedzieć:

jeżeli dwa zdania mają różne korelaty, to istnieje w rozważanym języku taki kontekst zdaniowy γ , który różnicuje te zdania pod względem wartości logicznej, tzn. że zdania: γ oraz $\gamma[\alpha/\beta]$ różnią się wartością logiczną.

Podsumowując, semantyka fregowska dla zdań opiera się na zasadach: (Z2L), (ZK), (ZEF), (ZP), (ZZK). Aby wypowiedzieć bardziej współcześnie i syntetycznie te zasady, przyjmijmy dodatkowo oznaczenia, niech Z będzie zbiorem zdań ustalonego języka J , oraz niech R oznacza rzeczywistość, do której dany język się odnosi. Zgodnie z zasadą (Z2L) istnieje funkcja:

$$(5) \quad v: Z \rightarrow \{0, 1\},$$

Funkcję v nazywamy waluacją logiczną.

Z kolei z zasady korelacji (ZK) wynika, że istnieje funkcja:

$$k: Z \rightarrow R,$$

Z zasady ZEF wynika, że jeżeli $\$, \#$ są dowolnymi funktorami odpowiednio jedno i dwuargumentowymi języka J , to dla dowolnych zdań α, β ze zbioru Z zachodzą związki:

$$(6) \quad k(\$ \alpha) = \$'(k \alpha),$$

$$(7) \quad k(\alpha \# \beta) = k(\alpha) \#' k(\beta),$$

gdzie : \$' , #' są operacjami na korelatach semantycznych zdań operacjami odpowiadającymi kolejno funktorom \$, # .

Związki te wskazują na to, że funkcje przyporządkowujące zdaniom ich korelaty semantyczne są homomorfizmami algebry zdań języka na algebrę ich korelatów semantycznych.

Pozostaje problem dokładniejszego dookreślenia, jakiego rodzaju funkcjami są funkcje: v oraz k . Wzajemny związek między funkcjami v oraz k ustala następujący schemat:

$$k(\alpha) = k(\beta) \leftrightarrow \forall \gamma (v(\gamma) = v(\gamma[\alpha/\beta]))$$

W schemacie tym stwierdza się, że dwa dowolne zdania pewnego języka mają ten sam korelat semantyczny wtedy i tylko wtedy, gdy są wzajemnie wymienialne we wszystkich kontekstach bez zmiany wartości logicznych tych kontekstów.

3. Silna zasada ekstensjonalności. Zasada ekstensjonalności (ZEF) ograniczona tylko do zdań stwierdza, że dla dowolnych dwu zdań: α , β , jeżeli $k(\alpha) = k(\beta)$, to dla dowolnego kontekstu zdaniowego γ , $k(\gamma) = k(\gamma[\alpha/\beta])$.

Zgodnie z aksjomatem Fregego (AF) dla dowolnego zdania α , zachodzi $k(\alpha) = v(\beta)$.

Jeżeli założymy aksjomat Fregego, to zasada ekstensjonalności Fregego (ZEF) ograniczona do zdań przyjmuje wtedy kształt:

(8) jeżeli $v(\alpha) = v(\beta)$, to dla dowolnego kontekstu zdaniowego γ ,
 $(v(\gamma) = v(\gamma[\alpha/\beta]))$.

Schemat (8) nazywać będziemy silną zasadą ekstensjonalności. Silną zasadę ekstensjonalności dla zdań w sposób wyraźny wypowiadamy w następujący sposób:

Silna zasada ekstensjonalności dla formuł zdaniowych.

(ZE⁺) Jeżeli dwie dowolne formuły zdaniowe (zдания) mają tę samą wartość logiczną, to są wzajemnie wymienialne we wszystkich kontekstach zdaniowych bez zmiany wartości logicznych tych kontekstów.

Zasada (ZE⁺) jest w literaturze nazywana wymienialnością *salva veritate*. Zasada ta obowiązuje w logice klasycznej. W języku logiki klasycznej formuły o tych samych wartościach logicznych są wzajemnie wymienialne we wszystkich kontekstach zdaniowych bez zmiany ich wartości logicznej. Schemat (4) dowodzi, że gdy założymy zarówno zasadę ekstensjonalności Fregego (ZEF) oraz aksjomat Fregego (AF), to otrzymamy silną zasadę ekstensjonalności (ZE⁺).

Pokażemy teraz, że z zasad (ZE⁺) oraz (ZZK) razem wziętych wynika aksjomat Fregego.

Dla dowodu założymy, że $v(\alpha) = v(\beta)$, wtedy na podstawie (ZE⁺) otrzymujemy:

(9) $\forall \gamma (v(\gamma) = v(\gamma[\alpha/\beta]))$.

Z (9) na podstawie zasady zróżnicowania kontekstowego otrzymujemy, że $k(\alpha) = k(\beta)$. Rozważaliśmy dotąd trzy różne zasady ekstensjonalności dla zdań: (ZEF), (ZE) oraz (ZE^+) , a mianowicie:

$$(ZEF) \quad k(\alpha) = k(\beta) \rightarrow \forall \gamma (k(\gamma) = k(\gamma[\alpha/\beta]))$$

$$(ZE) \quad k(\alpha) = k(\beta) \rightarrow \forall \gamma (v(\gamma) = v(\gamma[\alpha/\beta]))$$

$$(ZE^+) \quad v(\alpha) = v(\beta) \rightarrow \forall \gamma (v(\gamma) = v(\gamma[\alpha/\beta]))$$

Zasada (ZEF) jest zasadą ekstensjonalności Fregego zastosowaną do zdań. Dotyczy ona wyłącznie zdań i ich korelatów, nie mówi się w niej niczego na przykład o wartościach logicznych zdań. Sformułowanie tej zasady *implicite* zawiera założenie, że każde zdanie ma jeden korelat semantyczny. Ale można by tego uniknąć przyjmując jedynie, że pewne zdania mają korelaty i że pewne zdania mają więcej niż jeden korelat, ale nie byłoby to zgodne z poglądami Fregego, który kładł nacisk na jednoznaczność wyrażań. Z zasady (ZEF), a przy założeniu zasady podporządkowania podziałowi fundamentalnemu (ZP), wynika zasada (ZE). Z zasady (ZE) wynika pozornie silniejsza od niej zasada (ZEF). Jest tak pod warunkiem, że przyjmujemy zasadę zróżnicowania kontekstowego (ZZK).

Założmy bowiem zasadę (ZE) oraz dodatkowo założmy, że $k(\alpha) = k(\beta)$. Dla dowodu nie wprost założmy, że

$$(10) \quad \exists \gamma ((k(\gamma) \neq k(\gamma[\alpha/\beta])).$$

Oznaczmy teraz formułę γ spełniającą warunek (10) przez δ . Zachodzi wtedy $k(\delta) \neq k(\delta[\alpha/\beta])$. Na podstawie zasady zróżnicowania semantycznego zachodzi $k(\alpha) \neq k(\beta)$, co jest sprzeczne z przyjętym przez nas założeniem.

Z zasady (ZE^+) na podstawie zasady podporządkowania podziałowi fundamentalnemu wynika zasada (ZE). Jeżeli przyjmiemy znak $\models$ jako symbol relacji wynikania logicznego, to przedstawione tutaj związki możemy zapisać:

$$(11) \quad ZEF, ZP \models ZE$$

$$(12) \quad ZE, ZZK \models ZEF$$

$$(13) \quad ZEF, AF \models ZE^+$$

$$(14) \quad ZE^+, ZZK \models AF$$

$$(15) \quad ZE^+, ZP \models ZE$$

W literaturze logicznej zasady: (Z2L), (ZK), (ZEF), (ZP), (ZZK) noszą nazwę zasad niefregowskiej semantyki dla zdań, gdyż nie pociągają one aksjomatu Fregego (AF).

Niefregowska semantyka dla zdań stanowi pewne uogólnienie fregowskiej semantyki, gdyż zawiera istotne założenia fregowskiej semantyki zdań, z wyłączeniem założenia, że wszystkie zdania prawdziwe mają ten sam korelat semantyczny i, że wszystkie zdania fałszywe mają również jeden

wspólny korelat semantyczny. Związki (11) - (15) sprowadzają się do trzech następujących wniosków:

Wniosek 1.

Na gruncie zasad niefregeowskiej semantyki dla zdań : zasada ekstensjonalności (ZE^+) jest równoważna aksjomatowi Fregego (AF).

Wniosek 2.

Zasada ekstensjonalności Fregego dla zdań (ZEF) jest na gruncie pozostałych zasad niefregeowskiej semantyki zdań równoważna z pozornie słabszą zasadą ekstensjonalności (ZE).

Wniosek 3.

Z zasad niefregeowskiej semantyki zdań nie wynika ani aksjomat Fregego, (AF) ani silna zasada ekstensjonalności (ZE^+).

4. Logiczna wersja zasad niefregeowskiej semantyki zdań. Frege był twórcą nowoczesnego rachunku logicznego, w szczególności zaksjomatyzował on klasyczny rachunek zdań, od niego też pochodzi pojęcie wartości logicznej zdania. Rodzi się pytanie, jak w klasycznym rachunku zdań ujawniają się poglądy semantyczne Fregego ujęte tutaj w zasady semantyczne oraz w tzw. aksjomat Fregego.

Zgodnie ze słynnym aforyzmem Quine'a, „istnieć, to być wartością zmienną” zasada korelacji dla zdań (ZK) ma swój odpowiednik w języku klasycznego rachunku zdań w tym, że w języku tym występują zmienne zdaniowe: $p, q, r, \dots$ interpretowane obiektywistycznie, a nie podstawieniowo, tzn. za zmienne te możemy podstawiać konkretne zdania, ale to nie te zdania są ich wartościami, ale stwierdzane przez nie sądy czy też opisywane przez nie sytuacje bądź odpowiadające im wartości logiczne.

Z kolei zasada dwuwartościowości logicznej ujawnia się w ten sposób, że twierdzeniami klasycznego rachunku zdań są następujące formuły:

$$(p \wedge \neg), \neg(p \wedge \neg p).$$

Pierwsza z tych formuł stwierdza, że dla dowolnego sądu p , zachodzi przynajmniej jedno: p lub $\neg p$, a druga formuła stwierdza, że co najwyżej jeden z tych sądów zachodzi. Obie łącznie stwierdzają, że istnieją co najmniej dwa korelaty semantyczne dla zdań.

Aby wyjaśnić, w jaki sposób pozostałe zasady semantyczne funkcjonują w rachunkach zdaniowych przypomnijmy, że Frege w pracy [1] pisał między innymi: „Takim samym prawem jakim piszemy

$$'2^4 = 4 \cdot 4',$$

możemy również pisać

$$'(2^4 = 4^2) = (4 \cdot 4 = 4^2)',$$

$$'(2^2 = 4) = (2 > 1)'."$$

Z cytatu tego wynika, że Frege, z jednej strony, posługiwał się spójnikiem identyczności tak samo, jak predykatem identyczności. Oba funktory oznaczał tym samym znakiem „ $\equiv$ ”.

Z drugiej strony, spójnik identyczności utożsamiał ze spójnikiem równoważności. Fakt arytmetyczny, który my dzisiaj zapisujemy $(2^2 = 4) \leftrightarrow (2 > 1)$, Frege zapisywał jako równość $(2^2 = 4) = (2 > 1)$.

Aksjomatem Fregego Suszko nazwał formułę utożsamiającą spójnik identyczności ze spójnikiem równoważności. Aby odrzucić aksjomat Fregego, Suszko wprowadził do języka klasycznej logiki spójnik identyczności „ $\equiv$ ” różny od klasycznego spójnika równoważności: „ $\leftrightarrow$ ”. To, że litery: p , q odnoszą się do tego samego sądu (czy też sytuacji), zapisujemy formalnie: $p \equiv q$, a z kolei to, że dwa sądy są materialnie równoważne, czyli że oba mają tę samą wartość logiczną, zapisujemy: $p \leftrightarrow q$.

Rachunek logiczny powstały z klasycznej logiki przez dodanie do języka tej logiki nieprawdziwościowego spójnika identyczności nazwał Suszko logiką niefregeowską. Nie omawiamy tutaj tej logiki, w całej rozciągłości wskażemy tylko tkwiące w niej wcześniej przedstawione zasady semantyczne.

W szczególności aksjomatami tej logiki są wszystkie formuły reprezentowane przez następujące schematy:

$$\begin{aligned} &(\alpha \equiv \beta) \rightarrow (\neg \alpha \equiv \neg \beta) \\ &(\alpha \equiv \beta) \wedge (\gamma \equiv \delta) \rightarrow [(\alpha \# \gamma) \equiv (\beta \# \delta)] \end{aligned}$$

gdzie $\#$ jest dowolnym spójnikiem rozważanego języka.

$$\forall v (\alpha \equiv \beta) \rightarrow (Qv\alpha \equiv Qv\beta),$$

gdzie v jest dowolną zmienną wolną, a Q jest dowolnym kwantyfikatorem rozważanego języka. Schematy te gwarantują, że wyrażenia o tych samych korelatach semantycznych są wzajemnie zastępowalne we wszelkich kontekstach, czyli, że zachodzi zasada (ZEF).

Z kolei zasada podporządkowania podziałowi fundamentalnemu (ZP) wyraża się w języku logiki niefregeowskiej w ten sposób, że aksjomatami tej logiki są wszystkie formuły reprezentowane przez schemat:

$$(16) \quad (\alpha \equiv \beta) \rightarrow (\alpha \leftrightarrow \beta)$$

co możemy jeszcze inaczej zapisać, że twierdzeniami tej logiki są wszystkie podstawienia formuły:

$$(17) \quad (p \equiv q) \rightarrow (p \leftrightarrow q)$$

Formuła (17) jest to w języku logiki niefregeowskiej wyrażona semantyczna zasada podporządkowania (ZP). Suszko formułę (17) nazywał specjalnym aksjomatem dla spójnika identyczności.

Zasada zróżnicowania kontekstowego (ZZK) dla języków ze spójnikiem identyczności i z negacją prawdziwa jest chociażby dlatego, że jeżeli na

przykład $k(p) \neq k(q)$, to poszukiwanym kontekstem różnicującym jest formuła

$$\gamma = : \neg (p \equiv q), \text{ wtedy } 1 = v(\gamma) \neq v(\gamma[p/q]) = v(\neg (q \equiv q)) = 0.$$

5. Logiczna wersja aksjomatu Fregego. W poprzednim paragrafie pokazaliśmy, że poszczególne zasady niefregowskiej semantyki zdań mają swoje odpowiedniki logiczne w języku niefregowskiej logiki: w jego składni, bądź w aksjomatach lub twierdzeniach logicznych. Podobnie aksjomat Fregego może być wyrażony w języku niefregowskiej logiki. Aksjomatem Fregego Suszko nazwał formułę utożsamiającą spójnik identyczności ze spójnikiem równoważności. Suszko pokazał, że aksjomat Fregego ma wiele równoważnych sformułowań.

Pozornie najłagodniejszą wersją aksjomatu Fregego jest formuła:

$$(AF) \quad (p \leftrightarrow q) \rightarrow (p \equiv q)$$

Jeżeli do aksjomatów logiki niefregowskiej dodamy (AF), to jako twierdzenia otrzymamy formuły:

$$(18) \quad (p \leftrightarrow q) \equiv (p \equiv q)$$

$$(19) \quad (p \leftrightarrow q) \leftrightarrow (p \equiv q)$$

$$(20) \quad (p \equiv q) \leftrightarrow (p \leftrightarrow q)$$

$$(21) \quad (p \equiv q) \equiv (p \leftrightarrow q)$$

Formuły te wskazują, że na gruncie logiki fregowskiej, tzn. logiki niefregowskiej, w której twierdzeniem jest aksjomat Fregego (AF), oba spójniki są całkowicie nieodróżnialne. Ponadto na gruncie logiki niefregowskiej aksjomat Fregego jest równoważny dowolnej z formuł:

$$(22) \quad (p \equiv q) \vee (q \equiv r) \vee (p \equiv r)$$

$$(23) \quad \neg (p \equiv q) \equiv (p \equiv \neg q)$$

$$(24) \quad \forall p \forall q [(p \leftrightarrow q) \rightarrow (\alpha(p) \leftrightarrow \alpha(q))]$$

$$(25) \quad (p \equiv 1) \vee (p \equiv 0),$$

$$\text{gdzie: } 1 = \forall p (p \vee \neg p), \quad 0 = \exists p (p \wedge \neg p).$$

Formuły te na różne sposoby stwierdzają, że uniwersum zmiennych zdaniowych jest zbiorem dwuelementowym.

Formuła (22) *explicite* stwierdza, że uniwersum zmiennych zdaniowych jest co najwyżej dwuelementowe, i wraz z tautologią niefregowskiej logiki:

$$(26) \quad \neg (p \equiv \neg p)$$

łącznie stwierdza, że uniwersum zmiennych zdaniowych jest dokładnie dwuelementowe. Formuła (24) jest w języku z kwantyfikatorami wiążącymi zmienne zdaniowe odpowiednikiem metajęzykowej zasady:

$$(ZE^+) \quad v(\alpha) = v(\beta) \rightarrow \forall \gamma (v(\gamma) = v(\gamma[\alpha/\beta]))$$

Formuła (25) wskazuje, że na gruncie niefregeowskiej logiki można zdefiniować stałe zdaniowe, (czyli formuły zdaniowe bez zmiennych wolnych) oraz, że zmienne zdaniowe przyjmują tylko dwie wartości: 0 i 1.

Formuły (AF), (18), (19),.....(25) są na gruncie logiki niefregeowskiej równoważne i każda z nich może być nazwana logiczną albo też ontologiczną wersją aksjomatu Fregego.

7. Ekstensjonalność logiki niefregeowskiej. Niech Γ będzie dowolną formułą zdaniową języka logiki niefregeowskiej. Niefregeowska logika jest ekstensjonalna w tym sensie, że schemat

$$(**) \quad (\varphi \equiv \phi) \rightarrow (\Gamma(\varphi) \equiv \Gamma(\phi))$$

jest schematem twierdzeń logicznych. Ponadto następujące reguły:

$$(27) \quad (\varphi \equiv \phi) \vdash (\Gamma(\varphi) \equiv \Gamma(\phi))$$

$$(28) \quad (\varphi \equiv \phi), \Gamma(\varphi) \vdash \Gamma(\phi)$$

(gdzie znak „ $\vdash$ ” jest symbolem wynikania inferencyjnego) są regułami logiki niefregeowskiej.

Z kolei następujące reguły obowiązujące w logice klasycznej:

$$(29) \quad \alpha \leftrightarrow \beta \vdash \Gamma(\alpha) \leftrightarrow \Gamma(\beta)$$

$$(30) \quad \alpha \leftrightarrow \beta, \Gamma(\alpha) \vdash \Gamma(\beta)$$

nie są regułami logicznymi logiki niefregeowskiej. Logika niefregeowska jest więc osłabieniem, czyli uogólnieniem logiki klasycznej, gdyż pewne reguły obowiązujące w logice klasycznej nie obowiązują w logice niefregeowskiej.

Widać to wyraźnie, gdy rozpatrujemy dwa rozszerzenia implikacyjno-negacyjnego języka logiki klasycznej o znak „ $\equiv$ ” raz scharakteryzowany jako spójnik identyczności, a drugi raz jako spójnik klasycznej równoważności. Oznaczmy przez $KRZ_{\equiv}$ zbiór twierdzeń logicznych pierwszego z tych rozszerzeń, czyli $KRZ_{\equiv}$ jest zbiorem twierdzeń logicznych logiki niefregeowskiej w języku logiki zdaniowej, której jedynymi spójnikami są: klasyczna negacja $\neg$, klasyczna implikacja $\rightarrow$ oraz spójnik identyczności $\equiv$.

Z kolei oznaczmy przez $KRZ_{\equiv}^+$ zbiór twierdzeń logicznych drugiego z tych rozszerzeń, czyli $KRZ_{\equiv}^+$ jest zbiorem twierdzeń klasycznego implikacyjno-negacyjno-równoważnościowego rachunku. W formułach ze zbioru $KRZ_{\equiv}^+$ znak „ $\equiv$ ” jest rozumiany jako spójnik klasycznej równoważności. Zachodzi wtedy związek

$KRZ_{\equiv} \subset KRZ_{\equiv}^+$ oraz $KRZ_{\equiv} \neq KRZ_{\equiv}^+$, gdyż na przykład formuły:

$$(31) \quad (p \rightarrow q) \rightarrow [(q \rightarrow p) \rightarrow (p \equiv q)]$$

$$(32) \quad (p \equiv q) \equiv (q \equiv p)$$

są twierdzeniami $KRZ_{\equiv}^+$, a nie są twierdzeniami logicznymi $KRZ_{\equiv}$. Innymi słowy zbiór $KRZ_{\equiv}$ (twierdzeń implikacyjno-negacyjno-identycznościowego rachunku zdaniowego) jest właściwym podzbiorem $KRZ_{\equiv}^+$ (zbioru twierdzeń implikacyjno-negacyjno-równoważnościowego rachunku zdaniowe-

go). Twierdzeniami niefregeowskiej logiki zdaniowej są następujące osłabienia formuł (31), (32):

$$(p \rightarrow q) \rightarrow (q \rightarrow p) \rightarrow (\leftrightarrow q) \\ (p \equiv q) \leftrightarrow (q \equiv p)$$

Logika niefregeowska jest ekstensjonalna w tym sensie, że dla dowolnej dopuszczalnej logicznie interpretacji, korelat semantyczny dowolnego wyrażenia złożonego należącego do języka tej logiki jest funkcją korelatów semantycznych jego wyrażeń składowych, co możemy jeszcze inaczej wypowiedzieć, że wyrażenia o tych samych korelatach semantycznych są wzajemnie zastępowalne we wszelkich wyrażeniach zdaniowych danego języka, bez zmiany ich wartości logicznych. Natomiast formuły zdaniowe o tych samych wartościach logicznych nie są wzajemnie zastępowalne bez zmiany wartości logicznych w kontekstach zawierających spójnik identyczności.

Summary

The aim of this article is the proof that commonly used principle of extensionality (according to which the logical value of a complex sentence depends only on the logical values of sentences that are the parts of it) implies the Fregean axiom. Moreover it has been presented in what sense the non-fregean logic is extensional.

Literatura:

[1] Frege G.: *Funkcja i pojęcie*, w: *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz). Warszawa 1970, s. 18-44.

[2] Frege G.: *Sens i znaczenie*, w: *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz). Warszawa 1970, s. 60-88.

[3] Omyła M.: *Zasady niefregeowskiej semantyki zdań a zasady semantyczne Fregego i Wittgensteina*, w: *Szkice z semantyki i ontologii sytuacji*, red. M. Omyły. Warszawa 1991.

[4] Suszko R.: *Formalna teoria wartości logicznych I*. „*Studia Logica*” 6, (1957), s. 144-236.

[5] Suszko R.: *The Fregean Axiom and Polish Mathematical Logic 1920^s*, „*Studia Logica*” 35/3 (1977) s. 377-380.

[6] Suszko R.: *Odrzucenie aksjomatu Fregego i reifikacja sytuacji*, tłum. J. Pogonowskiego, red. A. Biłat. Lublin 2000.

[7] Quine W.V.: *Przedmiotowe, w: Od bodźca do nauki*. Warszawa 1998.

[8] Wolniewicz B.: *Sytuacje jako korelaty semantyczne zdań*. „*Studia Filozoficzne*” 2, s. 27-41.

ANNA WÓJTOWICZ
Uniwersytet Warszawski

JEZYK ONTOLOGII SYTUACJI I ONTOLOGII PRZEDMIOTÓW¹

WSTĘP. Ontologia sytuacji jest teorią stosunkowo (jak na standardy filozoficzne) młodą – powstała w latach dwudziestych XX wieku. Tym można tłumaczyć to, że wiele problemów dotyczących jej podstawowych pojęć jest do tej pory jeszcze nie rozstrzygniętych. Moim zdaniem, jednym z najważniejszych z nich jest problem **relacji między przedmiotami i sytuacjami**. O relacji tej już pisano. Jej znaczenie dla ontologii sytuacji podkreślał Puntel w [SMITH, BURKHARDT]. Na trudności związane z jej charakterystyką wskazywał Suszko w [SUSZKO], a na łamach „Edukacji Filozoficznej” ukazał się niedawno artykuł prof. Bogusława Wolniewicza, w którym autor próbował zdefiniować ją aksjomatycznie (por. [WOLNIEWICZ]). Jeśli uznamy nawet, że zgodnie z tezą Wittgensteina *Świat jest ogółem faktów a nie rzeczy*, a więc, że podstawowym budulcem świata są sytuacje a nie przedmioty, to niewątpliwie przedmioty jakoś w sytuacjach występują. A skoro tak, to można dalej pytać o to, czy istnieją różne sytuacje, na które składają się te same przedmioty i jak zawartość przedmiotowa sytuacji decyduje o ich identyczności². O tym, że rzeczywiście jest to problem istotny niech świadczy również to, że podstawowym argumentem przeciwko ontologii sytuacji jest tzw. argument slingshot, w którym jeden z kroków opiera się właśnie na zależności między identycznością sytuacji a identycznością występujących w niej przedmiotów³. Istnieje również całe spektrum stanowisk filozoficznych w obrębie ontologii sytuacji, które są generowane przez różne możliwe odpowiedzi na pytanie o stosunek między sytuacjami a przedmiotami. Moim zdaniem, przyczyną tego, że dyskusja między tymi stanowiskami nie jest konkluzywna, jest brak dobrze określonego języka, w którym byłaby ona sformułowana. Podstawowym celem niniejszej pracy jest zdefiniowanie takiego języka.

RELACJE MIĘDZY PRZEDMIOTAMI I SYTUACJAMI. W literaturze można znaleźć wiele pytań dotyczących różnych aspektów pojęcia

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

² Problem ten można uważać za szczególny przypadek problemu ogólniejszego i szeroko dyskuutowanego na gruncie logiki filozoficznej – problemu zawartości przedmiotowej światów możliwych, a także problemu istnienia takich własności przedmiotów, które nie zależałyby od tego, w jakich sytuacjach przedmiot występuje, a więc – innymi słowy – problemu istnienia własności nie relacyjnych.

³ Na ten temat por. np. [Neale].

sytuacji, na które „dojrzała” ontologia sytuacji powinna mieć odpowiedzieć. Poniżej przedstawię trzy z nich, które pokazują (w sposób bezpośredni i pośredni), na czym polegają kontrowersje związane z relacjami między sytuacjami i przedmiotami. Możliwe odpowiedzi na te pytania pozwalają wyróżnić stanowiska dotyczące interesującego nas problemu.

1) Czy składniki sytuacji (w szczególności – przedmioty) wyznaczają ją jednoznacznie i mogą stanowić kryterium identyczności sytuacji?

Pozytywną odpowiedź na to pytanie daje pogląd nazywany **kompozycjonalizmem**, a negatywną pogląd, który nazwiemy **non-kompozycjonalizmem** (czasami też nazywa się go **abstrakcjonizmem**).

2) Czy przedmioty będące składnikami sytuacji muszą istnieć aktualnie?

Pogląd, zgodnie z którym wszystkie przedmioty tworzące sytuacje istnieją aktualnie, nazywa się **aktualizmem**, a przeciwny mu pogląd – **possybilizmem**.

3) Ile istnieje sytuacji?

Zgodnie ze stanowiskiem, którego sztandarowym przedstawicielem był Gottlob Frege, istnieją tylko dwie sytuacje. Pogląd ten nazwijmy **fregizmem**, a przeciwny mu pogląd – **nonfregizmem**.

Jak widać, same sformułowania pytań i odpowiedzi na nie są wieloznaczne, co utrudnia rzetelną dyskusję między powstałymi stanowiskami. Dzieje się tak, ponieważ wyrażone są one w języku naturalnym i dziedziczą wszystkie jego niedoskonałości i brak ścisłości. Należy więc zdefiniować precyzyjny język ontologii sytuacji.

JĘZYK ONTOLOGII SYTUACJI. Konstruowany język musi mieć tę własność, że każda z możliwych odpowiedzi na wszystkie postawione wyżej pytania jest w tym języku wyrażalna. Musi więc dawać możliwość mówienia o przedmiotach, sytuacjach i własnościach, o tym, że przedmioty i własności tworzą sytuacje, że sytuacje zachodzą (czyli są faktami), a przedmioty istnieją aktualnie. Powinien też opisywać strukturę zbioru sytuacji.

W literaturze można wyróżnić trzy główne sposoby opisu pojęcia sytuacji:

1) Sytuacje są utożsamiane ze strukturami $\langle P^n, x_1, \dots, x_n \rangle$, gdzie P^n jest n -argumentową relacją, a $x_1, \dots, x_n$ – indywiduami. Takie reprezentuje sytuacje np. Pendelbury w [PENDELBURY], Wójcicki w [WÓJCICKI] i Suszko w [SUSZKO].

2) Sytuacje są utożsamiane ze strukturami $\langle P^n, x_1, \dots, x_n, t \rangle$, gdzie P^n jest n -argumentową relacją, $x_1, \dots, x_n$ – indywiduami, a t przyjmuje wartość 0 lub 1. Takie podejście reprezentuje wprost Perry w [PERRY] i w taki sposób można interpretować podejście Barwise i Perrego (por. np. [BARWISE, PERRY]).

3) Sytuacje są reprezentowane przez zmienne $s_1, \dots$, a ich związek z przedmiotami i własnościami jest zadany za pomocą oddzielnych relacji. Jako przedstawicieli takiego stanowiska można wskazać Zaltę (por. np. [ZALTA]) i Wolniewicza (por. [WOLNIEWICZ]).

To ostatnie stanowisko uważam za najrozsądniejsze i sama go zastosuję. Jego wyższość nad poprzednimi dwoma polega na tym, że nie rozstrzyga ono już na poziomie syntaktycznej charakterystyki języka problemów związanych z relacją między przedmiotami a sytuacjami. Oznaczmy bowiem (posługując się terminologią zaproponowaną w [WOLNIEWICZ]) przez W relację, która zachodzi między przedmiotem a sytuacją, w której przedmiot ten występuje. Innymi słowy formułę $W(x, s)$ będziemy czytali: przedmiot x występuje w sytuacji s . Jeśli zaakceptowalibyśmy teraz któryś z dwóch pierwszych sposobów opisu sytuacji, utożsamiając s ze strukturą $\langle P^n, x_1, \dots, x_n \rangle$ lub $\langle P^n, x_1, \dots, x_n, t \rangle$, to relacja W byłaby prosto definiowalna:

$W(x, \langle P^n, x_1, \dots, x_n, t \rangle)$ zawsze i tylko, gdy $x = x_1$ lub $\dots$ lub $x = x_n$.

Ze względu jednak na zasadę ekstensjonalności i definicję n -tki uporządkowanej przedmioty i własności wyznaczałyby wtedy sytuacje w sposób jednoznaczny, a więc spełniona byłaby zależność

$$[\langle P^n, x_1, \dots, x_n \rangle = s_1 \wedge \langle P^n, y_1, \dots, y_n \rangle = s_2 \wedge P^n_1 = P^n_2 \wedge x_i = y_i] \leftrightarrow s_1 = s_2,$$

co, wbrew naszym intencjom, rozstrzyga spór między kompozycjonalizmem a non-kompozycjonalizmem (por. też niżej).

Aby uniknąć takich konsekwencji wprowadzę oddzielny symbol – K – na określenie zależności między przedmiotami, własnościami i sytuacjami. Formułę $K^n(x_1, \dots, x_n, P^n, s)$ będę czytała w następujący sposób: relacja P^n konfiguruje przedmioty $x_1, \dots, x_n$ w sytuację s ⁴. Ten zapis nie przesądza, że zależność ta ma charakter funkcyjny, a więc pozostaje neutralny ze względu na spór między kompozycjonalizmem i non-kompozycjonalizmem.

Po tych wyjaśnieniach przedstawię definicję języka ontologii sytuacji.

Proponowany język jest językiem trzysortowym pierwszego rzędu.

Do jego **słownika** będą należały następujące grupy symboli:

$x, y, \dots$ – zmienne przebiegające zbiór przedmiotów;

$P^n_1, \dots$ – zmienne przebiegające zbiór relacji;

$s_1, \dots$ – zmienne przebiegające zbiór sytuacji;

$\sim_o, \wedge_o, \vee_o, \rightarrow_o, \leftrightarrow_o$ – operacje na termach sytuacyjnych;

K^n – predykat $n+2$ argumentowy;

W – predykat dwuargumentowy;

Tr – predykat jednoargumentowy, którego argumentem jest term sytuacyjny;

⁴ Por. na ten temat [SUSZKO], s. 214.

Akt – predykat jednoargumentowy, którego argumentem jest term przedmiotowy.

$=_x$ – predykat identyczności dla przedmiotów;

$=_p$ – predykat identyczności dla własności;

$=_s$ – predykat identyczności dla sytuacji;

$\exists, \forall$ – kwantyfikatory dla wszystkich rodzajów zmiennych;

$\sim, \wedge, \vee, \rightarrow, \leftrightarrow$ – klasyczne spójniki.

Gramatyka tego języka jest definiowana standardowo. Aby ułatwić czytelnikowi interpretację powstających wyrażeń, podam sposoby ich odczytywania.

Wyrażenia $\sim s, s_1 \wedge s_2, s_1 \vee s_2, s_1 \rightarrow s_2, s_1 \leftrightarrow s_2$ czytamy odpowiednio: sytuacja będąca negacją sytuacji s , sytuacja będąca koniunkcją sytuacji s_1 i s_2 , sytuacja będąca alternatywą sytuacji s_1 i s_2 , sytuacja będąca implikacją sytuacji s_1 i s_2 , sytuacja będąca równoważnością sytuacji s_1 i s_2 .

Formułę $K^n(x_1, \dots, x_n, P^n, s)$ czytamy: relacja P^n konfiguruje przedmioty $x_1, \dots, x_n$ w sytuacji s .

Formułę $W(x, s)$ czytamy: przedmiot x występuje w sytuacji s .

Formułę $Tr(s)$ czytamy: sytuacja s jest faktem (sytuacja s zachodzi).

Formułę $Akt(x)$ czytamy: przedmiot x jest aktualny (istnieje aktualnie).

Aksjomaty definiowanego języka dzielimy na dwie podstawowe grupy. Do grupy pierwszej będą należały wszystkie aksjomaty logiki pierwszego rzędu z identycznością. Oznacza to, że spójniki i kwantyfikatory będą miały klasyczne znaczenie, a wszystkie predykaty identyczności będą spełniały zasadę ekstensjonalności. Do drugiej grupy będą należały aksjomaty ustalające znaczenie terminów specyficznych języka ontologii sytuacji. I tu dość bezproblemowo wydają się wyglądać aksjomaty nakładane na predykaty Tr i At :

A1) $Tr(s) \leftrightarrow \sim Tr(\sim s)$;

A2) $Tr(s_1 \wedge s_2) \leftrightarrow (Tr(s_1) \wedge Tr(s_2))$;

A3) $Tr(s_1 \vee s_2) \leftrightarrow (Tr(s_1) \rightarrow Tr(s_2))$;

A4) $Tr(s_1 \rightarrow s_2) \leftrightarrow (Tr(s_1) \rightarrow Tr(s_2))$;

A5) $Tr(s_1 \leftrightarrow s_2) \leftrightarrow (Tr(s_1) \leftrightarrow Tr(s_2))$;

A6) $\forall s Tr(s) \vee Tr(\sim s)$;

A7) $\exists x Akt(x)$.

Pierwszych sześć aksjomatów dobranych jest tak, aby zbiór faktów tworzył teorię zupełną, a działania na sytuacjach odpowiadały analogicznym działaniom na zdaniach. Aksjomat 7 jest możliwie najsłabszą charakterystyką pojęcia przedmiotu istniejącego aktualnie – zakładamy, że jest przynajmniej jeden taki przedmiot.

Dużo trudniej podać aksjomaty charakteryzujące predykaty W i K pamiętając o tym, że musi to być z jednej strony charakterystyka neutralna ze

względem na wszystkie wymienione wyżej stanowiska filozoficzne – a więc dość słaba, a z drugiej strony na tyle silna, aby uchwycić naturalne intuicje dotyczące pojęcia występowania przedmiotu w sytuacji i pojęcia konfiguracji przedmiotów za pomocą danej relacji w określonej sytuacji. Proponuję przyjąć następujące aksjomaty:

A8) $\forall x \exists s W(x, s)$;

A9) $\forall s \exists x W(x, s)$;

A10) $\forall x \forall s_1, s_2 \{ [W(x, s_1) \wedge (Tr(s_2) \rightarrow Tr(s_1))] \rightarrow W(x, s_2) \}$;

A11) $\forall x \forall s_1, s_2 \{ s_1 = s_2 \rightarrow [W(x, s_1) \leftrightarrow W(x, s_2)] \}$;

A12) „ $x_1, \dots, x_n \forall P^n \forall s \{ K^n(x_1, \dots, x_n, P^n, s) \rightarrow [W(x_1, s) \wedge \dots \wedge W(x_n, s)] \}$ ”.

Aksjomaty 8 i 9 mówią odpowiednio, że nie ma przedmiotów istniejących poza sytuacjami i nie ma sytuacji pustych. Aksjomat 10 – że relacja występowania przedmiotów w sytuacjach jest monotoniczna ze względu na porządek na zbiorze sytuacji. W szczególności wynika z niego, że w sytuacjach maksymalnych (które można utożsamiać z możliwymi światami) występują wszystkie przedmioty⁵. Zgodnie z aksjomatem 11 warunkiem koniecznym identyczności sytuacji jest to, że występują w nich te same przedmioty. Aksjomatu tego nie można wzmocnić do równoważności, ponieważ non-kompozycjonalizm okazałby się na gruncie takiego języka wewnętrznie sprzeczny. Nie można również przyjąć analogicznego do A11 aksjomatu proponowanego w pracy [WOLNIEWICZ]:

$\forall x_1, x_2 \forall s \{ W(x_1, s) \leftrightarrow [W(x_2, s)] \rightarrow x_1 = x_2 \}$

ponieważ uzależnia on licznosc zbioru przedmiotów od liczności zbioru sytuacji. W takim wypadku fregizm stałby się poglądem nie do przyjęcia, bo wynikałoby z niego, że istnieją tylko trzy przedmioty.

Aksjomat 12 mówi, że jeśli jakaś relacja skonfigurowała przedmioty w określonej sytuacji, to przedmioty te w tej sytuacji występują. Wzmocnienie tego aksjomatu do jakiejś postaci równoważności nie wydaje się właściwe. Stwierdzenie, że przedmioty występują w danej sytuacji zawsze i tylko wtedy, gdy są tak skonfigurowane przez pewną relację nakładałoby zbyt silne warunki na pojęcie konfiguracji. W szczególności, gdyby s była sytuacją maksymalną (światem możliwym), to oznaczałoby to, że istnieje relacja, która konfiguruje wszystkie przedmioty w ten świat. Założenie takie jest za mocne aby przyjmować je jako aksjomat.

WYRAŻALNOŚĆ RÓŻNYCH STANOWISK FILOZOFICZNYCH W JĘZYKU ONTOLOGII SYTUACJI. Pokażemy teraz, jak powyżej scharakteryzowane stanowiska dadzą się w języku ontologii sytuacji wyrazić i uściślić, i jakie są między nimi związki.

⁵ Te trzy aksjomaty występują w pracy [WOLNIEWICZ].

Kompozycjonalizm możemy rozumieć dwojako (słabiej i mocniej), w zależności od uściślenia występującego w jego definicji terminu „jednoznaczego wyznaczania sytuacji przez jej składniki”.

Kompozycjonalizm słaby jest poglądem, zgodnie z którym dane składniki mogą być skonfigurowane tylko w jedną sytuację:

$$\forall x_1, \dots, x_n \forall y_1, \dots, y_n \forall P_1^n, P_2^n \forall s_1, s_2 \{ [K^n(x_1, \dots, x_n, P_1^n, s_1) \wedge K^n(y_1, \dots, y_n, P_1^n, s_2) \wedge x_1 = y_1 \wedge \dots \wedge x_n = y_n \wedge P_1^n = P_2^n] \rightarrow s_1 = s_2 \};$$

Kompozycjonalizm mocny jest poglądem, zgodnie z którym identyczność sytuacji jest definiowalna przez identyczność składników, które są w nią skonfigurowane:

$$\forall x_1, \dots, x_n \forall y_1, \dots, y_n \forall P_1^n, P_2^n \forall s_1, s_2 \{ [K^n(x_1, \dots, x_n, P_1^n, s_1) \wedge K^n(y_1, \dots, y_n, P_2^n, s_2) \wedge x_1 = y_1 \wedge \dots \wedge x_n = y_n \wedge P_1^n = P_2^n] \leftrightarrow s_1 = s_2 \};$$

Antykompozycjonalizm głosi najogólniej, że konfigurowanie przedmiotów przez własności w pewną sytuację nie jest zależnością funkcyjną, co też może być rozumiane dwojako:

Antykompozycjonalizm słaby głosi, że:

$$\exists x_1, \dots, x_n \exists y_1, \dots, y_n \exists P_1^n, P_2^n \exists s_1, s_2 \sim \{ [K^n(x_1, \dots, x_n, P_1^n, s_1) \wedge K^n(y_1, \dots, y_n, P_2^n, s_2) \wedge x_1 = y_1 \wedge \dots \wedge x_n = y_n \wedge P_1^n \neq P_2^n] \leftrightarrow s_1 = s_2 \}.$$

Antykompozycjonalizm mocny głosi, że:

$$\exists x_1, \dots, x_n \exists y_1, \dots, y_n \exists P_1^n, P_2^n \exists s_1, s_2 [K^n(x_1, \dots, x_n, P_1^n, s_1) \wedge K^n(y_1, \dots, y_n, P_2^n, s_2) \wedge x_1 = y_1 \wedge \dots \wedge x_n = y_n \wedge P_1^n = P_2^n \wedge s_1 \neq s_2].$$

Zauważmy, że żaden z tych poglądów nie jest sprzeczny z aksjomatami A11 i A12.

Aktualizm również może występować w kilku wersjach w zależności od tego, czy będziemy mówić o przedmiotach występujących (lub skonfigurowanych) w sytuacjach będących faktami, czy nie.

W-Aktualizm słaby głosi, że:

$$\forall x \forall s \{ [W(x, s) \wedge Tr(s)] \rightarrow Akt(x) \}.$$

W-Aktualizm mocny głosi, że:

$$\forall x \forall s \{ W(x, s) \rightarrow Akt(x) \},$$

co ze względu na aksjomat A8 jest równoważne temu, że

$$\forall x Akt(x).$$

K-Aktualizm słaby głosi, że:

$$\forall x \forall s \{ [K^n(x_1, \dots, x_n, P^n, s) \wedge Tr(s)] \rightarrow [Akt(x_1) \wedge \dots \wedge Akt(x_n)] \}.$$

K-Aktualizm mocny głosi, że:

$$\forall x \forall s \{ K^n(x_1, \dots, x_n, P^n, s) \rightarrow [Akt(x_1) \wedge \dots \wedge Akt(x_n)] \}.$$

Zauważmy, że ze względu na aksjomat A12 **W-aktualizmy** pociągają odpowiednie **K-aktualizmy**.

Analogicznie cztery możliwe sformułowania ma **possybilizm**:

W-Possybilizm słaby głosi, że:

$$\exists x \exists s \{ W(x, s) \wedge \sim Akt(x) \},$$

co ze względu na aksjomat A8 jest równoważne temu, że

$\exists x \sim \text{Akt}(x)$.

W-Possybilizm mocny głosi, że:

$\exists x \exists s \{W(x,s) \wedge \text{TR}(s) \wedge \sim \text{Akt}(x)\}$.

K-Possybilizm słaby głosi, że:

$\exists x_1, \dots, x_n, \exists P^n \exists s \{K^n(x_1, \dots, x_n, P^n, s) \wedge [\sim \text{Akt}(x_1) \vee \dots \vee \sim \text{Akt}(x_n)]\}$.

K-Possybilizm mocny głosi, że:

$\exists x_1, \dots, x_n, \exists P^n \exists s \{K^n(x_1, \dots, x_n, P^n, s) \wedge \text{Tr}(s) \wedge [\sim \text{Akt}(x_1) \vee \dots \vee \sim \text{Akt}(x_n)]\}$.

Zauważmy, że ze względu na aksjomat A12 **K-possybilizmy** pociągają odpowiednie **W-possybilizmy**.

Fregizm głosi, że są tylko dwie różne sytuacje:

$\forall s_1, s_2, s_3 [s_1 = s_2 \vee s_1 = s_3 \vee s_2 = s_3]$.

Nonfregizm głosi, że istnieje więcej niż dwie sytuacje:

$\exists s_1, s_2, s_3 [s_1 \neq s_2 \wedge s_1 \neq s_3 \wedge s_2 \neq s_3]$.

Przedstawione wyżej stanowiska filozoficzne są generowane przez różne możliwe odpowiedzi na pytania (1)-(3). Wydawałoby się, że ponieważ same pytania są od siebie niezależne, to dopuszczalne powinno być stanowisko zawierające dowolną kombinację takich wybranych odpowiedzi. Okazuje się jednak, że tak nie jest. Zastanówmy się bowiem jakiego wyboru odpowiedzi na pytania (1) i (2) może dokonać zwolennik fregizmu.

Może on uznać albo że w obu sytuacjach (oznaczymy je przez 1 i 0) występują wszystkie przedmioty:

$\forall x W(x,0) \wedge W(x,1)$,

byłby to więc fregista-possybilista,

albo uznać, że

$\forall x \text{Akt}(x) \leftrightarrow w(x,1)$,

byłby to więc fregista-aktualista.

W obu jednak przypadkach nie mógłby być kompozycjonalistą w żadnym ze wskazanych sensów, ponieważ musiałby uznać, że istnieje tylko jedna sytuacja.

PODSUMOWANIE. Przedstawiona powyżej definicja języka ontologii sytuacji nie ma charakteru ostatecznego. Dodatkowej analizy wymagają przede wszystkim aksjomaty, które charakteryzują pojęcia specyficzne tego języka. Pokazałam wyżej, że ich przyjęcie pozwala bez sprzeczności wyrazić kilka podstawowych stanowisk filozoficznych dotyczących pojęcia sytuacji. Otwarty pozostaje problem, czy będzie tak również, gdy zaczniemy w takim języku ontologii sytuacji analizować inne stanowiska – np. atomizm, possybilizm i aktualizm sytuacyjny, uniwersalizm itp. Nie wiadomo również, czy aksjomaty 1-12 są najsilniejszymi możliwymi aksjomatami, które służą do realizacji tego celu. Za główną zaletę przedstawionej pracy uważam jednak pomysł doboru terminologii, która taką analizę w ogóle umożliwia.

Summary

In this article we define a language in which several statements concerning relations between situations and objects can be expressed.

BIBLIOGRAFIA

J. Barwise, J. Perry: *Semantic Innocence and Uncompromising Situations*. "Midwest Studies in Philosophy of Language", VI (1981), s. 401-413.

S. Neale: *Facing Facts*. Clarendon Press, Oxford 2001.

M. Pendelbury: *Facts as Truthmakers*. "Monist", vol. 60, s. 177-188.

J. Perry: *Evading the Slingshot*, w: A. Clark (red.): *Philosophy and Cognitive Science*. The Netherlands 1996, s. 95-114.

B. Smith, H. Burkhardt (red.): *Handbook of Metaphysics and Ontology*. Philosophical Verlag GMBH, Munchen 1991, s. 914.

R. Suszko: *Ontologia w Traktacie L. Wittgensteina*, w: *Wybór pism..* Warszawa 1998, s. 197-224.

B. Wolniewicz: *Sytuacje i przedmioty w ontologii faktów*. „Edukacja Filozoficzna”, Vol. 36 (2003), s.5-112.

R. Wójcicki: *Situatin Semantics for Non-Fregean Logic*, w: J. Perzanowski (red.): *Essays on Philosophy and Logic. Proceedings of XXXth Conference on the History of Logic*. 1987.

E. Zalta: *Twenty-five Basic Theorems of Situation and World Theory*. "Journal of Philosophical Logic", Vol. 44, s.385-482.

CYPRIAN MIELCZARSKI
Uniwersytet Warszawski

DEMOKRACJA A FILOZOFIA OD PLATONA DO POSTMODERNISTÓW

Kwestia relacji między demokracją a filozofią jest jednym z najbardziej fundamentalnych problemów intelektualnych i filozoficznych w naszych czasach. Ostatnio interesują się nią nie tylko przedstawiciele szeroko pojętych nauk polityczno-społecznych, lecz także reprezentanci różnych filozoficznych orientacji neopragmatycznych, liberalnych i postmodernistycznych¹. Dzieje się tak dlatego, że zagadnienie to ma charakter uniwersalny i dotyczy wielu praktycznych i teoretycznych poziomów - od edukacji szkolnej i akademickiej aż po sferę polityki i skomplikowanej oraz budzącej wiele kontrowersji relacji między technologią a aksjologią². Jest to problem bardzo istotny, ponieważ, niezależnie od tego, co mówią na temat obiektywnego istnienia wartości przedstawiciele najnowszych orientacji filozoficznych, oddziaływanie społeczne tradycyjnych wartości potęguje się i według prognoz futurologizujących politologów i socjologów będzie na pewno tworzyć istotne skutki społeczne w XXI wieku.

Aspekt filozoficzno-społeczny tej kwestii możemy ująć w zasadniczym pytaniu: czy obecnie jesteśmy w stanie przewyżżyć pradawną, bo wywodzącą się od Platona, opozycję między filozofią a demokracją tworząc nowy typ racjonalności przekraczającej zasady tradycyjnej racjonalności filozoficznej, będącej dziedzictwem zarówno filozofii klasycznej i myśli chrześcijańskiej, jak i tradycji oświeceniowej?

Aby zrozumieć dyskurs dotyczący tego pytania należy przypomnieć istotę klasycznego konfliktu między filozofią i demokracją, cofając się do epoki demokracji ateńskiej. Platon uważał, że funkcjonowanie tego ustroju oparte jest na mniemaniach (*dóksa*) nie mających nic wspólnego z wiedzą (*episteme*), ponieważ są one jedynie indywidualnymi punktami widzenia, oderwanymi od prawdziwej rzeczywistości pojęciowej i moralnej, którą można poznać jedynie za pomocą racjonalnej analizy filozoficznej prowadzącej do poznania dobra i zła. W efekcie ludzie w demokracji nie kierują się wiedzą na temat dobra, lecz subiektywnymi i partykularnymi punktami widzenia.

¹ Przykładem może być tekst R. Rorty'ego *The Priority of Democracy to Philosophy*, w; M. D. Peterson, R. C. Vaughan (red.): *The Virginia Statute for Religious Freedom*. Cambridge 1988, s. 257-284; wyd. pol. *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, przeł. P. Dehnel. „Odra”, 1992, 7-8, s. 22-30. Por. R. Legutko: *Sofiści i demokracja*, wyd. intern., www/omp.org.pl/legutko6.htm.

² Znamienne jest, że na wydziałach technicznych uniwersytetów kanadyjskich obowiązuje przysiężny egzamin z etyki technologii, który jest warunkiem dopuszczenia do zawodu.

W sferze politycznej powoduje to pluralizm wzajemnie konkurujących opinii i koncepcji - dlatego filozof nazywa demokrację „bazarem ustrojów”³, na którym przewagę zdobywają ci, którzy w największym stopniu potrafią przypodobać się większości, ta zaś nie może stanowić jakiejkolwiek gwarancji prawdy, ponieważ nie reprezentuje ani wartości, ani wiedzy - jest jedynie ilościową przewagą, która nie ma jakości ani ontologicznej, ani aksjologicznej i moralnej. W ten sposób w praktyce politycznej mniemania, natychmiast po przegłosowaniu, zamieniane są w czyn i uzyskują walor niepodważalnej społecznie prawdy. Demokratyczna równość i wolność inicjatywy politycznej wyzwoliły u obywateli rywalizację egoizmów i partykularyzmów, która spowodowała chaos pojęciowy i moralny, oparty na przypadkowych opiniach i działaniach⁴.

Nauka sofistów, oparta na relatywistycznych podstawach teoriopoznawczych, według Platona wzmagala wulgaryzację życia politycznego i obyczajów, ponieważ uczyli oni sztuki przekonywania w życiu publicznym przyczyniając się w istotnym stopniu do panowania mniemań i opinii, a nie wiedzy, oraz do podejmowania decyzji wynikających z indywidualnych lub grupowych interesów. Wychowanie oparte na retoryce uważał filozof za zgubne, ponieważ było ono pozbawione fundamentu etycznego. Uczeń sofistów Kallikles był przeciwnikiem filozofii jako nauki kształtującej postępowanie człowieka w sferze społecznej, o czym świadczą jego słowa: „Bo filozofia to, wiesz, Sokratesie, rzecz wcale miła, jeśli się nią ktoś w miarę pobawi za młodu. Ale jeśliby kto w niej tkwił dłużej niż potrzeba, to gotowe zepsucie człowieka. Bo gdyby nawet miał naturę dzielną, to jeśliby zbyt długo w życiu filozofował, żadną miarą nie nabędzie doświadczenia w niczym z tych rzeczy, z którymi musi być obyty każdy, kto ma zostać dobrym i pięknym, i zaszczytnie znanym obywatelem. Nie nabiera się przecież żadnego doświadczenia w zakresie praw, wedle których płynie życie w państwie, nie nabiera się wprawy w słowach, których potrzeba w obcowaniu i stosunkach z ludźmi i prywatnych, i publicznych w ogóle znajomość życia zanika wtedy w zupełności. I niech się który weźmie do jakiejkolwiek czynności publicznej czy prywatnej, robi się śmieszny, zupełnie tak samo, jak, wyobrażam sobie, śmieszny będzie polityk, gdyby przyszedł na wasze dyskusje i roztrząsania”⁵. Filozofia pojawia się tutaj jako dziedzina, która nie daje właściwego pojęcia o skutecznym działaniu prowadzącym do zaszczytów publicznych, ponieważ jest to nauka oderwana od życia, nie przynosząca żadnej wiedzy na temat państwa i prawa, ani umiejętności przekonania kogokolwiek w życiu publicz-

³ *Państwo*, 557 d.

⁴ Por. R. Legutko: *Krytyka demokracji w filozofii politycznej Platona*. Kraków 1990, s. 56-60 *et passim*.

⁵ Platon: *Gorgiasz*, 484 c-e (tłum. W. Witwicki).

nym i prywatnym - jest zatem nieprzydatna w ustroju demokratycznym. Stanowi zaprzeczenie nie tylko retoryki, ale także wszystkich zasad funkcjonowania politycznego. Kallikles uosabia cechy jednostki wychowanej przez sofistów, w jego słowach widać konflikt między intelektualizmem i idealizmem filozofii a pragmatyzmem w realnym postępowaniu, prowadzącym do sukcesu zarówno w życiu publicznym, jak i prywatnym

Te napastliwe wobec filozofii słowa bezwzględnego polityka mają istotny sens światopoglądowy i wychowawczy, ponieważ problem przeciwstawienia zasad filozoficzno-moralnych brutalnym często wymogom życia praktycznego, a w szczególności politycznego pojawia się w doktrynach wszystkich niemal antycznych szkół filozoficznych. Opozycja ta stała się typowym motywem literatury filozoficznej i moralistycznej zarówno w Grecji jak i w Rzymie, wystarczy wspomnieć *Państwo* Platona, rozważania Arystotelesa na temat życia aktywnego i kontemplatywnego⁶ oraz problematykę etyczną Cyserona i Seneki. U wszystkich tych autorów etyczna refleksja na temat państwa i prawa nawiązuje do istotnego zagadnienia filozoficznego, jakim dla Greków była relacja między sferą, którą określano słowem *theoria*, co oznacza teoretyczne rozważanie i analizę rzeczywistości, a działaniem - *praxis*.. W rzeczywistości spór między Platonem i sofistami w sferze politycznej i społecznej był sporem między zasadami wyznaczanymi przez filozofię a wymogami praktyki politycznej - spór ten jest pierwszym w dziejach cywilizacji śródziemnomorskiej konfliktem wartości z pragmatyzmem. Jego istotę stanowi rudymენტarna opozycja między normatywną teorią i realistyczną praktyką - chronologicznie jest to pierwsze przeciwstawienie między *theoria* i *praxis* w historii filozofii europejskiej. Idealistyczna koncepcja zawarta w platońskim *Państwie* jest totalną próbą uczynienia teorii filozoficznej praktyką polityczną, co okazało się niemożliwe do spełnienia we wszystkich dotychczasowych epokach.

Oczywiście w różnych czasach rozmaicie interpretowano intencje Platona⁷ - na przykład Cassirer uważał⁸, że filozof ten wykluczał rzeczywistą realizację swoich ideałów, ponieważ dostrzegał różnicę nie do usunięcia między państwem funkcjonującym na ziemi, a boskim państwem idealnym, podobnie jak później św. Augustyn rozróżnił *civitas terrena* i *civitas divina*, które miało nastać dopiero po nieuchronnej klęsce imperium rzymskiego, czyli po końcu świata. Popper uznał koncepcję Platona za archetyp i symbol

⁶ *Etyka nikomachejska*, 1095 b-1098 a, 1177 a-l 179 a. Zob. A. W. H. Adkins: *Theoria versus Praxis in the Nicomachean Ethics and the Republic*. "Classical Philology", 73, 4 (1978), s. 297-313.

⁷ Zob. R. Legutko: *Krytyka*, s. 115-127.

⁸ E. Casirer: *The Myth of the State*. New Haven and London 1966, s. 63.

odwiecznego buntu przeciw wolności, dyktowanego intelektualnym i etycznym pragnieniem uzdrowienia chorego społeczeństwa⁹.

U wielu autorów antycznych, szczególnie w popularnej literaturze moralistycznej relacja między *theoria* i *praxis* nigdy nie była rozważana tak bezwzględnie i bezkompromisowo, jak czynił to Platon, który uważał, że na świecie nigdy nie będzie dobrego i sprawiedliwego państwa, jeśli rządów nie obejmą filozofowie, ponieważ tylko oni mają wiedzę na temat dobra i zła¹⁰. W odniesieniu do myśli i praktyki politycznej relacja między filozoficzną analizą a działaniem zamienia się często w przeciwstawienie, które ma szczególne znaczenie aksjologiczno-etyczne i dotyczy dwóch aspektów. Po pierwsze, odnosi się do kwestii sensu etycznego w działaniu politycznym - zarówno jeśli chodzi o sformułowanie celu polityki czy ustroju, jak i o określenie moralnych granic właściwego postępowania w warunkach wyznaczonych przez realia polityczne. Aspekt ten niewątpliwie ma charakter raczej moralistyczny niż teoretyczno-ustrójowy, dlatego w wielu epokach był roztrząsany przez najwybitniejszych twórców literatury europejskiej od Szekspira do Alberta Camusa. Natomiast aspekt drugi dotyczy przeciwieństwa między filozoficzno-teoretycznym modelem ustrojowym, a rzeczywistymi wymogami realnych uwarunkowań polityczno-prawnych. Typowym przykładem takiego przeciwieństwa jest opozycja teoretyczna i praktyczna między platońskim modelem państwa idealnego, a realiami politycznymi w *póleis* greckich. Tacy sofisci jak Protagoras i Gorgiasz uważali, że zasady prawno-ustrojowe mają charakter względny, ponieważ są tworzone przez ludzi i zależą od warunków społecznych, co było zgodne z ich ogólnym relatywizmem teoriopoznawczym i politycznym. Zapoczątkowali oni utylitarystyczne pojmowanie kwestii ustrojowych, co oznaczało odrzucenie jakichkolwiek teoretycznych i filozoficznych założeń polityki - zwulgaryzowaną formą ich orientacji jest postawa Kalliklesa, który potępiał filozofię jako podstawę każdego skutecznego działania, a w szczególności politycznego.

Eksponując poglądy sofistów Platon ukazuje problem relacji między filozofią a ustrojem politycznym, stanowiący bardzo istotne zagadnienie, szczególnie aktualne w naszej epoce. Teoretycy i badacze dzisiejszej demokracji wywodzący się z różnych dyscyplin społecznych i humanistycznych oraz liberalni publicyści przeważnie jednoznacznie orzekają, że jakiegokolwiek mieszanie polityki z filozofią stanowi zagrożenie dla skutecznego funkcjonowania współczesnej demokracji, która wymaga nade wszystko pragmatyzmu i dialogu społecznego, a nie ortodoksyjnej ideologii opartej na jakich-

⁹ Zob., K. R. Popper: *The Open Society and its Enemies*. Princeton 1971 (1 wyd. 1947); por. wyd. poi. *Spółczesność otwarta i jej wrogowie*, t. 1: *Urok Platona*, tłum. H. Krahelska. Warszawa 1993, s. 192-194, 211 *et passim*.

¹⁰ Por. *Państwo*, V, 473 d.

kolwiek założeniach teoretycznych - obecnie jest to niemal powszechnie panująca opinia i należy ją uznać za kontynuację formacji światopoglądowej stworzonej przez sofistów. Tezę tę potwierdziła historia XX wieku - w obszarze oddziaływania kultury zachodniej wszystkie próby zmierzające do zastosowania modelowych teorii filozoficznych jako podstawy funkcjonowania państwa skończyły się tragicznym niepowodzeniem mimo tego, że uciekały się przeważnie do siły i gwałtu wobec obywateli. Co więcej, na podstawie naszych bolesnych doświadczeń społecznych możemy stwierdzić, że zastosowanie jakiegokolwiek normatywnego modelu ustrojowego może się dokonać tylko i wyłącznie pod przymusem, ponieważ żadne społeczeństwo, niezależnie od jego stopnia rozwoju, jak dotąd nie przyjęło dobrowolnie narzuconego z góry teoretycznego systemu wartości i wynikających z niego zasad praktycznego funkcjonowania społecznego - jaskrawym przykładem mogą być totalitaryzm sowiecki i nazistowski oraz maoizm, którego rodowód również wywodzi się z europejskiej lewicowej tradycji intelektualnej, nawiązującej do idealistycznych rozwiązań ustrojowych.

Począwszy od Renesansu dyskusje wielu pisarzy politycznych na temat relacji między filozofią a polityką są w istocie przetworzoną kontynuacją tej problematyki, która jest istotą sporu między Sokratesem i sofistami w dialogach Platónskich. Kwestia przeciwstawienia teorii filozoficznej i praktyki politycznej występuje szczególnie często u autorów epoki Oświecenia, reprezentujących wszystkie ówczesne formacje polityczne i światopoglądowe, także te konserwatywne, które przywiązane były do tradycyjnych wartości religijnych, doktrynalnych i społecznych. Dobrym przykładem może być Edmund Burke (1729-1797), filozof i polityk brytyjski zwany ojcem konserwatyzmu liberalnego, namiętny krytyk rewolucji francuskiej i przeciwnik teorii umowy społecznej Rousseau¹¹. Uważał on, że wszelkie teoretyczno-filozoficzne problemy poruszane w sferze publicznej są szkodliwe, ponieważ budzą ducha niezgody i fanatyzmu¹² - wynikałoby z tego, że filozofia jest przeszkodą dla stabilnego politycznego funkcjonowania społeczeństwa. Jednak Burke łączył aprobatę dla indyferentyzmu metafizyczno-doktrynalnego z nastawieniem antyracjonalistycznym, jako że, według niego, jakakol-

¹¹ Burke był myślicielem bardzo ambiwalentnym, bronił na przykład demokracji amerykańskiej, ponieważ uważał, że wyrasta ona z brytyjskiej tradycji liberalnej, natomiast zwalczał rodzącą się demokrację francuską ukazując jej groźny, złowieszczy i diaboliczny potencjał - przewidywał między innymi epokę krwawego terroru jakobinów, co przyniosło mu wielkie uznanie u monarchistów. Jego najbardziej znanym dziełem jest pamflet polityczny na rewolucję francuską, który stał się manifestem jej przeciwników: *Rozważania o rewolucji we Francji* (1790), wyd. pol. tłum. D. Lachowska. Warszawa 1994. Zob. wstęp P. Kłoczowskiego oraz najwybitniejszą biografię Burke'a: C. B. Cope: *Burke and the Nature of Politics*. University of Kentucky Press 1957 (vol. 1) i 1964 (vol. 2).

¹² L. Strauss: *Natural Right and History*. Chicago 1959; tłum. pol. T. Górski: *Prawo naturalne w świetle historii*. Warszawa 1969, s. 281 n.

wiek ingerencja teorii w politykę prowadzi zwykle do zamieszania i chaosu, ponieważ nie można osiągnąć prawdy w działaniu politycznym posługując się rozumem - jest to racjonalistyczna uzurpacja niezgodna z tradycją polityczną, która jedynie może decydować o właściwości stosowanych środków prawnych i politycznych. Tego typu tezy są klasycznym przykładem anty-dealistycznego ewolucjonizmu prawno-politycznego, który ma swoje korzenie w postawie klasycznych sofistów. Rozum będzie zawsze oderwany od konkretnych realiów życia politycznego - to mniemanie odnosi się także generalnie do naturalnego uznania zasadniczej różnicy między praktyką a każdą teorią normatywną. Taki sposób rozumowania stanowi kontynuację indyferentnej doktrynalnie orientacji solistycznej, będącej zaprzeczeniem radykalnych Platońskich ideałów politycznych. Postawa Burke'a stanowi atak na racjonalistyczny doktrynalizm, a jego poglądy, chociaż są typowo zachowawcze, można uznać za pierwsze systematyczne uzasadnienie demokratycznej orientacji antyideologicznej.

Miejszem roztrząsania teorii filozoficznych powinny być szkoły, a nie forum publiczne¹³ - te pragmatyczne słowa u konserwatywnego myśliciela zwracają szczególną uwagę. Rozumowanie tego teoretyka nie jest jednak oparte na relatywizmie moralnym i politycznym, ponieważ przekonywał on, że istnieje obiektywne potwierdzenie natury prawa - jest nią tradycja polityczna danego narodu. Prawa ustrojowe powinny być wypracowane przez długotrwały rozwój historyczny. Wolności, praworządności i struktury politycznej nie można zaprojektować, ani zaplanować, można ją jedynie odziedziczyć, dlatego uważał Burke, że liberalna konstytucja brytyjska jest prawowita, ponieważ stanowi rezultat wielowiekowego procesu, którego początek sięga *Wielkiej Karty Wolności* (1215 r.)¹⁴. Natomiast konstytucja francuska zasługuje jedynie na potępienie, ponieważ jest arbitralnym tworem racjonalistycznych myślicieli, których nazywa *sofistami*, co oznacza, że kojarzył tę formację z abstrakcyjnym nowinkarstwem politycznym, opartym na wyrozumowanych teoriach - najbardziej skrajnym przykładem takich teorii jest, wzorująca się na platońskich ideałach, obfita twórczość oświeceniowych utopistów komunistycznych¹⁵. Tezy tego brytyjskiego praktyka politycznego są radykalnym odrzuceniem charakterystycznej dla tej epoki optymistycznej wizji, według której można racjonalnie zaprojektować niezgodny z tradycją prawną słuszny ustrój, zapewniający wszystkim sprawiedliwe życie oparte na powszechnym dostatku dóbr, równości i wolności. Spekulatywne poszukiwania tworzą złudzenie stworzenia optymalnego

¹³ *Ibidem*, s. 282.

¹⁴ Burke: *Rozważania...*, s. 50-52.

¹⁵ Najwybitniejszymi z nich są: J. Meslier (1664-1724), znany tylko z nazwiska Morelly (poł. XVIII w.) oraz G. Mably (1709- 1785).

ustroju, co jest szkodliwe, ponieważ może spowodować niezadowolenie ludu i utrudnić przeprowadzenie racjonalnych reform - ludzie, kierując się idealistycznymi założeniami, mogą zatracić poczucie zdrowego rozsądku politycznego i staną się podatni na argumentację dogmatyków. Burke sądził, że nie należy opierać ustroju zarówno na żadnych wyrozumowanych systemach, ani na jakiegokolwiek teorii metafizycznej. Zawsze w znaczeniu pejoratywnym używał terminów „metafizyk” i „metafizyka”¹⁶, jego zapatrywania są zatem ostatecznym zerwaniem z Platońskim idealizmem politycznym i stanowią obronę praktycznej mądrości wynikającej z kumulacji tradycji. Jest on twórcą historycystycznego konserwatyzmu - rewolucja jest złem, ponieważ zaprzecza ciągłości procesu historycznego, a powstała w jej wyniku umowa społeczna jest nienaturalna, jako że ustrój zgodny z naturą musi wynikać z tradycji historycznej narodu i państwa. Burke był zatem obrońcą pozytywnego ewolucjonizmu ustrojowego, nie mającego nic wspólnego z metafizycznymi i racjonalnymi uzasadnieniami funkcjonowania państwa. Krytykując podstawy teoretyczne rewolucji francuskiej okazuje się on anty-indywidualistycznym przeciwnikiem sofistycznej koncepcji umowy społecznej, jednak z sofistami łączy go przekonanie, że każda jednostka funkcjonuje w określonej zbiorowości i dlatego musi przestrzegać jej zasad¹⁷ - tą zbiorowością jest ukształtowany historycznie naród i państwo.

Poglądy tego konserwatysty, zgodne z iście brytyjskim umiłowaniem tradycji, są jednak wyraźnym dowodem tego, że także w intelektualnych środowiskach zachowawczych w owym czasie pojawia się przekonanie, że nie można opierać funkcjonowania państwa na jakimkolwiek systemie doktrynalnym. Z jednej strony Oświecenie jest epoką zerwania bezpośredniego związku między metafizyką a teorią państwa i prawa, ale jednak w tym samym czasie niektórzy teoretycy chcą stworzyć racjonalne filozoficzne projekty ustrojowe i uczynić je zamiast religii podstawą funkcjonowania państwa (skrajnym przykładem są ówczesni komuniści). Rorty uważa, że wówczas zaczął się proces, który doprowadził do tego, że filozofia stała się dla intelektualistów substytutem religii¹⁸. Powstanie nowożytnych doktryn totalitarnych, które wymyślili filozofowie, byłoby potwierdzeniem tej tezy w sferze teorii państwa i prawa. Ponadto faktem jest, że w XX wieku wielu filozofów, artystów i intelektualistów - przykładem może być Sartre - zdezorjentowanych i zrozpaczonych pustką po ogłoszonej przez Nietzschego „śmierci Boga” dało się uwieść „nowej religii”, jaką był komunizm i maoizm.

¹⁶ Strauss, op. cit., s. 282.

¹⁷ O filozoficznych, społecznych i politycznych aspektach nauki sofistów zob. C. Mielczarski: *Spółeczna i polityczna myśl sofistów - Protagoras, Prodikos, Hippiasz i Antyfont*. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 50 (2005, w druku).

¹⁸ Zob. P. Dehnel: *Richard Rorty. Filozofia bez filozofii*. „Odra”, 1992, 7-8, s. 23 et passim.

Przykład Burke'a świadczy, że antytotalitarne tendencje liberalne były obecne już w różnych kierunkach myśli oświeceniowej. Nie tylko on ostrzegał przed absolutyzowaniem zarówno religijnych, jak i racjonalnych systemów w sferze społeczno-politycznej. Przede wszystkim typowo relatywistyczne poglądy Monteskiusza zapoczątkowały nowe, wyzwolone od wszelkich ograniczeń doktrynalnych, podejście do kwestii ustrojowo-prawnych. Uważał on, że właściwe prawa nie wymagają ani boskiego, ani naturalnego uzasadnienia, ponieważ są zależne od warunków geograficznych, społecznych i historycznych - na tym polega „duch praw”. Jego dzieło jest przekonującym argumentem przeciw wszystkim dogmatycznym doktrynom politycznym i filozoficznym - możemy je także uznać za wiecznie aktualny symbol postawy antyplatońskiej w sferze polityki. Monteskiusz, podobnie jak Burke sądził, że filozofia i metafizyka w żadnym wypadku nie może być podstawą tworzenia praw. Obaj ci pisarze polityczni w sferze relacji między filozofią a polityką są spadkobiercami utylitarno-relatywistycznej orientacji, którą stworzyli starożytni sofisci, i która była przeciwna platońskiej koncepcji normatywnej. Otwarty stosunek Monteskiusza do kwestii systemów ustrojowych zasługuje na podkreślenie, ponieważ epoka Oświecenia była czasem formułowania różnych idealistycznych i racjonalnych projektów ustrojowych. Niektóre z nich brały się z fascynacji demokracją ateńską i republikanizmem rzymskim, którego symbolem był Ciceron i jego teoria państwa i prawa, często interpretowana tendencyjnie w sposób nadmiernie idealistyczny i demokratyczny. Sam Rousseau miał wyraźnie nierealistyczny sentyment do bezpośredniej demokracji ateńskiej, domagał się między innymi, aby zasadę suwerenności ludu oprzeć na funkcjonowaniu zgromadzeń ludowych, podobnie jak działo się to w Atenach, co oczywiście było praktycznie i politycznie niewykonalne nawet w mniejszych państwach europejskich, nie mówiąc o Francji. Jego koncepcja państwa, jako umowy społecznej „wszystkich ze wszystkimi” w celu zapewnienia wolności i równości, jest kontynuacją idei konwencjonalizmu teoriopoznawczego i prawno-ustrojowego, stworzonego przez formację klasycznej sofistyki. Doktryna Rousseau oparta była na głębokim przekonaniu, że realizacja „woli powszechnej” wszystkich obywateli jest jedynym lekiem na wszystkie choroby cywilizacji, niwelującym wszelkie partykularyzmy i interesy grupowe oraz partyjne. Zasada woli powszechnej była oświeceniową transformacją greckiego pojmowania wolności obywatelskiej jako podporządkowania jednostek nadrzędnym prawom wspólnoty społecznej. Natomiast, jeśli chodzi o konkretną treść praw Rousseau uważał, podobnie jak Monteskiusz, że zależność ona powinna od warunków społecznych i naturalnych. Obaj ci tytani epoki są patronami konwencjonalistycznego nurtu myśli społeczno-politycznej, który ostatecznie obalił całą dawną filozofię państwa i prawa, opartą na

transcendentalnych uzasadnieniach. Oczywiście przyczynił się do tego popularny w owej epoce nurt materialistyczno-utylitarny. To Paul Holbach, a nie Marks, powiedział po raz pierwszy, że religia to „opium dla ludu”. Hume, idąc śladami sofisty Protagorasa twierdził, że nie można udowodnić prawd wiary, a zatem niemożliwa jest racjonalna teoria Boga. Tożsamością człowieka nie są zasady wiary, lecz percepcja otaczającego świata. Wolność to autokreacja, a nie tylko wypełnianie obowiązków narzuconych przez tradycję.

Utylitaryści twierdzili, że każda jednostka kieruje się względami użytecznymi, które są podstawowymi kryteriami oceny rzeczywistości. Bentham uważał, że nie można mówić o interesie społeczeństwa nie rozumiejąc, na czym polega interes jednostek. Helwecjusz sądził, że interes własny i zaspokojenie pragnień jest rzeczywistym motorem działania ludzi - moralność podlega prawom interesu. Idąc tropem Montaigne'a sądził, że żadną miarą nie da się określić natury człowieka, ponieważ jest ona zmienna, nieokreślalna i niejednolita. Kategorie dobra i zła w dotychczasowym ich rozumieniu nie są kategoriami, za pomocą których można opisać istotę człowieka. Prawdziwą cnotą możemy określić jedynie użyteczność - najlepsze jest to, co najlepiej służy największej liczbie ludzi¹⁹. Czytając powyższe tezy stanowiące zapowiedź dwudziestowiecznego pragmatyzmu, nietrudno zauważyć, że racjonalistyczno-utylitarny zwrot, jaki dokonał się w tej epoce, przypomina pod wieloma względami racjonalistyczną emancypację wieku sofistów i Sokratesa - reakcją na tę emancypację była fundamentalistyczna etycznie i ontologicznie filozofia Platona, której najbardziej normatywnym elementem stała się koncepcja idealnego państwa, zgodnego z cnotą, rozumem i naturą.

Z podobną reakcją mamy do czynienia po rewolucji francuskiej, kiedy to rozkwita, formująca romantyczną postawę, idealistyczna filozofia niemiecka oraz konserwatywna myśl polityczna. Doktryna Kanta była próbą obrony klasycznej metafizyki i „najwyższego dobra moralnego”. Idea transcendentalnego absolutu pojawia się także u Fichtego, który uważał, że wszelka wiedza ma charakter obiektywny, a jej fundamentem jest tradycyjnie pojęta filozofia, oparta na apriorycznych formach poznania. Z kolei w ówczesnej myśli konserwatywnej mamy do czynienia z reakcją wymierzoną przeciw racjonalistycznej filozofii pojmowanej jako obrazoburczy twór rewolucji, która rzeczywiście wyzwoliła wszystkie wyemancypowane -izmy kształtujące odtąd współczesne postawy światopoglądowe. Najwybitniejszym przykładem tej reakcji są poglądy de Maistre'a, który był przeciwnikiem umowy społecznej i idei postępu; twierdził wprost, że władza pochodzi od Boga, a wszelka legislacja powinna być oparta na porządku boskim. Tworzenie

¹⁹ S. Filipowicz: *Historia myśli polityczno-prawnej*. Gdańsk 2003, s. 242-248.

narodu i państwa za pomocą racjonalnych i konwencjonalistycznych założeń jest uzurpacją rozumu, który, oddzielony od wiary, musi popaść w zgubną pychę i doprowadzić do upadku człowieka - dlatego de Maistre był przeciwnikiem konstytucji. Podobne poglądy głosili romantycy posuwając się nawet do krytyki prawa pisanego, które nie może zastąpić ducha i tożsamości narodowej, opartej na przeszłości i głębokiej symbolice mitycznej. Pod wpływem romantyzmu ukształtowała się niemiecka historyczna szkoła prawnicza. Jej twórcą był Fryderyk Karl von Savigny, który, podobnie jak Burke uważał, że państwo i prawo jest emanacją ukształtowanego historycznie ducha narodu i zdecydowanie preferował prawo zwyczajowe - według niego ustroje stworzone za pomocą utylitarne go rozumu wyzbyte go zakorzenienia w przeszłości są skazane na porażkę.

W XIX wieku, kiedy kształtowały się współczesne klasyczne postawy światopoglądowe, mamy do czynienia z pełną i zróżnicowaną paletą postaw wobec demokracji. Gorącym i konsekwentnym jej zwolennikiem był John Stuart Mili, który uważał, że jest to najlepszy ustrój, ponieważ wolność uczy człowieka aktywności i umiejętności podejmowania świadomego wyboru, co związane jest z kształtowaniem charakteru i poczucia odpowiedzialności. Według tego liberalnego filozofa tożsamość i osobowość człowieka formuje się poprzez aktywność w sferze publicznej, której swobodne funkcjonowanie jest główną cechą demokracji - z pewnością postawa taka jest nowożytną kontynuacją tradycji paidei obywatelskiej, stworzonej przez sofistów. „Praktyka polityczna” jest w istocie „moralnym wykształceniem”²⁰. Niewątpliwie poglądy Milla nawiązują do koncepcji Machiavellego - jego *virtà* to cnota i dzielność, która jest w istocie umiejętnością indywidualistycznej autokreacji w warunkach konkurencji ze strony innych. Jednak ten brytyjski apologeta wolności nie był rzecznikiem relatywizmu jako istoty demokracji. Przeciwnie - uważał, że jedynie demokratyczna wolność słowa zapewnia warunki, w których możemy poszukiwać prawdy. Z jego rozważań wynika, że akceptacja relatywizmu poznawczego oznaczałaby zamknięcie dyskusji na temat tego, co słuszne, a to byłoby zahamowaniem postępu²¹.

Alexis de Tocqueville, uważany obecnie za jednego z największych teoretyków demokracji sądził, że dzieje naszej cywilizacji są naturalnym ciągiem zdarzeń i procesów prowadzących do coraz większej równości, stanowiącej istotę tego ustroju. Jegodzieło *O demokracji w Ameryce* (1855-1840) przepełnione jest fundamentalną kwestią: czy istnieje określony sposób myślenia i powszechnie uznane zasady, które możemy uznać za wyznacznik demokracji? Podobnie jak inni krytycy tego ustroju od czasów Platona, pod-

²⁰ Por. *ibidem*, s. 334 i 329 nn.

²¹ Zob. J. St. Mill: *On Liberty*, II; por. wyd. pol. *O wolności*, w: *Utylitaryzm, O wolności*, przeł. M. Ossowska, A. Kurlandzka. Warszawa 1959, zob. s. 184n, 192; por. Legutko, op. cit., s. 133.

kreślał niebezpieczeństwa płynące z panowania opinii publicznej, która stała się nowym rodzajem religii i fetyszem demokracji. Jej dominujące cechy to: zanik autorytetów, panowanie mas kształtujących powszechnie akceptowane „prawdy”, upadek filozofii i triumf pospolitych mniemań narzucanych przez większość, której tyrania zagraża jednostkom. Skutkiem tej tyranii jest izolacja, wyobcowanie i zanik tożsamości. Zgodnie z duchem Oświecenia, skuteczność demokracji uzależniał od poziomu edukacji oraz aktywnego i świadomego udziału obywateli w życiu publicznym - wolność pojmował jako swobodę politycznego działania i równość szans. Francuski obserwator amerykańskiej rzeczywistości nie wierzył jednak, aby wiara w wolność i równość była dostatecznym czynnikiem ideologicznym stabilizującym demokrację. Dlatego jako fundament wychowawczy i niezbędny element tej formacji uważał religię podkreślając, że wszelkie ludzkie działania i obowiązki wywodzą się z idei Boga, od której pochodzą wszystkie inne idee²². Tocqueville, jakkolwiek zdawał sobie sprawę, że istotą demokracji jest niezależność i zmienność, daje często do zrozumienia, że religia przeciwdziała chaosowi i powściąga negatywne cechy człowieka. Ujawniają się one w demokracjach, a są to hedonistyczne rozpasanie bogactwa i instynktów. Dlatego niektórzy zarzucają mu instrumentalne traktowanie wiary, które pojawiło się już u sofistów, a później u Machiavellego. Tak czy inaczej, Tocqueville powtarza Platonski argument, że bez Boga nie ma państwa!. Religia jest zatem niezbędną ogólnoludzką tożsamością uzupełniającą formację demokratyczną, zaporą dla namiętności i fundamentem naszej cywilizacji i kultury, stanowi aksjologiczne spoiwo społeczne, nie można jednak posługiwać się nią jako narzędziem w walce o władzę²³ - trzeba przyznać, że stanowisko takie jest bardzo liberalnym i nowoczesnym rysem osobowości tego autora.

Wybitnym reprezentantem antydemokratycznej orientacji był Hegel, namiętny krytyk umowy społecznej i społeczeństwa liberalnego, które kojarzył, podobnie jak Platon, z rozkładem ontologicznym i moralnym. Sądził, że funkcjonowanie jednostek w relacjach opartych na utylitarnych interesach indywidualnych i grupowych jest przyczyną zaniku głębszych więzi społecznych, dezintegracji osobowości i zaniku poczucia tożsamości - rywalizacja partykularyzmów w żadnym wypadku nie prowadzi do harmonii, jak twierdzą to liberałowie. Społeczeństwo obywatelskie pojmował jako niepełną i bardzo powierzchowną formę egzystencji człowieka²⁴, której istota zawiera się w absolutnym podporządkowaniu jednostki idei państwa. U Hegla, podobnie jak wcześniej u Rousseau i później u Marksa, widzimy wyraźne

²² Zob. M. Król: *Historia myśli politycznej od Machiavellego po czasy współczesne*. Gdańsk 2003, s. 138 n.

²³ Por. *ibidem*, s. 142.

²⁴ Zob. Legutko, op. cit., s. 134.

pragnienie podporządkowania jednostki społeczeństwu i państwu, które w XX wieku objawiło się we wszystkich formacjach totalitarnych. Filozof ten twierdził, że społeczeństwem powinno kierować „jedno decydujące indywiduum”, był zatem zwolennikiem pruskiej monarchii absolutnej, ponadto gloryfikował wyraźnie normatywne i policyjne funkcje państwa oparte na sile.

W drugiej połowie XIX wieku najbardziej wyrazistym i prowokującym krytykiem demokracji był Nietzsche, który konsekwentnie atakował wszystkie ideologie społeczne i formacje kulturowe oparte na równości, zarówno lewicowe, jak i chrześcijańskie. W zasadzie cała jego filozofia nasycona jest antyegalitaryzmem i kultem wyższego, twórczego, energicznego i „dostojnego” indywiduum, które kreuje rzeczywistość. Sprzeciwiał się zasadzie równości wobec prawa i odrzucał ideę sprawiedliwości społecznej, uważając ją za zagładę indywidualności jednostki - równouprawnienie jest zagrożeniem dla sił twórczych, a tym samym dla kultury. Dlatego Nietzsche był zwolennikiem idei cesarstwa, które pojmował jako właściwą, hierarchiczną formę państwa, społeczeństwa i całej kultury - „porządek kastowy” jest „porządkiem naturalnym”, który zapewnia właściwe funkcjonowanie indywidualności. Mimo całej swej indywidualistycznej i relatywistycznej dezynwoltury filozof ten był, w odniesieniu do sfery społecznej, późnym i archaicznym w swojej epoce epigonem Platona - domagał się na przykład, aby społeczeństwo dzieliło się na dwie kasty: ludzi pracujących (odtwórczo - red.) i ludzi wolnych (panów-twórców - red.), co uważał za warunek funkcjonowania wyższej kultury. Krytykował zarówno kapitalistyczną „kulturę przemysłową” opartą na uniformizacji i sprzedaży, jak i socjalizm twierdząc, że jest to „unicestwienie indywiduum” i „zbiorowe zwyrodnienie” człowieka. Kultura sprzedaży i automatycznego, niewolniczego produkowania i konsumowania dóbr powoduje dehumanizację i tworzy iluzję wolności. Z kolei ideał powszechnego dobrobytu niweczy podłoże dla silnych indywidualności i jednostek kreatywnych o wyjątkowej energii (por. *Ludzkie, arcyłudzkie*, 235)²⁵. Demokracja jest zatem zaporą dla woli życia, która jest kluczowym pojęciem indywidualistycznej etyki Nietzscheańskiej. Obecnie uważa się tego autora za proroka zagłady kultury w XX wieku - zagłady, którą niesie ze sobą nieuchronnie demokracja, ponieważ jej istotą jest sprzedaż, równość i zabójczy dla cywilizacji uniformizm kulturowy. Człowiek demokratyczny według Nietzschego jest pusty, wyzbyty wartości i wielkich idei. Filozof przewidywał zwycięstwo tego ustroju w XX wieku i postrzegał demokratyzację w sferze kultury i sztuki za ostateczne unicestwienie prawdziwych wartości, opartych na ekspresji tego, co oryginalne, wzniosłe i nieprzeciętne. Jego wizja społeczeństwa była całkowicie sprzeczna z obecnymi ideałami

²⁵ Zob. Z. Kuderowicz: *Nietzsche-fenomen kultury nowoczesnej*. „Edukacja filozoficzna”, 14 (1992), s. 184.

powszechnego dostępu do kultury, wszechogarniającej socjalizacji formacji demokratycznej i ogólnej polityki wyrównywania szans wszystkich jednostek. Cała filozofia Nietzscheańska jest totalnym zaprzeczeniem demokracji, którą autor *Antychrysta* postrzegał jako koniec człowieka, kultury i prawdziwej sprawiedliwości, pojmowanej jako naturalne wywyższenie tych, którzy na to zasługują (tak samo uważał Platon). Oczywiście najbardziej kontrowersyjnym, a obecnie dla nas niemal karykaturalnym elementem jego doktryny, jest koncepcja nadczłowieka, czyli indywidualności, która, w odniesieniu społecznym, swoim istnieniem i twórczością nadaje sens egzystencji pozostałym zwykłym ludziom, składających swoim podporządkowaniem konieczną ofiarę na rzecz genialności wybitnych jednostek.

Interpretacja Nietzschego zawsze powodowała kontrowersje i sprzeczne opinie. Jedni widzieli w nim wielkiego i ostatniego humanistę oraz porażającego proroka końca prawdziwej cywilizacji. Inni oskarżali go o stworzenie wszystkich zniewalających i groźnych archetypów myślenia autorytarnego, elitarnego, reakcyjnego i totalitarnego. Oczywiście przyczynił się do tego fakt, że naziści zaadaptowali do swoich celów jego ideę nadczłowieka i rasy panów. Mimo to, w XX wieku kwestie nietzscheańskie roztrząsali wszyscy ci artyści i filozofowie, którzy odczuwali trwogę powodowaną skutkami erupcji egalitaryzmu i agnostycyzmu - wystarczy wspomnieć Spenglera, Ortegę y Gassetę, Webera, Tomasza Manna i egzystencjalistów, a nawet myślicieli chrześcijańskich, takich jak Mounier. Z pewnością problemy, które prowokująco ukazał Nietzsche, są nadal aktualne, ponieważ dotyczą one konfliktu między tradycyjnymi wartościami opartymi na duchowości, hierarchii i wysokim stylu, a kulturą masową, która jest powszechnie dominującym elementem i symbolem współczesnej demokracji. Uniformizm kulturowy globalizacji, dla niektórych, jest spełnieniem czarnych przepowiedni tego filozofa. Należy jednak podkreślić, że zasadnicza jego teza nie potwierdziła się - ustrój demokratyczny nie okazał się systemem blokującym rozwój osobowości, witalności i energii twórczej. Przeciwnie, sprawdziła się teza Tocqueville'a, że demokracja zapewnia człowiekowi największe możliwości rozwoju²⁶. Obserwując pozycję najwybitniejszych jednostek w naszej epoce łatwo dostrzec, że najbardziej kreatywne indywidualności łamią dotychczasowe bariery kulturowe, naukowe i technologiczne. W tym aspekcie potwierdziła się myśl Nietzscheańska, że rolą najwybitniejszych osobowości jest bycie „ponad” wszelkimi ograniczeniami narzucanymi przez każdą dotychczasową tradycję.

Dzisiejsi postmoderniści i pragmatycy idą tropem hermeneutyki kulturowej Nietzschego, który mówił, że świat jest subiektywnym „przedstawia-

²⁶ Por. M. Król, op. ciL, s. 140.

niem” lub „wykładnią”, czyli kreacją dokonaną przez aktywny podmiot²⁷. Nie ma jedynego transcendentnego (lub transcendentalnego) sensu świata, istnieją nieprzeliczone sensy uzależnione od aktywności, kreatywności, predyspozycji i uwarunkowań podmiotów. Filozofia postmodernistyczna jest w istocie antyplatońskim i nietzscheańskim dowartościowaniem mniemań, które są nieustanną i konieczną re-interpretacją rzeczywistości - naturalną cechą tych mniemań jest zmienność i kreatywna subiektywność. Można powiedzieć, że „dekonstrukcja” jest stałym „przewartościowaniem wszystkich wartości” ujętym w aspekcie konkurencyjności ze strony innych przewartościowań. Kryteria tej konkurencyjności nie mogą być oparte na jakichkolwiek obiektywnych, naukowych, estetycznych bądź religijnych podstawach, ponieważ żaden absolut poznawczy, i w ogóle teoretyczny, nie istnieje. Postmoderniści są zatem dziedzicami tradycji teoriopoznawczej wywodzącej się od sofistów i sceptyków. Rorty twierdzi, że wszystkie doktryny i systemy są konwencjami, „grami”, „słownikami” lub uzurpacjami intelektualnymi. Taką przygodną uzurpacją może być zarówno jakaś teoria prawa natury, jak i każdy teoretyczny model człowieka czy państwa. W tym kontekście stawia pytanie, czy liberalna demokracja potrzebuje filozoficznego uzasadnienia, i odpowiada na nie zdecydowanie negatywnie twierdząc, że z punktu widzenia praktycznego i politycznego funkcjonowania tego ustroju, wszelkie systemy i paradygmaty, zarówno metafizyczno-moralne, jak i racjonalne (w tradycyjnym ujęciu oświeceniowym) są irrelewantne²⁸. Pragmatyk ten daje do zrozumienia, że wszystkie modele świata i człowieka oparte na określonym, „ja”, „poznaniu” czy „języku” są jednakowo uprawnione w ustroju opartym na wolności - dlatego dla dobra osiągnięcia demokratycznych celów politycznych wskazana jest zrównoważona obojętność wobec wszystkich postaw doktrynalnych. Mieszanie polityki z filozofią nie jest zasadne, ponieważ jest sprzeczne z typową dla demokracji i jedynie skuteczną racjonalnością celową. Wszystkie -izmy mogą prowadzić do nietolerancji i fanatyzmu, które są zagrożeniem dla demokracji. Dlatego nie potrzebuje ona żadnej „antropologii filozoficznej” uzasadniającej podejmowanie określonych działań, decyzji ustrojowych i konstrukcji społecznych. Demokracja jest praktyczno-politycznym problemem dotyczącym współdziałania jednostek, a nie obiektywizacją określonych wartości, planu historycznego czy też określonej teoretycznej natury człowieka. Należy zatem dać pierwszeństwo pluralizmowi demokracji, a nie filozofii. Spory moralne i polityczne można sprowadzać do ogólnych zasad, o ile traktujemy owe zasady jako podstawę osiągania zgody społecznej. Natomiast podstawy filozoficzne

²⁷ Zob. M. P. Markowski: *Nietzsche. Filozofia interpretacji*. Kraków 2001 (2 wyd.), s. 103-109, por. 98 n.

²⁸ R. Rorty, op. cit., wyd. pol., s. 29; por. s. 25 n *et passim*.

konstytuujące określony model człowieka należy odrzucić, podobnie jak Jefferson odrzucił *Pismo Święte* jako paradygmat polityki, chociaż był człowiekiem głęboko wierzącym.

Co więcej, także ogólnie przyjęte wzorce demokratyczne nie wynikają z jakichkolwiek obiektywistycznych założeń. Liberalny teoretyk sprawiedliwości, Rawls twierdził: „Filozofia rozumiana jako poszukiwanie prawdziwości jakiegoś niezależnego porządku metafizycznego i moralnego nie może dostarczyć żadnego powszechnego uzasadnienia dla politycznej koncepcji sprawiedliwości w ramach społeczeństwa demokratycznego”²⁹.

Wywody Rawlsa i Rorty’ego, idące tropem sofistów, Burke’a i Monteskiusza potwierdzają klasyczną tezę liberałów, według której przestrzeń demokratyczna będzie zawsze wypełniona różnymi, wzajemnie niewspółmiernymi, a często przeciwnymi koncepcjami „najwyższego dobra”, „natury” i „człowieka”³⁰. Jeśli uznamy za pragmatykami i postmodernistami, że filozofia nie może mieć pretensji do obiektywności i naukowego uzasadniania świata, klasyczna opozycja między filozofią i demokracją przestaje być istotnym problemem epistemologicznym. Niewątpliwie potwierdzają oni powszechną już opinię, że warunkiem skutecznego funkcjonowania demokracji jest szeroko pojęty „koniec ideologii”, co oczywiście nie może oznaczać końca filozofii pojmowanej jako analiza funkcjonowania człowieka w wolnym społeczeństwie. Najwybitniejszym przykładem takiej koncepcji filozofii jest teoria działania komunikacyjnego Jürgena Habermasa, który uważał, że obecnych warunków egzystencji społecznej, a także współczesnego człowieka nie można opisać za pomocą jakiegokolwiek systemu metafizycznego. Dlatego należy odejść od, jak to określał, tradycyjnej „racjonalności kognitywno-instrumentalnej” na rzecz „racjonalności komunikacyjnej”, której celem jest analiza „stosunków intersubiektywnych” między komunikującymi się jednostkami³¹. Nowy, pluralistyczny i antyobiektywistyczny racjonalizm powinien być zorientowany społecznie, a nie „meta-fizycznie” i „meta-epistemologicznie”. W tym społecznym ujęciu zadaniem filozofii jest badanie aktów konstytuujących porozumienie, współdziałanie, oddziaływanie i dialog, a nie tworzenie założeń epistemologicznych, metafizycznych i aksjologicznych. Według tej koncepcji, zadaniem filozofa jest badanie wpływu kontekstów historycznych i społecznych na procesy komunikacyjne. Takie traktowanie filozofii wywodzące się z opcji fenomenologicznej, dezaktualizuje cały aksjologiczny kontekst opozycji między filozofią i demokracją. Haber-

²⁹ J. Rawls: *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*. "Philosophy and Public Affairs", 14 (1985); cyt. wg Rorty, op. cit., s. 26.

³⁰ Por. J. St. Mill: *On Liberty*, II; zob. wyd. pol.: op. cit, s. 148-151, por. s. 133.

³¹ J. Habermas: *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, tłum. A. M. Kaniowski. Warszawa 1999, s. 639-640.

mas zajmuje się „światem przeżywanym” przez jednostki i wpływem tego świata na społeczne procesy komunikacji, a nie konsekwencjami filozoficznymi i kulturowymi tradycyjnych przeciwieństw, tworzących spór wokół demokracji takich, jak potoczna opozycja między prawdą i relatywizmem, wartością i skutecznością, idealizmem i pragmatyzmem, moralnością i permissywnością, kulturą i antykulturą. Filozofia Habermasowska tworząca założenia indyferentnej epistemologicznie i „afilozoficznej” doktryny komunikacji jest współczesną próbą odpowiedzi na pytanie ze strony filozofii o demokrację, które obecnie oznacza dyskurs na temat: czy rzeczywiście można stworzyć i upowszechnić (!) nowy pragmatyczny racjonalizm filozoficzny i społeczny, czy zniweluje on wymienione wyżej przeciwieństwa i czy będzie wystarczającym spoiwem współczesnej formacji demokratycznej?

Summary

The author presents the essence and the ancient origin of the controversy between the idealistic and normative principles of philosophy and the utilitarian attitude of democracy. This opposition is universal and can be seen on many levels: in education (both in schools and in universities), ethics, politics, and in relations between technology and axiology. The conflict arose in the period of the Athenian democracy. According to Plato the democratic constitution is totally opposed to truth, values and knowledge, because it is based on opinions (*doxai*). The spirit of democracy is reflected in the relativistic and pragmatic art of persuasion, taught by the sophists and contrary to rational philosophical analysis leading to cognition of good and evil. Plato and the sophists gave rise to the opposition of theory and praxis, emphasized by the classical philosophy. The fundamental aspect of that opposition is the contrast between a philosophical theoretical model of a constitution and the requirements imposed by political and legal realities. The article contains a general comparison of several philosophers' views on that subject. Among others, the author discusses the opinions of Burke, Montesquieu, Mill, Tocqueville, Nietzsche, and the contemporary liberals and postmodernistic pragmaticists who are convinced that modern democracy needs no philosophical justification because all systems and paradigms created by moral and by rationalistic thinking are „irrelevant” (Rorty) in regard to democracy. Life in democracy will be always the meeting point of various, in compatible, and often contrary, normative ideas. Habermas, on the other hand, sees the task of philosophy, adjusted to the requirements of our times, in investigating acts that produce agreement, cooperation, influence and dialogue, and not in creating epistemological, metaphysical and axiological systems that would serve as the basis for politics.

LIST DO WITOLDA MACKIEWICZA

Szanowny Panie Witoldzie,

Dziękuję za dedykowanie mojemu mężowi artykułu *O śmierci i umieraniu* (jesienią) [„Edukacja Filozoficzna” 39/2005 - red.).

Nie tylko dedykacja jest dla mnie cenna, ale i treść, która pomaga w przetrwaniu najtrudniejszego okresu.

Bardzo dużo teraz czytam, ale Pan zwrócił mi uwagę na Maxa Schelera, Heideggera i innych filozofów, i może sprawi Panu małą satysfakcję to, że choć trochę jest mi łatwiej żyć.

Z serdecznym pozdrowieniem

Anna Jankowska

JUSTYNA MYSZKOWSKA

HORYZONTY ANTROPOLOGII ŚMIERCI ALBO O UMIERANIU ANTROPOCENTRYKÓW

„Czy będę mógł umrzeć, jak inni, i jakie będą potem moje losy? Pośród ludzi uciekających od siebie ja tkwię skupiony na sobie. Wyolbrzymiam siebie - do jakich granic? Czy to jest niezdrowe? Jak dalece i w jakim znaczeniu jest niezdrowe? Czasami podejrzewam, że czynność wyolbrzymiania, której się oddaję, nie jest obojętna naturze, że jest prowokacją. Czy nie naruszyłem czegoś zasadniczego w samym stosunku moim do sił przyrodzonych i czy losy moje nie będą «potem» odmienne wskutek tego że nie postępowałem z sobą jak inni?» - zapisał Witold Gombrowicz w I tomie *Dziennika*, w roku 1954, a zatem na długo przed śmiercią, której już wtedy się obawiał. Przywołane słowa pisarza w wyrazisty sposób oddają istotę postawy, którą wypada określić mianem antropocentryzmu metafizycznego, światopoglądu o rodowodzie antycznym, rozkwitłego jednakże w pełni dopiero na gruncie nowożytności. Niechaj ów literacki pogłos filozoficznego stanowiska, reprezentowanego przez takich myślicieli, jak Sartre, Jaspers, Heidegger czy Scheier, posłuży za wprowadzenie do rozważań nad inną wypowiedzią, którą należy uznać za świadectwo wyżej określonych tendencji ujmowania rzeczywistości.

Esej Witolda Mackiewicza - gdyż o tym tekście mowa („Edukacja Filozoficzna” nr 39/2005) - poświęcony sprawom śmierci i umierania, oglądanym z perspektywy antropologicznej, stanowi przejrzystą wykładnię naczelnej idei antropocentrycznej, głoszącej, iż wyłącznym źródłem prawdy jest autonomiczna jednostka ludzka. Podobne przekonanie nie ogranicza się przy tym do wymiarów probierza ludzkich zabiegów poznawczych: *ja* okazuje się nie tylko fundamentem wszelkiej gnoseologii, stanowi również kres ludzkiego bytowania, a zatem należy do kategorii o charakterze metafizycznym. Stąd blisko do uznania *ja* za podstawę ładu ontologicznego i do swoistego tragizmu, który prześwieca spoza rozwiązań antropocentrycznej fenomenologii egzystencjalnej. Skoro bowiem *ja* jest ostatecznym wymiarem ludzkiego świata, to już z założenia nosi w sobie zaczątki skończoności, mówiąc zaś dobitniej, jest napiętnowane śmiercią. Ludzkie *ja*, ujmowane jako byt absolutnie niepowtarzalny, odrębny od innych jestestw w sensie metafizycznym i obdarzony zdolnością relatywnej wszakże, lecz za każdym razem prawomocnej oceny rzeczywistości, wydaje się tworem, który nie tylko samemu sobie wystarcza, ale również na samym sobie się kończy. Byłoby przejawem chlubnej konsekwencji, gdyby zwolennicy fenomenologii egzystencjalnej o nachyleniu antropocentrycznym uznali tę ukrytą zależność. Jed-

nak niepokoje antropocentryków, wyrażone w przywołanej na wstępie wypowiedzi Witolda Gombrowicza, świadczą o tym, iż - przyjmując za pewnik nieprzekładalność własnego doświadczenia na język ponadjednostkowej metafizyki - nie chcą zarazem dopuścić myśli o własnej śmiertelności. Próby umieszczenia *ja* w nieskończonej perspektywie prowadzą do wykrystalizowania się takich wariantów antropocentryzmu, jak historyzm, kulturalizm albo swego rodzaju panindywidualizm, a więc przeświadczenie o tym, że jednostka ludzka jest nie tylko centrum Wszechświata, lecz - zgodnie ze znaną myślą Leszka Kołakowskiego - posiada zdolność ekspansji, umożliwiającej takie opanowanie zastanej rzeczywistości, by pośród otaczających znaków nie napotykać na ślady inne aniżeli własne.

Witold Mackiewicz, którego rozprawa stanowi punkt wyjścia poniższych refleksji, z konieczności zmagają się z wszelkimi następstwami światopoglądowego panindywidualizmu. Zasadniczy dylemat, przed którym stoją zwolennicy tej opcji ideowej, wydobywa już we wstępie swoich rozważań. Problem skończoności samobytuującego *ja*, zamkniętego w granicach własnych subiektywnych racji, obala, posługując się metodą argumentacji negatywnej. Dowodzi, iż „Niemożność określenia zakresu *Ja* jest równoznaczna z niemożnością orzeczenia, iż jest ono skończone, zarówno w sensie retrospektywnym, jak i antycypującym”. W tym miejscu należy zauważyć, iż z podobnie przeprowadzonego rozumowania nie sposób również wywieść wniosku pozytywnego, takiego mianowicie, że *ja* ludzkie jest bytem nieskończonym. Pozostajemy jedynie w obszarze domniemań co do metafizycznego statusu *ja*, po omacku poszukując materii, w której realizowałoby się jego nieskończone trwanie. Egzystencjalna orientacja Witolda Mackiewicza prowadzi autora ku temu, by fundamentów *ja* nieskończonego poszukiwać w tym wymiarze ludzkiego bytowania, który klasyczni metafizycy określają mianem istnienia. „W zakresy mojego doświadczenia 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 nieskończenia 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” - zauważa Witold Mackiewicz, słusznie podkreślając przy tym, iż *ja* jest przede wszystkim bytem potencjalnym. Należy zaś pamiętać, iż potencjalność - wedle klasycznej metafizyki - zawsze stanowi wyznacznik bytowej niedoskonałości. Byt niedoskonały z kolei, jako twór poszukujący własnych racji poza sobą samym, nie może odznaczać się nieskończonością. *Ja* zatem jest tworem skończonym, gdyż - jako byt potencjalny - poszukuje gwarantów wiecznego trwania poza własnym jednostkowym wymiarem. W czym ostatecznie znajduje oparcie? Jak zauważa

Witold Mackiewicz: „Każda śmierć jest jednostkowym aktem biologicznym i materialnym. Ale śmierć ma także wymiar nieznanym dla innych form istnienia: umierania w innych. (...) 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 bezsensem ludzkiego losu”. Zgodnie więc ze stanowiskiem Mackiewicza, *ja*, należące do sfery egzystencji, uwikłane w sieć międzyludzkich relacji i obciążone (nawet jeśli tym samym bogatsze o niezliczone możliwości transformacji) ładunkiem odkształceń historycznych i kulturowych, racji swojego nieskończonego bytowania upatruje w innych tworach o podobnej konstrukcji. Grunt tak pomyślanej nieskończoności wydaje się dosyć grząski. Nie miejsce tu, by rozważać faktyczną, uśmierającą funkcję, jaką może pełnić świadomość obecności innych, którzy poniosą ze sobą wdzięczną pamięć o umierającym. Nie sposób uzyskać obiektywnej wiedzy o tym, na ile powszechnym jest terapeutyczne oddziaływanie podobnego przeświadczenia. Wystarczy wszakże przywołać raz jeszcze głos cytowanego na wstępie Witolda Gombrowicza, by powziąć wątpliwości co do uniwersalnej skuteczności tego typu remedium na śmiertelność. „Gdzież są ci, co mogliby mnie opowiedzieć, opisać, pizekazać mnie, jakim byłem? (...) Dlaczego wybrałeś sposób bycia za trudny do opisania - system masek zbyt skomplikowany?” - zapytuje pisarz, wykazując tym samym, iż dla indywidualisty przekonanego nie tylko o własnej niepowtarzalności, ale również o zasadniczej niemożności pełnego porozumienia się z Drugim, marną pociechę stanowi perspektywa trwania w innych po tym, jak jego żywot dobiegnie końca. Nie tyle więc niemożność określenia zakresu *ja*, ile przeszkody w adekwatnym wyrażeniu siebie stanowią źródło niepokoju antropocentryków. *Ja*, aby stać się nieśmiertelnym, traci własną autonomię, zdając się na łaskę i niełaskę tych, którym przyjdzie interpretować jego wytwory. Cóż zatem pozostaje antropocentrykom i jaki stan ducha musi towarzyszyć ich poszukiwaniom?

„Nie tylko w obrębie świadomości potocznej istnieje przekonanie, że człowiek przychodzi na świat znikąd i wraca w ten sam wymiar - donikąd, do nicości” - utrzymuje Witold Mackiewicz, i chociaż usiłuje nadać swoim obserwacjom wymiar powszechny, to przedkłada niniejszym świadectwo własnych przede wszystkim obaw, związanych z pośmiertnymi losami jednostki. Nie wydaje się bowiem, by autor przytoczonego twierdzenia prezentował stanowisko niepodważalne. Wręcz przeciwnie, z wszelkich ustaleń, jakimi dysponują nauki o ludzkiej kulturze, wynika, iż pierwszym i uniwer-

salnym odczuciem towarzyszącym człowiekowi jako istocie gatunkowej jest przeświadczenie o istnieniu realności ponadziemskiej, z której ród swój wiodą i ku której udają się po śmierci wszyscy ludzie. To jedynie nasza ziemską powłoka ulega destrukcji (i o tym właśnie mówi słynna sentencja, przywołana przez Mackiewicza), wymiar zaś duchowy ludzkiego życia podlega odmiennym prawom. Światopogląd religijny, o którego zasadach Witold Mackiewicz jedynie nadmienia, tak jakby stanowił on niewiele znaczącą w dziejach ludzkości osobliwość, wydaje się dominującą formą mentalności. To antropocentryzm jest zjawiskiem stosunkowo świeżej daty, jeśli wziąć pod uwagę rozległą i bogatą tradycję ludzkiej kultury.

Skoro więc religijne ujęcie świata, połączone z przeświadczeniem o nieśmiertelności człowieka jako bytu partycypującego w Boskiej doskonałości, jest stanowiskiem najczęściej powtarzającym się w dziejach kultury, to przyczyna tego zjawiska musi tkwić głęboko w tym, co stanowi o gatunkowej tożsamości jednostki ludzkiej. Cóż zatem prowadzi człowieka do tego, by od wieków skłaniać się ku religijnemu oglądowi rzeczywistości? Odpowiedzi na tak postawioną kwestię w sposób dobitny udzielił ostatnio Bogusław Wolniewicz, oświadczając, iż źródłem bądź korzeniem wszelkiej religii jest śmierć (B. Wolniewicz: *O istocie religii*, w: *Filozofia i wartości*. Warszawa 1993, s. 160-198). O tym, że śmierć istnieje, wiedzą wszyscy, bez względu na to, w jakim kręgu kulturowym funkcjonują. Nawet jeśli nie potrafią wyobrazić sobie własnego końca, nawet jeśli rozszerzają w nieskończoność zakresy swojego bytowania, to z łatwością mogą stwierdzić, iż proces umierania dramatycznie rozgrywa się wokół nich.

Śmierć dotyka w człowieku czegoś więcej niżli jego *ja*, toteż *ja* nie może w żaden sposób śmierci przezwyciężyć. Jako byt potencjalny i relacyjny, ginie ono wraz z tymi, którzy decydują o jego kresie bądź przetrwaniu. Dlatego też ludzkość od wieków poszukuje bardziej trwałych podstaw swej nieskończoności. Stąd też wynika przekonanie, iż *ja* jest tylko jednym z poziomów ludzkiego życia, że u fundamentów ludzkiej tożsamości znajdują się struktury daleko bardziej trwałe i stabilne.

Nie jest zadaniem autorki niniejszego tekstu rozstrzygnięcie o tym, która z postaw światopoglądowych zapewnia człowiekowi bardziej wiarygodne spojrzenie na rzeczywistość, wiodąc jednostkę ludzką ku humanistycznemu spełnieniu. Jedno pozostaje pewne: nikt nie może pogodzić się z własną śmiercią i umieraniem. Jeśli jednak w przypadku teocentryków problem ludzkiej nieśmiertelności ze zrozumiałych względów zajmuje miejsce szczególne, to w przypadku antropocentryków nie powinien stanowić kwestii ważkiej. „Skoro nie ma Boga, nie ma również wieczności, przyjmuję tę prawdę i podążam własną drogą dopóty, dopóki śmierć mnie nie dosięgnie” - powiedziała by konsekwentny racjonalista, radykalny zwolennik indywidu-

alizmu. Esej Witolda Mackiewicza dowodzi, iż w obliczu śmierci trudno być konsekwentnym. Nie można wszakże nie zgodzić się ze zdaniem autora, kiedy zauważa on, iż „(...) umieranie to nie zgiełk i zamieszanie, a ostami etap przebywania w skupieniu - i przede wszystkim w milczeniu należnym umierającemu”. Problemu śmierci nie sposób rozstrzygnąć na drodze dyskusyjnej, zagadnienie umierania nie pasuje do zjadliwych polemik. W obliczu śmierci wszyscy pozostajemy równie poruszeni i trudno nam o zdanie ostateczne, o logiczne wytłumaczenia. Nie tyle więc filozoficzna i światopoglądowa spójność, ile międzyludzka solidarność stanowi wartość, którą człowiek może przeciwstawić umieraniu. Tej to międzyludzkiej jedności poświęcony został esej Witolda Mackiewicza i to jest idea, której - bez względu na wyznawany światopogląd - zawsze należy hołdować.

WOJCIECH WCIÓRKA
Uniwersytet Warszawski

ARGUMENTY GETTIERA A NATURA PRZEKONAŃ

Głównym celem tego artykułu jest przeprowadzenie krytycznej analizy argumentacji Edmunda L. Gettier'a wymierzonej przeciwko adekwatności klasycznej definicji wiedzy. Krytyka polegać będzie na pokazaniu, że w obu Gettierowskich kontrprzykładach ma miejsce jedna z dwóch sytuacji: albo niespełniony jest przynajmniej jeden niezbędny warunek wyszczególniony przez klasyczną definicję wiedzy (przez co kontrargument traci swą moc), albo spełnione są wszystkie warunki, a intuicja nie sprzeciwia się powiedzeniu, że mamy do czynienia z wiedzą. Istotnym ogniwem rozumowania będzie na pozór nieakceptowalne twierdzenie, zgodnie z którym nie sposób jednocześnie żywić przekonania, że p , i przekonania, że p lub q . Krytyczną analizę kontrprzykładów Gettier'a poprzedzi próba osadzenia filozoficznego pojęcia wiedzy w odpowiednich kontekstach użycia czasownika „wiedzieć, że” w mowie potocznej.

1. **Klasyczna definicja wiedzy a mowa codzienna.** Zgodnie z wypracowaną w pierwszej połowie dwudziestego wieku definicją, dla dowolnego podmiotu S i dowolnego zdania „ p ”, S wie, że p , wtedy i tylko wtedy, gdy:

- (i) p ¹
- (ii) S jest przekonany, że p , oraz
- (iii) przekonanie S -a, że p , jest uzasadnione².

Zamiarem motywującym tę klasyczną analizę³ było podanie niezbędnych i łącznie wystarczających warunków prawdziwości zdań typu „ S wie, że p ”. Niestety, każda definicja wiedzy (odwołująca się siłą rzeczy do momentów bardziej pierwotnych, takich jak prawdziwość, przekonanie czy uzasadnienie) już w punkcie wyjścia narażona jest na atak lingwisty, zarzucającego jej nieliczenie się ze sposobem użycia czasownika „wiedzieć, że” w mowie codziennej⁴. By się przekonać, czy jest to zarzut izeczowy, warto zestawić ze sobą dwie fikcyjne rozmowy.

(1)
Doktor Borel: Przykro mi, ale wygląda na to, że pańska córka miała rację.
Jan Kleszczyński: A więc sądzi pan doktor... podejrzewa pan boreliozę.
Doktor Borel: Niestety nie podejrzewam, proszę pana, **ja wiem, że to borelioza**. Niech pan spojrzy. Najpierw ta niby-grypa i rumień na skórze (w dodatku wędrujący obwodowo!), potem bóle w stawach, objawy zapalenia opon mózgowo-rdzeniowych i nerwów obwodowych, a teraz zapalenie mięśnia sercowego. Nie ma wątpliwości, to ten kleszcz tak pana urządził.

(2)

Kasia Kleszczyńska: No i co? Wiadomo już, co z tatą?

Tomek Kleszczyński: Tak, lekarz powiedział mamie, że to ten głupi kleszcz tak go urządził.

K. K.: A nie mówiłam?

T. K.: Niestety, **tata też już wie, że to kleszcz**.

K. K.: Eeeh. No tak, lepiej by było, żeby nie wiedział. Mama to jeszcze, ale tata na pewno nie pozwoli nam teraz iść na grzyby.

Z obu rozmów wynika, że Pan Kleszczyński, zgodnie z diagnozą doktora Borela, jest chory na boreliozę, a nie na grypę. W rozmowie (2) Tomek, syn Jana Kleszczyńskiego, przekazuje tę wiadomość swojej siostrze, a następnie wypowiada zdanie: „tata też już wie, że to kleszcz”. Ma przy tym na myśli, że nie tylko jego mama, ale również sam Jan Kleszczyński dowiedział się już od lekarza, że cierpi na boreliozę, a nie na grypę, i tym samym **należy do grona osób, które zdają sobie z tego sprawę** (w związku z czym zdanie to wyraża również obawę Tomka, że tata, znając przyczynę swoich dolegliwości, zabroni dzieciom wycieczek do lasu). Warto zwrócić uwagę na to, że główny akcent zdaniowy pada w przytoczonej wypowiedzi Tomka na złożonym orzeczeniu „też już wie”, przy czym jest to zwykły akcent dynamiczny, czyli polegający na mocniejszym wymówieniu danego słowa⁵.

Inaczej sytuacja przedstawia się w rozmowie (1), w której Jan Kleszczyński dowiaduje się od lekarza, że jest chory na boreliozę, a nie na grypę. Przysłuchajmy się wypowiedzi doktora Borela: „ja nie podejrzewam, proszę pana, ja wiem, że to borelioza”. Akcent, który Borel kładzie tutaj na „wiem”, jest tzw. akcentem kontrastującym⁶, co w wymiarze fonetycznym może być zasygnalizowane podniesieniem wysokości dźwięku (jest to wówczas akcent toniczny), a w wymiarze semantyczno-pragmatycznym polega na przeciwstawieniu treści wypowiedzi Borela („ja wiem, że to borelioza”) treści wypowiedzi Kleszczyńskiego („podejrzewa pan, że to borelioza”). Jednym słowem, za pomocą środka prozodycznego (akcent kontrastujący) podkreślona zostaje znaczeniowa różnica (kontrast) czasowników „wiedzieć, że” i „podejrzewać, że”.

Wydaje się, że czasownik „wiedzieć, że” użyty w wyżej opisany sposób przez doktora Borela w odniesieniu do siebie samego ma inne znaczenie niż czasownik „wiedzieć, że” użyty w rozmowie (2) przez Tomka Kleszczyńskiego. Borel nie chce bowiem poinformować nikogo, że należy do grona osób zdających sobie sprawę, iż Jan Kleszczyński cierpi na boreliozę. Takie zapewnienie miałoby bowiem sens jedynie wówczas, gdyby borelioza Kleszczyńskiego była już uprzednio ustalonym faktem, niepodlegającym wątpliwności w trakcie rozmowy (1) (tak jak podczas rozmowy (2), gdy diagnoza jest już postawiona i w zasadzie niepodawana w wątpliwość przez rozmów-

ców). Tymczasem w momencie wypowiedzania przez Borela zdania „...wiem, że...” borelioza Kleszczyńskiego nie jest jeszcze ustalonym faktem, w szczególności sam zainteresowany ma co do tego wątpliwości. Dopiero świadectwa przytoczone przez lekarza⁷ wraz z podręcznikową listą objawów krętkowicy kleszczowej przekonują Kleszczyńskiego: nie może już w zasadny sposób powiedzieć, że doktor jedynie podejrzewa u niego tę chorobę.

A zatem zdanie typu „S wie, że p ” użyte w kontekście niepewności co do zdania „ p ” (tzn. w sytuacji, w której jeszcze „nie wiadomo”, czy p) powinno mieć inne znaczenie niż w kontekście pewności „ p ” (gdy już „wiadomo”, że p). Wydaje się, że ta pierwsza sytuacja jest niszą, którą mowa potoczna pozostawia klasycznej definicji wiedzy. Niszę tę celnie zlokalizował Wittgenstein w uwadze 424. *O pewności*: „Mówię «Wiem, że p » albo by zapewnić, że ja również wiem o prawdziwości p , albo po prostu, by wzmocnić $\vdash p$. Mówi się też «Ja w to nie wierzę, ja to wiem»”⁸

Pierwszy z dwóch wyróżnionych tu sposobów użycia „wiedzieć, że”⁹ odpowiada rozmowie (2) i zdecydowanie najczęściej (choć stosunkowo rzadko w pierwszej osobie) pojawia się w codziennej komunikacji¹⁰. Siłą rzeczy jednak interesuje on przede wszystkim lingwistę, nie epistemologa. Tego ostatniego zajmują bowiem głównie konteksty niepewności, a więc sytuacje, w których, jak to lapidarnie ujął w przytoczonej uwadze Wittgenstein, „wiedzieć, że” służy wzmocnieniu asercji (a tym samym w mowie niezależnej występuje w pierwszej osobie). Sam fakt jednak, że filozof zawężył swoje zainteresowania do wybranego i być może marginalnego zastosowania „wiedzieć, że”, nie świadczy o tym, iż nie liczy się z „danymi językowymi”. Po prostu nie ma on ambicji opisanie całego znaczeniowego bogactwa czasownika „wiedzieć, że”, próbuje jedynie w sposób ogólny określić, co powinno stać za epistemicznym wzmocnieniem asercji, by nie pozostało ono zwykłym roszczeniem bez pokrycia. Klasyczna definicja wiedzy jako uzasadnionego prawdziwego przekonania jest rezultatem takiego właśnie namysłu: podaje konieczne i łącznie wystarczające warunki prawdziwości deklaracji typu „wiem, że p ” w sytuacjach, w których wartość logiczna danego „ p ” nie jest jeszcze ustalona. Istnienie takich kontekstów sprawia, że nazywanie wyznaczonego przez klasyczną definicję pojęcia wiedzy „całkowicie sztucznym konstruktem” jest bezpodstawne.

2. Problem Gettier'a. Oddanie sprawiedliwości leksykografom (wskazanie w mowie potocznej kontekstów użycia czasownika „wiedzieć, że” zgodnych z proponowaną definicją) jest niezbędnym warunkiem adekwatności wszelkiej analizy wiedzy, która nie chce naruszać zakorzenionej w języku intuicji. Jest to jednak tylko warunek wstępny, gdyż każda definicja sprawozdawcza lub regulująca daną intuicję może być następnie oskarżona o wyznaczanie zbyt wąskiego lub zbyt szerokiego zakresu definiendum. Krytyka

tego typu polega w przypadku klasycznej definicji wiedzy na przywołaniu lub wymyśleniu takich sytuacji, w których bądź niespełniony jest któryś spośród warunków koniecznych wyszczególnionych w definicji (prawdziwość, przekonanie, uzasadnienie), a mimo to intuicja podpowiada, że mamy do czynienia z wiedzą, bądź na odwrót, spełnione są wszystkie warunki, intuicja zaś sprzeciwia się mówieniu o wiedzy. Pojawiające się w literaturze argumenty pierwszego rodzaju¹² (tj. wykazujące, że klasyczna definicja wiedzy jest za wąska) są jednak o wiele rzadsze i słabsze niż eksperymenty myślowe wykazujące na różne sposoby, że jest ona za szeroka. Falę tych ostatnich wywołały dwa słynne kontrprzykłady Gettier'a z 1963 roku¹³.

W dalszej części artykułu spróbuję przeprowadzić rozumowanie przemawiające za tym, że przynajmniej jeden z dwóch Gettierowskich eksperymentów jest wadliwy i nie dotyczy klasycznej definicji wiedzy¹⁴. Warto jednak zauważyć, że zwykle uważa się argumenty Gettier'a za rzetelne i trafne¹⁵, a obrona definicji polega na sformułowaniu warunku uzasadnienia w sposób eksternalistyczny (tak jak w przypadku przyczynowej teorii poznania Goldmana, w której warunek uzasadnienia mówi o konieczności przyczynowego powiązania przekonań z odpowiednimi faktami¹⁶) lub na dodaniu czwartego niezbędnego warunku wiedzy, który w duchu eksternalistycznym wzmacnia warunek intemalistycznie pojętego uzasadnienia (jak choćby w przypadku wymogu, by wszystkie przesłanki, z których korzysta się w uzasadnieniu, były prawdziwe¹⁷). Ten drugi sposób postępowania (dodawanie warunku-protezy), początkowo popularny, jest niestety szczególnie podatny na zarzut wprowadzania zastrzeżenia *ad hoc*, to znaczy jedynie w celu doraźnego uodpornienia definicji na kontrprzykłady (te oryginalne Gettierowskie lub inne, nowe, skierowane pod adresem już ulepszonych, „odgettierizowanych” definicji wiedzy).

Pytanie „Jak ulepszyć definicję, by uchronić ją przed kontrprzykładami?” nazywane bywa problemem Gettier'a. Uruchomiło ono dialektyczny proces, ironicznie opisany dwadzieścia lat temu przez Kirkhama: „Typowy artykuł poświęcony problemowi Gettier'a rozpoczyna się od kontrprzykładu skierowanego przeciw najnowszej analizie wiedzy. Następnie autor proponuje nową, bardziej wymagającą analizę, której nie da się sfalsyfikować za pomocą podanego przezeń kontrprzykładu (ani żadnego ze znanych dotąd). Nowa analiza króluje przez rok czy dwa, dopóki, nieuchronnie, ktoś nie znajdzie kontrprzykładu. Oto proces, który wytworzył dżunglę gettierowskiej literatury”¹⁸.

Pragnienie zahamowania Gettierowskiego *perpetuum mobile* doprowadziło niektórych filozofów (Kirkham 1984, Zagzebski 1994, Floridi 2003) do stwierdzenia, że każda definicja wiedzy, która wyrasta z klasycznej analizy (uzasadnione prawdziwe przekonanie) i jest przy tym fallibilistyczna (czyli poszczególne jej warunki są od siebie niezależne, w szczególności spełnienie

warunku uzasadnienia nie pociąga za sobą automatycznego spełnienia warunku prawdziwości¹⁹), jest nieuchronnie skazana na potencjalny kontrprzykład, w którym wszystkie definicyjne warunki wiedzy będą spełnione jedynie dzięki szczęśliwemu zbiegowi okoliczności²⁰, a tym samym intuicja uniemożliwi przyznanie danemu podmiotowi prawa do wiedzy.

Tak czy inaczej, w Popperowskim trzecim świecie istnieje wiele ulepszeń klasycznej analizy wiedzy i co najmniej równie wiele rozmaitych kontrprzykładów. Stanowią one wyzwanie nie tylko dla poszczególnych teorii, ale i dla samej idei redukcji wiedzy do prawdy, przekonania i różnie rozumianego uzasadnienia. Niewykluczone jednak, że, paradoksalnie, sprawcy całego tego zamieszania, czyli oryginalne przykłady Gettier'a (a przynajmniej jeden z nich) są wyzwaniem, któremu jest w stanie podołać nawet nieulepszona klasyczna definicja wiedzy. Sprawdzeniu tej hipotezy poświęcona jest dalsza część artykułu.

3. Kontrprzykłady Gettier'a. Gettier korzysta w swoim rozumowaniu z dwóch ważnych przesłanek, które można nazwać zasadą Zawodności Uzasadnienia (ZU) i zasadą Dziedziczenia Zasadności (DZ):

(ZU) Nieprawda, że jeśli przekonanie 5-a, że p , jest uzasadnione, to p ²¹.

(DZ) Jeżeli:

(i) przekonanie S-a, że p , jest uzasadnione, oraz

(ii) jeśli p , to q , oraz

(iii) S jest przekonany, że q , na podstawie tego, że p , oraz tego, że (ii),

to przekonanie S-a, że q , jest uzasadnione.

A oto pierwszy z argumentów. Smith i Jones starają się o posadę. Smith jest przekonany, że (a) Jones dostanie posadę oraz że (b) Jones ma dziesięć monet w kieszeni. Prezes powiedział Smithowi, że (a). Smith policzył monety w kieszeni Jonesa. Przekonanie Smitha, że (a) oraz (b), jest zatem uzasadnione. Jeśli (a) oraz (b), to (c) człowiek, który otrzyma posadę, ma dziesięć monet w kieszeni. Smith jest przekonany, że (c), na podstawie tego, że (a) i (b), oraz tego, że jeśli (a) oraz (b), to (c). Zatem na mocy (DZ) przekonanie Smitha, że (c), jest uzasadnione.

Ale to nieprawda, że Jones dostanie posadę, na co zezwala (ZU). Ostatecznie bowiem (d) posadę otrzyma Smith²². Niemniej tak się złożyło, że (e) Smith ma dziesięć monet w kieszeni. Zatem (c) jest prawdą, a ponadto Smith jest przekonany, że (c), oraz przekonanie Smitha, że (c), jest uzasadnione. Stąd, na mocy klasycznej definicji wiedzy, Smith wie, że (c). Ale zgodnie z intuicją to nieprawda, gdyż Smith jest przekonany, że (c), na mocy (a) i (b), nie zaś na mocy (d) i (e), uzasadnienie jego przekonania, że (c), nie jest zatem skoordynowane ze źródłami prawdziwości (c)²³, a tym samym to jedynie szczęśliwy zbieg okoliczności sprawia, że Smith żywi przekonanie prawdzi-

we²⁴. W związku z tym klasyczna definicja nie podaje łącznie wystarczających warunków prawdziwości zdań typu „S wie, że p ”.

Również w drugim kontrprzykładzie Gettier konstruuje sytuację, w której pewne uzasadnione przekonanie jest prawdziwe jedynie dzięki szczęśliwemu zbiegowi okoliczności²⁵. Smith jest tym razem przyjacielem, a nie konkurentem Jonesa (choć oczywiście przyjaźń nie musi wykluczać rywalizacji), i jest przekonany, że (a) Jones posiada forda. Smith pamięta, że Jones zawsze miał Forda, a przed chwilą Jones zaproponował mu przejażdżkę, prowadząc forda. Przekonanie Smitha, że (a), jest uzasadnione. Jeśli (a), to (b) Jones ma forda lub Brown jest w Barcelonie (Brown to inny przyjaciel Smitha, którego miejsca pobytu ten ostatni nie zna). Smith jest przekonany, że (b), na podstawie tego, że (a), oraz tego, że jeśli (a), to (b). Zatem na mocy (DZ) przekonanie Smitha, że (b), jest uzasadnione.

Ale to nieprawda, że Jones jest właścicielem forda, na co zezwala (ZU). Jones jeździ bowiem samochodem służbowym. Niemniej tak się składa, że (c) Brown jest w Barcelonie. Zatem (b) jest prawdą, a ponadto Smith jest przekonany, że (b), i przekonanie Smitha, że (b), jest uzasadnione. Stąd, na mocy klasycznej definicji wiedzy, Smith wie, że (b). Ale intuicyjnie to nieprawda, ponieważ Smith jest przekonany, że (b), na mocy (a), nie zaś na mocy (c), uzasadnienie jego przekonania, że (b), nie jest zatem skorelowane ze źródłem prawdziwości (b), a tym samym to jedynie ślepy traf chciał, by Smith żywił przekonanie prawdziwe. W związku z tym klasyczna definicja nie podaje łącznie wystarczających warunków prawdziwości zdań typu „S wie, że p ”.

Podobieństwa między obydwoma przykładami sięgają głębiej niż to uwidacznia wyżej przeprowadzona uniformizacja. Wystarczy zestawzić krytyczne zdania obu argumentów:

(1) Człowiek, który dostanie posadę, ma w kieszeni dziesięć monet.

(2) Jones posiada forda lub Brown jest w Barcelonie.

Adekwatną formalizacją (1) w języku J , zawierającym język klasycznego rachunku predykatów wzbogacony o deskrypcje określone, jest następujące zdanie:

(la) $M(ixPx)$,

gdzie „P” jest skrótem dla „[jest człowiekiem, który] dostanie posadę”²⁶, „M” = „ma dziesięć monet w kieszeni”, zaś „ $ixPx$ ” - „[jedyne taki] człowiek, który dostanie posadę”²⁷. Zgodnie z Russellową regułą przekształcania zdań zawierających deskrypcje określone („człowiek, który dostanie posadę”) (la) jest równoważne zdaniu egzystencjalnemu:

(lb) $E x(Px \wedge \forall y (Py \rightarrow y = x) \wedge Mx)$

Niech dla dowolnego x , $Kx = (Px \wedge \forall y (Py \rightarrow y = x) \wedge Mx)$. Wtedy (lb) jest równoważne zdaniu (lc) $E x Kx$. Przypuśćmy teraz, że przy interpretacji języka J w pewnym modelu skończonym, $\alpha_1 \alpha_2, \dots, \alpha_n$ są wszystkimi ele-

mentami uniwersum (wszystkimi możliwymi wartościami zmiennych). Wówczas, jeśli " α_1 ", " α_2 " ..., " α_n " są nazwami należącymi do J , to (1c) jest równoważne zdaniu bez kwantyfikatora:

$$(1d) K\alpha_1 \vee K\alpha_2 \vee \dots \vee K\alpha_n^{28}$$

Zdanie egzystencjalne (1c) jest zatem ukrytą alternatywą. Widać stąd, że jeśli uznamy Russellovską regułę sprowadzania zdań z deskrypcją określoną do zdań egzystencjalnych, okaże się, że zdania (1) i (2) mają analogiczną formę logiczną, mianowicie są alternatywami.

Niemniej, nawet jeśli (1) jest rzeczywiście (w strukturze głębokiej) alternatywą, to w przeciwieństwie do (2) jest alternatywą ukrytą. Tymczasem predykat „jest przekonany; że” jest funktorem intensjonalnym ze względu na swój argument zdaniowy²⁹ i, co ważniejsze, jest to intensjonalność w *mocnym sensie*. Oznacza to, że zastąpienie argumentu zdaniowego „ p ” równoważnym mu zdaniem „ q ” w prawdziwym zdaniu „Smith jest przekonany, że p ” nie gwarantuje prawdziwości zdania „Smith jest przekonany, że q ”³⁰. Fakt ten zmusza do szczególnej ostrożności przy językowym reprezentowaniu treści przekonania Smitha. Tym bardziej że zdanie „człowiek, który dostanie posadę, ma dziesięć monet w kieszeni” dopuszcza w kontekście kontrprzykładu Gettier'a interpretacje logicznie nierównoważne analizie przeprowadzonej w duchu Russella³¹. Co więcej, wydają się one bardziej intuicyjne: ze względu na uzasadnione przekonanie Smitha, że to Jones dostanie posadę, deskrypcję określoną „człowiek, który dostanie posadę” naturalniej jest uznać (przy interpretowaniu zdania „Smith jest przekonany, że (1)”) za desygnator Jonesa.

Stąd Gettierowski Smith może mieć na myśli jedno z trojga (treści przekonania będą reprezentowane w formalnym języku J , przy czym „ α_1 ” będzie skrótem dla „Jones”):

(1°) to, że $K\alpha_1 \vee K\alpha_2 \vee \dots \vee K\alpha_n$, (zgodnie z Russellovską metodą rugowania deskrypcji)

(2°) to, że $M\alpha_1$ (skoro w przeświadczeniu Smitha $P\alpha_1$ czyli $ixPx = \alpha_1$)³²)

(3°) to, że $K\alpha_1$.

4. Krytyka pierwszego kontrargumentu Gettier'a. Argument przemawiający za wadliwością rozumowania Gettier'a opiera się w dużym stopniu na twierdzeniu, którego zasadność omówiona zostanie w ostatniej części artykułu:

(L) jeżeli S jest przekonany, że p , to, dla dowolnego zdania „ q ”, nieprawda, że S jest przekonany, że $p \vee q$;

oraz na przyjęciu (bez argumentacji) intuicyjnego założenia:

(Z) jeżeli S jest przekonany, że p , mając na myśli to, że q , to:

a) S jest przekonany, że q , oraz

b) zgodnie z klasyczną definicją wiedzy, S wie, że p , wtedy i tylko wtedy, gdy:

(i) q , oraz

(ii) przekonanie S -a, że q , jest uzasadnione.

Przy założeniu (L) i (Z) łatwo pokazać, że w sytuacji opisanej przez Gettier'a w pierwszym przykładzie - albo nie jest spełniony jeden niezbędny warunek wyszczególniony przez klasyczną definicję wiedzy (mianowicie warunek prawdziwości), albo spełnione są wszystkie warunki wiedzy, a intuicja nie sprzeciwia się powiedzeniu, że Smith wie, iż (1). Tak czy inaczej, argument Gettier'a jest nieskuteczny. By to pokazać, należy rozważyć osobno wszystkie trzy możliwe interpretacje zdania (1) „Człowiek, który dostanie posadę, ma w kieszeni dziesięć monet”.

1° Smith jest przekonany, że (1), mając na myśli to, że $K\alpha_1 \vee K\alpha_2 \vee \dots \vee K\alpha_i$. Skoro tak, to na mocy (Z) Smith jest przekonany, że $K\alpha_1 \vee K\alpha_2 \vee \dots \vee K\alpha_i$. Ale Smith jest również przekonany, że $P\alpha_1$. Ponieważ oczywiste jest, że posadę dostanie tylko jeden spośród kandydatów, Smith jest także przekonany, że $P\alpha_1 \wedge \forall y (Py \rightarrow y = \alpha_1)$. Ponadto Smith policzył monety w kieszeni Jonesa i na tej podstawie jest przekonany, że Ma . Ale „ $(P\alpha_1 \wedge \forall y (Py \rightarrow y = \alpha_1) \wedge Ma_1)$ ” = „ $K\alpha_1$ ”. Zatem Smith jest przekonany, że $K\alpha_1$. Stąd, na mocy (L), to nieprawda, że Smith jest przekonany, że $K\alpha_1 \vee K\alpha_2 \vee \dots \vee K\alpha_i$. Sprzeczność.

2° Smith jest przekonany, że (1), mając na myśli to, że Ma_1 . Skoro tak, to na mocy (Z) Smith jest przekonany, że Ma_1 , i Smith wie, że (1), gdy (i) Ma_1 , oraz (ii) jego przekonanie, że Ma_1 , jest uzasadnione. Ale Jones ma dziesięć monet w kieszeni (Ma_1), a Smith policzył monety w kieszeni Jonesa (a tym samym przekonanie Smitha, że Ma_1 , jest uzasadnione). Zatem (zgodnie z klasyczną definicją wiedzy) Smith wie, że (1). Intuicja nie sprzeciwia się temu.

3° Smith jest przekonany, że (1), mając na myśli to, że $K\alpha_1$. Skoro tak, to na mocy (Z) Smith jest przekonany, że $K\alpha_1$, i Smith wie, że (1), tylko wtedy, gdy (i) $K\alpha_1$ oraz (ii) przekonanie Smitha, że $K\alpha_1$, jest uzasadnione. Ale to nieprawda, że $P\alpha_1$, ponieważ posadę otrzyma Smith. Tymczasem $K\alpha_1 \equiv (P\alpha_1 \wedge \forall y (Py \rightarrow y = \alpha_1) \wedge Ma_1)$. A zatem to nieprawda, że $K\alpha_1$. Stąd (zgodnie z klasyczną definicją wiedzy) nieprawda, że Smith wie, iż (1)³³. Intuicja nie sprzeciwia się temu.

Można próbować wykluczyć przypadek (1°), nie odwołując się do twierdzenia (L). Skoro bowiem Smith jest przekonany, że $K\alpha_1$ to jest *a fortiori* przekonany, że $\forall y (Py \rightarrow y = \alpha_1)$. A zatem, jeśli jest osobą racjonalną (co Gettier zdaje się zakładać), na pewno nie dopuszcza do siebie myśli, że $P\alpha_2 \vee P\alpha_3 \vee \dots \vee P\alpha_i$. Ale skoro tak, to tym bardziej nie powinien dopuszczać myśli, że $K\alpha_2 \vee K\alpha_3 \dots \vee K\alpha_i$. A zatem, skoro wyklucza inne możliwości niż to, że $K\alpha_1$ (a tym samym prawdziwość zdania „ $K\alpha_2 \vee K\alpha_3 \vee \dots \vee K\alpha_i$ ”³⁴), to

choć zdanie " $K\alpha_1 \vee K\alpha_2 \vee \dots \vee K\alpha_i$ " jest prawdziwe, wydaje się pewnym nadużyciem powiedzieć, że Smith jest przekonany, że $K\alpha_1 \vee K\alpha_2 \vee \dots \vee K\alpha_i$.

Przed wszystkim jednak można przekonywać, że jedynym przypadkiem, który tak naprawdę wchodzi w rachubę w pierwszym eksperymencie myślowym Gettier'a, jest możliwość (2°). Wydaje się, że tylko takie rozumienie zdania „Smith jest przekonany, że (1)” jest naturalne, to znaczy wierne naturze języka potocznego, zgodnie z którą w ewentualnej językowej wypowiedzi Smitha wyrażającej jego przekonanie („Człowiek, który dostanie posadę, ma dziesięć monet w kieszeni”) istotną informacją (rematem) byłoby jedynie posiadanie dziesięciu monet przez tego, kto dostanie posadę. W Gettierowskiej sytuacji jedynym wchodzącym w grę tematem podobnego komunikatu (ze względu na uzasadnione przekonanie nadawcy, że to Jones jest tym, kto dostanie posadę) byłby przy tym Jones. Wydaje się, że struktura tematyczno-rematyczna hipotetycznej wypowiedzi Smitha wierniej odzwierciedla strukturę jego przekonania niż analiza Russellowska. A jeśli tak, to przekonanie Smitha dotyczy (jako „epistemicznego rematu”) posiadania - przez Jonesa - dziesięciu monet w kieszeni. Tym samym jest prawdziwe³⁵ i uzasadnione, jednym słowem, jest wiedzą. Tym samym pierwszy argument Gettier'a zawodzi³⁶.

5. Krytyka drugiego kontrargumentu Gettier'a. Twierdzenie (L) jest natomiast bez wątpienia niezbędne do wykazania wadliwości drugiego argumentu. Otóż jego istotną przesłanką jest to, że Smith jest przekonany, iż Jones ma fordę lub Brown jest w Barcelonie. Bez tego ogniwa Gettier nie może dojść do konkluzji, w której wszystkie wyznaczone przez klasyczną definicję wiedzy warunki niezbędne są spełnione, a mimo to intuicja nie pozwala mówić o odnośnej propozycjonalnej wiedzy Smitha. Otóż gdyby udało się pokazać, że ogniwo to jest słabe, argument Gettier'a zostałby postawiony pod znakiem zapytania. Na mocy (L) taki rezultat jest natychmiastowy. Smith jest przekonany, że Jones ma fordę. Zatem zgodnie z (L) to nieprawda, że Smith jest przekonany, że Jones ma fordę lub Brown jest w Barcelonie. Tak więc chociaż to prawda, że Jones ma fordę lub Brown jest w Barcelonie, to nie jest tak, że Smith wie, że Jones ma fordę lub Brown jest w Barcelonie. Zgodnie z klasyczną definicją wiedzy.

Całe *onus probandi* spoczywa zatem na lemacie (L) (jeżeli 5 jest przekonany, że p , i przekonanie „ S ”-a, że „ p ”, jest uzasadnione, to, dla dowolnego zdania „ q ”, nieprawda, że S jest przekonany, że $p \vee q$). Niestety nie potrafię przedstawić na jego poparcie żadnego argumentu, lecz jedynie pewną intuicję, a i ona staje się coraz słabsza w miarę poznawania kolejnych filozoficznych eksperymentów myślowych. Intuicja ta rodzi się z poczucia niestosowności powiedzenia o kimś, że jest przekonany, że $p \vee q$, przy uprzednim zapewnieniu, że ten ktoś jest przekonany, iż p ³. Załóżmy bowiem, że S jest przekonany, iż $p \vee q$. Czy nie wynika stąd między innymi i to, że S nie jest

jeszcze przekonany ani, że p , ani, że q ? Że zarówno p , jak i q znajdują się na razie poza zasięgiem asercji S -a³⁸? Zamiast bezpośredniego argumentu na rzecz (L) przedstawię narzucający się kontrargument (kontrprzykład) przeciw (L) i poprzez próbę jego odparcia spróbuję uwydatnić intuicję przemawiającą za (L).

Kontrargument ten wygląda następująco. Niewidomy student Nowak jada obiady w stołówce uniwersyteckiej. Przed podejściem do okienka, w którym wydaje się zupę, drugie danie i kompot, bierze zwykle tacę i sztućce. Są cztery pojemniki na sztućce", umieszczone w jednej linii od lewej do prawej: A, B, C i D. Kucharka umieszcza w nich łyżki, noże i widelce na chybił trafił, starając się jednak, by w jednym i tym samym pojemniku znajdowały się sztućce tylko jednego typu. Tego dnia Nowak nie ma apetytu i postanawia zjeść jedynie zupę, potrzebuje więc samej łyżki. Wchodząc do stołówki, jest przekonany, że (a) łyżki są w A lub (b) łyżki są w B, lub (c) łyżki są w C, lub (d) łyżki są w D. W celu przekonania się, w którym pojemniku są łyżki, wkłada rękę do pojemnika A i stwierdza, że są w nim noże. Na tej podstawie jest przekonany, że (b) lub (c) lub (d). Sięga teraz do pojemnika B i przekonuje się, że są w nim widelce. Jest zatem przekonany, że (c) lub (d). Gdy wkłada wreszcie rękę do C, znajduje łyżki i tym samym jest przekonany, że (c). Jednak nie widać powodu, dla którego miałby przestać być przekonany, że (c) lub (d). Przecież alternatywę falsyfikuje dopiero fałszywość obu jej członów, tymczasem Nowak jeden z jej członów właśnie zweryfikował. A zatem Nowak jest przekonany zarówno, że (c), jak i, że (c) lub (d). Czyli nieprawda, że (L).

A oto próba odparcia tego kontrargumentu. Przekonanie Nowaka, że (c) lub (d), stanowi istotne ogniwo poszukiwania odpowiedzi na pytanie, w którym pojemniku są łyżki. Gdyby bowiem nie był on przekonany, że (c) lub (d), nie miałby racjonalnych podstaw do tego, by szukać łyżek w C lub D. W momencie jednak, gdy sięgnął już do C, osiągnął swój poznawczy cel, to znaczy przekonał się, w którym pojemniku są łyżki. Tym samym jego przekonanie, że (c) lub (d), zostało niejako „zużyte”, przestało być efektywnym składnikiem jego świadomości, jako zbędne zostało z niej wyrzucone³⁹. Owszem, Nowak nadal może dopuszczać do siebie myśl, że (d), gdyż nie rozstrzygnął jeszcze, jaki rodzaj sztućców jest w pojemniku D (a są w nim widelce). Ale nie znaczy to, że jest on przekonany, że (c) lub (d). Przekonanie, że (c) lub (d), pojawia się jedynie jako epistemiczny pośrednik, który (i) ogranicza zasięg badań (tak jak wówczas, gdy każe szukać Nowakowi łyżki w pojemnikach C lub D) oraz (ii) pozwala od przekonania o fałszywości jednego z członów alternatywy przejść do przekonania o prawdziwości drugiego (gdyby Nowak zamiast do C sięgnął najpierw do D i przekonał się, że są w nim widelce, byłby przekonany, że (c)).

Mówienie, że ktoś jest przekonany, że $p \vee q$, gdy przekonanie to nie pełni roli w żadnym choćby potencjalnym rozumowaniu, jest nadużyciem. Z taką sytuacją (bezużyteczności przekonania, że $p \vee q$) mamy zaś zawsze do czynienia wtedy, gdy jesteśmy przekonani, że p , lub jesteśmy przekonani, że q . Z „ $p \vee q$ ” nie można bowiem wyprowadzić żadnego wniosku, którego nie można by wysnuć z samego „ p ” lub z samego „ q ”. Epistemiczna bezużyteczność przekonania, że $p \vee q$, jest równoznaczna z jego naturalną śmiercią, wygaśnięciem, czyli po prostu nieistnieniem. Owszem, nadal, mimo faktycznego zaniku przekonania, że $p \vee q$, skłonni jesteśmy, czysto formalnie, poprzedzić znakiem asercji twierdzenie „ $p \vee q$ ”, pamiętając o tabelce prawdziwościowej alternatywy. Nie jest to jednak znak efektywnego przekonania, prawdziwej asercji. Zdanie to straciło już bowiem jakiekolwiek znaczenie poznawcze, stało się jedynie kupką zeschłego atramentu lub *flatus vocis*.

To, że Jones ma forda lub Brown jest w Barcelonie, nie może być treścią żywego przekonania Smitha, jeśli jest on przekonany (i to w dodatku zasadnie), że Jones ma forda. Takie przekonanie nie byłoby bowiem krokiem do przodu w żadnym procesie poznawczym Smitha. Każde ogniwo inferencyjne, które to przekonanie mogłoby potencjalnie stanowić, może zostać zastąpione przez jego przekonanie, że Jones ma forda (ale nie na odwrót). Owszem, Smith, będąc przekonany, że Jones ma forda, i znając klasyczny rachunek zdań, ma obowiązek twierdzącego pokiwanie głową w odpowiedzi na pytanie „Czy to prawda, że Jones ma Forda lub Brown jest w Barcelonie?”. Ale póki zdanie to nie stanie się dlań niezbędne w jakimś procesie poznawczym, będzie to jedynie pusty gest. Nie stanie się zaś ono niezbędne, póki Smith żywi uzasadnione przekonanie, że Jones ma forda.

Cały ten wywód miał na celu wypowiedzenie intuicji, zgodnie z którą koniecznym warunkiem istnienia jakiegokolwiek przekonania S -a że $p \vee q$, jest jego użyteczność w jakimś możliwym rozumowaniu przeprowadzonym przez S -a. Taka użyteczność jest zaś z góry wykluczona przez przekonanie S -a, że p , lub przekonanie S -a że q . A zatem jeśli S jest przekonany, że p , to nieprawda, że istnieje przekonanie S -a, że $p \vee q$. To jest zaś równoważne (L).

Jan Woleński zauważa: „nikt nie będzie zastanawiał się nad swą lub cudzą wiedzą w związku z takimi przykładami”.

Zastanawianie się nad wiedzą S -a w kontekstach niepewności ma sens jedynie wtedy, gdy S wystąpi z roszczeniem „wiem, że...”, czyli gdy z przekonaniem wprowadzi swoje przekonanie do poznawczej gry. Tylko wtedy podane przez klasyczną definicję wiedzy warunki stają się funkcjonalne i tylko wtedy można badać ich adekwatność. Tymczasem Gettierowski Smith dedukuje sądy, do których nie przywiązuje żadnej poznawczej wagi. Fakt ten zwalnia epistemologa z obowiązku traktowania go poważnie jako podmiotu

epistemicznego. Klasyczna definicja wymaga nie tyle „degettierzacji”, co „odsmithowania”.

Bibliografia:

- Bogusławski, A.: 2002, *There is no getting round Gettier*. „Journal of Pragmatics” 34, s. 921-937.
- Ciecierski, T.: 2004, *O definicji wiedzy i problemie Gettier’a*. „Prezentacje” 1 (5), s. 40 n.
- Danielewiczowa, M.: 2002, *Wiedza i niewiedza. Studium polskich czasowników epistemicznych*. Warszawa.
- Floridi, L.: 2003, *On the Logical Insolvability of the Gettier Problem*. „Synthese” 00, s. 1-20.
«hyperlink <http://www.wolfson.ox.ac.uk/~floridi/pdf/otluotgp.pdf>»
- Gettier, E. L.: 1963, *Is Justified True Belief Knowledge?* „Analysis” 23, s.121-123.
«hyperlink <http://www.ditext.com/gettier/gettier.html>»
- Gettier, E. L.: 1990, *Czy uzasadnione i prawdziwe przekonanie jest wiedzą?*, tłum. J. Hartman i J. Rabus. „Principia” I, s. 93 nn.
- Goldman, A. I.: 1967, *A Causal Theory of Knowing*. „The Journal of Philosophy” 64(12), s. 357-372.
- Kirkham, R. L.: 1984, *Does the Gettier Problem Rest on a Mistake?* „Mind” 93 (372), s. 501-513.
- Pryor, J.: 2004, *Gettier, Goldman, and Perceptual Discrimination*.
«hyperlink <http://www.princeton.edu/~jimpryor/courses/epist/notes/goldman1.html>»
- Puczyłowski, T. A: 2000, *Problem Gettier’a a logika przekonania*. „Edukacja Filozoficzna” 29, s. 5-19.
- Steup, M.: 2001, *The Analysis of Knowledge*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
«hyperlink <http://plato.stanford.edu/entries/knowledge-analysis/>»
- Wittgenstein, L.: 2001, *O pewności*, tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa.
- Woleński, J.: 2001, *Epistemologia*, t. II, *Wiedza i poznanie*. Kraków.
- Zagzebski, L.: 1994, *The Inescapability of Gettier Problems*. „The Phil. Quarterly” 44 (174), s. 65-73.

Summary

The main purpose of this paper is to provide a critical analysis of Edmund L. Gettier’s argumentation against adequacy of the classical theory of knowledge. The critique consists in showing that in both Gettier counterexamples

one of two situations takes place: either at least one necessary condition specified by the classical definition of knowledge remains unsatisfied (so that the counterargument fails to be valid), or all conditions are satisfied while saying we have to do with knowledge is *not* counterintuitive. The major step of the argumentation is to justify a *prima facie* unacceptable claim that one cannot simultaneously believe that *p* and that *p* or *q*. The analysis is preceded by an attempt to locate the philosophical concept of knowledge in proper contexts of the verb „to know that” usage in ordinary language.

Przypisy:

1 W stylizacji semantycznej: „*p*” jest prawdziwe.

2 W sprawie związku współczesnej definicji wiedzy, odwołującej się do pojęcia uzasadnienia, z analogicznym określeniem Platonijskim, korzystającym z pojęcia *logos*, np. *Teajtet*, 201 c-d: wiedza to prawdziwe przekonanie + *logos*: *he meta logou alethes doxa* (zob. A. Nehamas: *Epistemic and Logos in Plato's Later Thought*, w: tenże, *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates*, Princeton University Press 1999, s. 224-248; por. G. Fine: *Plato on Knowledge and Forms. Selected Essays*, Oxford University Press 2003).

3 Niżej będę odnosić się do tej analizy za pomocą wyrażenia „klasyczna definicja wiedzy”. W domyśle chodzić będzie o tzw. wiedzy proporcjonalną (czyli wyrażaną za pomocą predykatu „wiedzieć, że”, przyłączającego jako swój drugi argument zdanie,

4 Mam tu na myśli przede wszystkim A. Bogusławskiego (Katedra Lingwistyki Formalnej UW) i jego uczniów, dla których czasownik „wiedzieć, że” jest pierwotnym, tj. niedefiniowalnym analitycznie (przez wymienienie warunków koniecznych i wystarczających), predykatem. Nie wdając się w dyskusję z tym stanowiskiem (zob. np. Bogusławski 2002, s. 935 n), przytoczę jedynie opinię M. Danielewiczowej (obecnego kierownika katedry): „filozoficzne twory określane przez rozmaitych autorów mianem wiedzy i sądenia (obejmującego niejednokrotnie tak różne stany jak pewność, przekonanie, przypuszczenia, domysły, wątplenie, wiarę) analizowane są najczęściej w rozprawach tego rodzaju [tj. z dziedziny epistemologii] w niemal zupełnym oderwaniu od danych językowych. Efektem takiego podejścia jest poddawanie zabiegom interpretacyjnym nie tyle realnych pojęć, którymi posługują się **w codziennych kontaktach ludzie, ile całkowicie sztucznych konstruktów, niemających żadnego związku z naturalnym funkcjonowaniem** języka” (Danielewiczowa 2002, s. 35 n). Opinia ta dotyczy w szczególności klasycznej definicji wiedzy.

5 W tym przypadku akcentowane jest nagłosowe „też”, ale można tak przebudować dialog, by Tomek wypowiadał zdanie „tata wie, że to kleszcz”, w którym akcent dynamiczny będzie padał bezpośrednio na „wie”. W obu przypadkach Tomkowi chodziłoby o to, że jego tata zna już prawdę o swojej chorobie, czyli należy do zbioru osób, do których dotarła odpowiednia informacja i które dzięki temu zdają sobie sprawę, że przyczyną dolegliwości był kleszcz.

6 Językoznawcy z Katedry Lingwistyki Formalnej UW mówiąc o akcencie kontrastywnym, co jest kalką angielskiego *contrastive* (zob. Danielewiczowa 2002, s. 52, przypis 21). *Nota bene*, Danielewiczowa w swoich analizach nie bierze pod uwagę kontrastywnego użycia czasownika „wiedzieć, że”. Więcej informacji o akcencie kontrastującym i jego semantyce można znaleźć w artykule M. Theune; *Parallelism, Coherence and Contrastive Accent*, dostępnym na stronie http://www.frome.cs.utwente.nl/~theune/PUBS/Contrast_Eurospeech99.pdf.

7 Lub ewentualnie sama deklaracja o posiadaniu takich świadectw przy dodatkowym założeniu rzetelności Borela. Niewykluczone, że Kleszczyńskiemu wystarczyłaby również sama diagnoza bez uzasadnienia, ale dla uproszczenia można przyjąć, że Kleszczyński jest racjonalistą i nie zadowala się samym oświadczeniem autorytetu epistemicznego.

8 Wittgenstein 2001, s. 72

9 Słowo „też” użyte w drugim zdaniu notatki może sugerować, że Wittgenstein ma na myśli jakieś trzecie użycie „wiem, że”.

Czym innym jednak jest owo, „Ja w to nie wierzę, ja to wiem”, jeśli nie wzmocnieniem asercji ($\vdash$) za pomocą akcentu kontrastującego?

10 Pozostawiam to twierdzenie bez uzasadnienia. Każdy może je zweryfikować na własną rękę, wsłuchując się pod tym kątem w różne⁴ niefilozoficzne wypowiedzi

11 Już po napisaniu tej części artykułu znalazłem odwołanie do tego sposobu użycia „wiedzieć, że” w pierwszej części książki A. Goldmana (A. I. Goldman: *Knowledge in a Social World*. Oxford University Press 1999, s. 23 nn). Autor nazywa wiedzę zakładaną przez zwykłe użycie czasownika „wiedzieć, że” wiedzą w słabym sensie (*world knowledge*) i sprowadzając do prawdziwego przekonania. Tak pojętą wiedzę przeciwstawia pojęciu wiedzy w mocnym sensie (*strong knowledge*), które wyznaczone jest przez różne wersje definicji klasycznej, dodającej do warunków prawdziwości i przekonania warunek trzeci (różnie rozumiane uzasadnienie).

12 Dla orientacji zob. Steup 2001; por. Danielewiczowa 2002, s. 73 n. 149.

13 Zob. Gettier 1963, 1990.

14 Bez względu na to, czy warunek uzasadniania rozumie się bardziej eksternalistycznie, czy bardziej internalistycznie. Przekonanie S-a, że p, jest uzasadnione w sensie internalistycznym, gdy S potrafi podać racje (dane naoczności zmysłowej, przesłanki) skłaniające go do przekonania, że p. Eksternalizm nie nakłada na S-a takiego obowiązku, lecz zadowala się wymogiem, by jego przekonanie (w sensie psychologicznym) zostało w odpowiedni sposób wytworzone. W jednej z odmian eksternalizmu, zwanej z angielska reliabilizmem, przekonanie S-a, że p, jest uzasadnione wtedy i tylko wtedy gdy przekonanie to powstało w wyniku „niezawodnego (*reliable*) procesu poznawczego” (zob. Steup 2001, Pryor 2004; por. Woleński 2001, rozdz. VII, §9, s. 41 nn). Mówiąc swobodnie, internalista przyjmuje perspektywę wewnętrzną względem podmiotu poznającego (tzn. stara się szukać uzasadnienia dla przekonania podmiotu w jego świadomości), eksternalista zaś ustawia swój punkt widzenia na zewnątrz i traktuje dane przekonanie jak szczególnego rodzaju przedmiot („stanumysłu”) uwikłany w związki przyczynowe ze światem fizycznym (Woleński trafnie zauważa, że typowy eksternalista zakłada naturalizm, zob. Woleński 2001, s. 44). *Nota bene*, wiedzę w rozumieniu ściśle eksternalistycznym mogą posiadać także zwierzęta.

15 Wyjątek stanowią Woleński 2001 i Puczyłowski 2000.

16 Zob. Goldman 1967.

17 Lub gdy wymaga się, by w danej sytuacji poznawczej nie dało się wskazać żadnej „relewantnej alternatywy” (czyli stanu rzeczy wprawdzie nierzeczywistego, ale realnego, to znaczy do pomyślenia w granicach zdrowego rozsądku), której wzięcie pod uwagę zachwiałoby przekonanie podmiotu poznającego lub podważyło zasadność tego przekonania. Wymóg ten jest w szerokim sensie eksternalistyczny, gdyż w celu rozstrzygnięcia, czy dana alternatywa jest relewantna, trzeba wyjść poza to, co aktualnie dane podmiotowi żywiącemu rozważane przekonanie (warto zauważyć, że ewentualna aktualizacja takiej nierzeczywistej, ale realnej, alternatywy nie zmieniałaby niczego w szeroko rozumianym doświadczeniu podmiotu, w przeciwnym razie bowiem nie mogłaby być uznana za relewantną).

18 Kijikham 1984, s. 501 n.

19 Czyli, innymi słowy, uzasadnienie może być zawodne (*fallible*, stąd nieprzetłumaczalny na polski terminy „fallibilistyczny” i „fallibilizm”).

20 Autorzy często posługują się w tym kontekście wyrażeniem *epistemic luck* (zob. np. Floridi 2003, s. 1 Steup 2001).

21 W polskim przekładzie (Zob. Gettier 1990, s. 94) odpowiedni fragment tekstu Gettier’a („istnieje możliwość, że ktoś będzie przekonany, iż uzasadnione jest zdanie, które faktycznie jest fałszywe*”) rozmija się z intencją oryginału (*it is possible for a person to be justified in believing a proposition that is in fact false*, zob. Gettier 1963, s. 121: „Jest możliwe, by czyjeś przekonanie, że p, było uzasadnione, mimo że w rzeczywistości jest fałszywe”). Polski przekład (Gettier 1990) jest w tym miejscu nieprecyzyjny, ponieważ z tego, że ktoś jest przekonany, iż zdanie, p” jest uzasadnione, nie wynika, że jego przekonanie, iż p, jest uzasadnione (nawet na gruncie internalizmu). To ostatnie jest zaś niezbędnym ogniwem w Gettierowskim argumentie. Do tego należy dodać, że w debatach wokół

definicji wiedzy za przedmiot uzasadnienia (*justification*) uznaje się przekonanie podmiotu (akt świadomości, stan mentalny, sąd w sensie psychologicznym), nie zaś jego treść, czyli zdanie lub sąd w sensie logicznym. Mówienie o obiektywnym uzasadnieniu zdania jest bowiem nie stosowne na gruncie rozważań obracających się w sferze pragmatyki, w której istotna jest relatywizacja uzasadnienia do konkretnego podmiotu (jego subiektywizacja). Warto zauważyć, że przenosząc ciężar uzasadnienia z przekonania na zdanie, wyklucza się z dyskusji ekstrelistyczną koncepcję uzasadnienia. Bierze się to stąd, że w takim wypadku warunek uzasadnienia (który tak czy inaczej musi zostać w ramach definicji zrelatywizowany do danego podmiotu S żywiącego przekonanie, że p), musi brzmieć jakoś tak: „ S dysponuje uzasadnieniem dla zdania „ p ” lub „ S ma uzasadnienie dla zdania „ p ””. Sformułowania te, wymagające od podmiotu przytoczenia racji przemawiających za prawdziwością „ p ”, zakładają internalizm.

22 Oczywiście pewną rolę odgrywa tu założenie, że zdania o przyszłości mają określoną wartość logiczną. Nie ma to jednak znaczenia dla istoty sprawy (podobnie jak nieistotny jest sposób, w jaki Smith policzył monety w kieszeni Jonesa).

23 Wygodnie jest posłużyć się w tym miejscu uproszczonym, prowizorycznym pojęciem weryfikatora. Przyjmijmy, że zdania (a), (b), (d) i (e) są zdaniami elementarnymi (atomowymi) języka potocznego. Załóżmy, że zdania elementarne jednoznacznie wyznaczają pewne stany rzeczy. Nazwijmy stany rzeczy wyznaczane przez zdania (a), (b), (d) i (e) odpowiednio: A , B , D , E . Niech dany stan rzeczy X będzie faktem wtw X zachodzi w świecie aktualnym. Następnie ustalmy, że weryfikatorem danego zdania (ϕ jest minimalny zbiór faktów, których łączne zachodzenie pociąga za sobą prawdziwość ϕ (w domyśle: w świecie aktualnym). Wówczas zbiór $\{D, E\}$ jest weryfikatorem zdania (c), ponieważ D i E są faktami, a ich łączne zachodzenie pociąga prawdziwość zdania (c) i ponadto nie istnieje mniejszy (mniej liczny) zbiór faktów, których łączne zachodzenie pociąga za sobą prawdziwość (c). Zbiór $\{A, B\}$ nie jest zaś weryfikatorem (c), gdyż ani A , ani B nie są faktami. Niemniej, gdyby A i B były faktami, para $\{A, B\}$ byłaby weryfikatorem (c), gdyż łączne zachodzenie A i B pociągałoby prawdziwość (c) i, dodatkowo, nie istniałby mniejszy zbiór faktów, których zachodzenie pociągałoby prawdziwość (c). Smith jest przekonany, że (a) i (b), i na tej podstawie sądzi, że (c), a więc promuje niejako, że $\{A, B\}$ jest weryfikatorem (c). Stąd można nazwać $\{A, B\}$ weryfikatorem intencjonalnym. W takim ujęciu powodem, dla którego zgodnie z intuicją nieprawdą jest, że Smith wie, iż (c), jest nie identyczność weryfikatora intencjonalnego z weryfikatorem faktycznym.

24 Wydaje się, że nic nie stoi na przeszkodzie, by prawdziwość uważać zarówno za cechę zdań (lub sądów w sensie logicznym), jak i praekonań (sądów w sensie psychologicznym), których treścią są zdania prawdziwe.

25 Także tutaj szczęśliwy zbiór okoliczności zasada się na nieidentyczności weryfikatora intencjonalnego z weryfikatorem faktycznym.

26 Chodzi ocywiście o konkretną posadę, o którą ubiegają się Smith i Jones (the job).

27 The man who will get the job.

28 Intuicję tę lepiej oddaje notacja, w której kwantyfikator egzystencjalny graficznie przypomina symbol alternatywy („ $\vee$ ”) i sam może być rozumiany jako znak swego rodzaju „alternatywy uogólnionej”,

29 Tzn. wartość logiczna zdania „Sjest przekonany, że „ p ” nie zależy (tylko) od wartości logicznej zdania „ p ”.

30 Por. J. Woleński *Granice niewiary*. Kraków 2004, s. 45 n.

31 Przy czym $\alpha_1, \alpha_2, \dots, \alpha_i$ to wybrane osoby spośród n osób ($i \leq n$), które Smith ma prawo w ogóle brać pod uwagę w danym kontekście (a więc pewien podzbiór zbioru ludzi ubiegających się o posadę). Zakładam, że Smith nie mógłby brać pod uwagę wszystkich ludzi, a tym bardziej wszystkich elementów uniwersum (jeśli to semantyczne pojęcie ma tu w ogóle zastosowanie). Ktoś spyta jednak, dlaczego nie rozważam przypadku, w którym Smith ma na myśli to, że $\exists x Kx$? Dlatego, że Smith, mając na myśli to, że $\exists x Kx$, miałby *de facto* na myśli to, że $K\alpha_1 \vee K\alpha_2 \vee \dots \vee K\alpha_i$ (gdzie $\alpha_1, \alpha_2, \dots, \alpha_i$ to osoby wyróżnione przez Smitha z relewantnego w tym kontekście zbioru osób).

32 Nie rozważam w ogóle przypadku, w którym, będąc przekonany, że (1), Smith miałby namyślić siebie samego. Przesłankami, które doprowadziły go do przekonania, że (1), były bowiem zdania (a), Jones otrzyma posadę” i (b), Jones ma w kieszeni dziesięć monet”. Gettier zakłada, że koniunkcja (a) i (b) pociąga (1) i że Smith dostrzega to wynikanie (*let us suppose that Smith sees the*

entailment}, tymczasem gdyby Smith, mówiąc o człowieku, który dostanie posadę, miał na myśli siebie samego, to, będąc przekonany, że (1), byłby *de facto* przekonany, że (e) „Smith ma w kieszeni dziesięć monet”. Ale wtedy Smith nie mógłby dostrzegać wynikania (1) z koniunkcji (a) i (b), ponieważ to nieprawda, że (a) i (b) pociągają wspólnie (e). Jednym słowem, jest niemożliwe, by Smith odnosił się do siebie za pomocą deskrypcji „człowiek, który dostanie posadę”, będąc jednocześnie przekonany, że posadę otrzyma kto inny (Jones). To samo rozumowanie odnosi się do każdego innego człowieka ubiegającego się o posadę.

33 Do podobnej konkluzji dochodzi w pewnym momencie Jan Woleński, ale rozpatrując zdanie „Człowiek mający 100 złotych w portfelu [=10 monet w kieszeni] otrzymał [otrzyma] posadę” (Woleński 2001, s. 35, 39). Ta niewierność wobec kontrprzykładu Gettier'a jest istotna nie ze względu na 100 złotych w portfelu i użycie czasu przeszłego, lecz dlatego, że „człowiek mający w kieszeni 100 złotych” nie jest deskrypcją określoną (zarówno Smith, jak i Jones mają 100 złotych w kieszeni), zatem zdanie, którego podmiotem jest to wyrażenie („Człowiek mający 100 złotych w portfelu otrzymał posadę”) w sposób istotny różni się od oryginalnego zdania Gettier'a („Człowiek, który otrzyma posadę, ma 10 monet w kieszeni”). Woleński pisze: „W tej sytuacji [tj. pierwszym kontrprzykładzie] argumenty Gettier'a nie naruszają klasycznej definicji wiedzy [...] ponieważ **O [«Smith» nie mógł wiedzieć, że [...] człowiek mający 100 złotych w portfelu został nominowany, ponieważ albo jest to fałsz, gdy dotyczy P [=Jonesa] albo też O nie dysponował wystarczającym uzasadnieniem dla tego, że on sam został wybrany przez szefa**”. Odnośnie do tego trzeba zauważyć po pierwsze, że druga rozpatrywana tu możliwość (by Smith odnosił się za pomocą wyrażenia „człowiek mający 100 złotych w kieszeni” do siebie samego) jest zupełnie nie na miejscu w oryginalnej sytuacji Gettier'a, w której (i) Smith nie zdaje sobie sprawy, że sam ma 10 monet w kieszeni, a ponadto (ii) podmiot zdania będącego treścią przekonania Smitha stanowi deskrypcja określona „człowiek, który dostanie posadę” (której to deskrypcji Smith w ewentualnej wypowiedzi relacjonującej swoje przekonanie nie mógłby odnieść do siebie samego, gdyż jest przekonany, że to Jones dostanie posadę), nie zaś nieokreślona deskrypcja „człowiek mający 100 złotych w portfelu”. Po drugie, Woleński bez dodatkowego argumentu zakłada, że w Gettierowskim kontrprzykładzie wyrażenie „człowiek mający 100 złotych w portfelu” odnosi się albo do Jonesa, albo do Smitha, podczas gdy należałoby wcześniej wykluczyć ewentualność, w której Smith nie miałby na myśli ani jednego, ani drugiego. To ostatnie przeoczenie wytknął Woleńskiemu Bogusławski (Bogusławski 2002, s. 935): *insofar as the proposition taken into account in Gettier's example reads: „a person having 10 coins in his pocket has won the job”, NOT: „my competitor (who has 10 coins in his pocket) has won” or „I (being the owner of 10 coins in my pocket) have won”, all the three conditios are met*. Niestety nie ma tu miejsca, by rozsupływać wszystkie zapętlenia wynikłe z niedbałego relacjonowania Gettierowskiego przykładu przez obu autorów.

34 *Nota bene*, znak alternatywy w zdaniu, $K\alpha_1 \vee K\alpha_2 \vee \dots \vee K\alpha_n$ można *salva veritate* zastąpić znakiem alternatywy rozłącznej.

35 Fałszywość presupozycji leżącej u podstaw tego przekonania (»Jones dostanie posadę”, czyli „ $\neg Px = \neg \alpha_1$ ” lub po prostu „ $\neg Pa_1$ ”) nie powinna tutaj wpływać, jak się zdaje, na jego prawdziwość (co najwyżej mogłaby czynić niefortunną wypowiedź Smitha w sytuacji, gdyby osoba, do której zwracałby się Smith, zdawała sobie sprawę, że Jones ostatecznie nie dostanie posady). W przekonaniu Smitha (w jego „modelu intencjonalnym”) zdanie „ $\neg Px = \neg \alpha_1$ ” jest jednak prawdziwe i gdy interpretuje się kontekst, w którym pojawia się mocno intencjonalny funktor, jest przekonany, że” należy to uwzględnić.

36 Niestety istnieje jeszcze jedna możliwa analiza zdania „ $M(\neg Px)$ ” („Człowiek, który dostanie posadę, ma dziesięć monet w kieszeni”), mianowicie: „ $\forall x(Px \rightarrow Mx)$ ” Co więcej, wydaje się ona pod pewnym i względem i bardziej intuicyjna od sprowadzonej do niedorzeczności w przypadku (1) analizy Russelowskiej (redukcji do zdania egzystencjalnego czyli *de facto* do alternatywy bez kwantyfikatorów) i, co gorsza, zgodnie z życzeniem Gettier'a zdanie „ $\forall x(Px \rightarrow Mx)$ ” wynika ze zdań (a) „ $\neg Pa_1$ ” i (b) „ $\neg Ma_1$ ”. Założmy bowiem (a) i (b) oraz ustalmy a i założmy, że Pa. Należy pokazać, że Ma . Wiadomo, że $\forall x(Px \rightarrow \forall y (Py \rightarrow y = x))$. a zatem $\alpha = \alpha_1$. Ale $\neg Ma_1$ a więc $\neg Ma$. A zatem $\forall x(Px \rightarrow Mx)$. Trzeba przyznać, że gdyby Smith, będąc przekonany, że $M(\neg Px)$, rzeczywiście miał na myśli to, że $\forall x(Px \rightarrow Mx)$, to argument Gettier'a byłby trudny do odparcia. Niemniej, wydaje się, że deskrypcja określona „ $\neg Px$ ” nie daje się wyrugować z językowej reprezentacji przekonania Smitha inaczej niż poprzez zastąpienie jej przez „ α_1 ”. Jest bowiem ściślej związana z Jonesem jako jedynym możliwym w danym kontekście tematem ewentualnej wypowiedzi Smitha wyrażającej to

przekonanie. Tym samym jakkolwiek inna redukcja zdania „ $M(ixPx)$ ” do zdania nie zawierającego deskrypcji określonej zdaje się zniekształcać naturalną tematyczno-rematyczną strukturę tego pierwszego i każe Smithowi żywić wyjątkowo wydumane przekonanie. Nie zmienia to jednak faktu, że już sama możliwość zanalizowania „ $M(ixPx)$ ” jako „ $\forall x(Px \rightarrow Mx)$ ” w sposób istotny osłabia dotychczasowe wywody.

37 Podobne odczucia ma Woleński, gdy czyta Gettier'a: Jedynie zwracam uwagę na to, że jest on {drugi gettierowski kontrprzykład} wydumany w tym sensie, że nikt nie będzie zastanawiał się nad swą lub cudzą wiedzą w związku z takim i przykładami” (Woleński 2001, s. 37).

38 Podobną intuicję, choć w odniesieniu do wypowiedzi, a nie do przekonań, wyraża się niekiedy za pomocą pojęcia implikatury konwersacyjnej. Implikatura konwersacyjna jest to, zgodnie z określeniem podanym przez Krzysztofa Szymanka (zob. K. Szymanek: *Sztuka argumentacji. Słownik terminologiczny*. Warszawa 2001, s. 162), „ta część informacji niesionej przez komunikat językowy, która nie będąc zawarta w samej dosłownej treści komunikatu, jest wywnioskowana przez odbiorcę na podstawie dodatkowych założeń, mówiących - najogólniej rzecz ujmując - o tym, że nadawca komunikatu racjonalnie współpracuje z odbiorcą w procesie przekazywania informacji”. Otóż użycie wypowiedzi o postaci „ $p \vee q$ ” niesie wyraźną implikaturę, że mówiący nie jest przekonany ani, że p , ani, że q (por. tamże, s. 23, hasło „alternatywa”). Fakt ten wykorzystuje Tomasz Puczyłowski w swojej krytyce drugiego Gettierowskiego kontrprzykładu (zob. Puczyłowski 2000). W wyniku przyjęcia dodatkowych założeń dochodzi on do wniosku, że Smith wie wprawdzie (wbrew twierdzeniu Gettier'a), że Jones ma forda lub Brown jest w Barcelonie, a jedynie nie może tego poprawnie powiedzieć. Co więcej, argumentuje Puczyłowski, *nikt* (a więc w szczególności sam Gettier) nie może poprawnie powiedzieć, że Smith wie, iż Jones ma Forda lub Brown jest w Barcelonie, i to właśnie owa niemożność poprawnego wyrażenia odpowiedniej myśli, nie zaś istota rzeczy, sprawia, że intuicja (Gettier'a) sprzeciwia się twierdzeniu, iż Smith wie, że Jones ma Forda lub Brown jest w Barcelonie. Stąd - konkluduje autor - kontrprzykład Gettier'a nie falsyfikuje klasycznej definicji wiedzy. Niestety wydaje się, że, jeśli zgodzimy się (wraz z Gettierem i Puczyłowskim) na to, że w kontrprzykładzie tym są spełnione wszystkie warunki klasycznie pojmowanej wiedzy, będziemy musieli uznać nieadekwatność tej definicji. Powodem, dla którego Gettier odmawia wiedzy Smithowi, nie jest bowiem jego (Gettier'a) intuicja językowa, ale świadomość rozbieżności między uzasadnieniem i źródłem prawdziwości przekonania Smitha (weryfikatorem intencjonalnym i faktycznym). Jednym słowem, Puczyłowski przypisuje Gettierowi fałszywą motywację jego sprzeciwu wobec twierdzenia, że Smith wie, iż Jones ma Forda lub Brown jest w Barcelonie. Tym samym jego argument, wychodząc od trafnej intuicji językowej, zdaje się nie trafiać w sedno problemu. Należy raczej wykazać, że któryś z warunków wiedzy Smitha pozostaje niespełniony. Wówczas okaże się, że twierdzenie o implikaturze niesionej przez wypowiedzi o postaci alternatywy może być krokiem wiodącym do przyjęcia tezy (L), która z kolei prowadzi do twierdzenia o niespełnieniu warunku przekonania (a tym samym uzasadnienia). Klasyczna definicja wiedzy wychodzi obronną ręką z sytuacji Gettierowskiej nie dlatego, że Smith - wbrew Gettierowi - wie, iż Jones ma Forda lub Brown jest w Barcelonie (a jedynie nie sposób tego poprawnie powiedzieć), ale dlatego, że wprawdzie - w zgodzie z twierdzeniem Gettier'a - to *nieprawda*, że Smith wie, iż Jones ma Forda lub Brown jest w Barcelonie, ale - tym razem wbrew Gettierowi - przyczyną tego stanu rzeczy jest fakt, że Smith *nie może być przekonany*, iż Jones ma Forda lub Brown jest w Barcelonie (będąc jednocześnie przekonany, że Jones ma Forda).

39 Oczywiście cały czas jest tu mowa o przekonaniu (sądzie) w sensie psychologicznym (stanie mentalnym, akcie świadomości), nie zaś o jego treści, czyli abstrakcyjnym sędzie w sensie logicznym.

DARIUSZ KALOCIŃSKI
Uniwersytet Warszawski

O MOŻLIWOŚCI UZASADNIENIA NORM MORALNYCH

W niniejszej pracy spróbuję odpowiedzieć na pytanie, czy wszystkie normy moralne da się uzasadnić. W tym celu uczynię co następuje: 1) Wyjaśnię, co znaczy odpowiedzieć na takie pytanie. 2) Powiem, czym są dla mnie: a) norma moralna, b) uzasadnienie, c) bycie podatnym na uzasadnienie. 3) Zbadam, czy wszystkie normy moralne da się uzasadnić. 4) W zależności od wyniku badania udzielę na to pytanie stosownej odpowiedzi.

Ad 1. Aby uczynić to, o czym piszę, jak najbardziej zrozumiałym, powołuję się na logiczną teorię pytań Kazimierza Ajdukiewicza i wyjaśniam, z jakim pytaniem przyszło mi się zmierzyć oraz jakich możliwych odpowiedzi należy się spodziewać.

Wypowiedź „Czy wszystkie normy moralne da się uzasadnić?” jest pytaniem rozstrzygnięcia, ponieważ posiada zaimbek „czy” wprowadzający pytanie. Bez tego zaimka pytanie to miałoby postać: „Wszystkie normy moralne da się uzasadnić?” i wciąż byłoby pytaniem rozstrzygnięcia, ponieważ dałoby się w nim wstawić „czy” wprowadzające pytanie. Każde pytanie rozstrzygnięcia o ogólnym schemacie *(Czy)p?* wyznacza dwie możliwe odpowiedzi: *p* albo $\sim p$. „(Czy) wszystkie normy moralne da się uzasadnić?” wyznacza zatem dwie i tylko dwie możliwe odpowiedzi: albo „Wszystkie normy moralne da się uzasadnić”, albo „Nieprawda, że wszystkie normy moralne da się uzasadnić”. Stoję na stanowisku, że zdanie, które nie jest równoważne z którąś z tych odpowiedzi, nie jest odpowiedzią na to pytanie.

Warto zaznaczyć, że zdanie „Nieprawda, że wszystkie normy moralne da się uzasadnić” jest równe ze zdaniem „Istnieją normy moralne, których nie da się uzasadnić”. Skoro tak, to dla uzasadnienia zdania „Nieprawda, że wszystkie normy moralne da się uzasadnić” wystarczy podać przykład jednej normy moralnej, z którą nie da się tego zrobić. Skoro wiadomo, jakie to pytanie oraz jakie są możliwe odpowiedzi, trzeba rozważyć znaczenie poszczególnych jego składników.

Ad 2. a) Pierwszym składnikiem, co do którego można wątpić, czy ma takie czy inne znaczenie, jest „norma moralna”. Skoro tak, to trzeba ustalić, jakie ta nazwa ma znaczenie: czy takie, czy inne. Ale zanim do tego dojdzie, dobrze by było, gdyby i znaczenie nazwy „znaczenie” nigdzie się nie ukryło. Bo wołać: „Uwaga! Podaję znaczenie *N*” i nie wiedzieć, co się podaje, to idei dotyczyć po ciemku lub z zamkniętymi oczyma. Dlatego pytam: Co to jest znaczenie *N*? I odpowiadam: Znaczenie *N* to tyle co treść *N*, a treść *N* to tyle

co zespół cech charakterystycznych dla wszystkich i tylko tych przedmiotów, które są desygnatami *N*. A zatem: Znaczenie nazwy to zespół takich cech.

W zgodzie z tym, co zostało powiedziane, znaczenie nazwy „norma moralna” to zespół cech charakterystycznych dla wszystkich i tylko tych przedmiotów, które są jej desygnatami. W skrócie: to, co wspólne wszystkim normom moralnym i tylko im. Co to takiego?

Poobserwujmy przykłady. Niech będą dane trzy normy moralne: „«Nie zabijaj», «Powinieneś szanować starszych» i «Trzeba ćwiczyć uwagę»”. Co one mają ze sobą wspólnego? To, że są zdaniami, że istnieją ludzie, którzy wypowiadają je z przekonaniem, że mają jeden typ adresata, że mają przynajmniej jeden cel i że na ich podstawie wydajemy oceny moralne.

Że są zdaniami, każdy się chyba zgodzi. Ale trzeba powiedzieć, iż są zdaniami przynajmniej w sensie gramatycznym. Jakimi są jeszcze zdaniami? Są zdaniami rozkazującymi lub oznajmującymi zbudowanymi za pomocą wyrażen „powinieneś” i „trzeba”. Te same rzeczy można stwierdzić o wszystkich normach: że są zdaniami rozkazującymi albo oznajmującymi, a gdy mają drugą postać, składają się z wyrażen takich jak „powinieneś”, „trzeba” lub im równoznacznych.

Że istnieje ktoś, kto wypowiada podobne zdania z przekonaniem, wydaje się oczywiste. Bo trudno nazwać normą moralną to, czego nikt z przekonaniem nie mówi. Normy moralne to właśnie mają do siebie, że pewni ludzie pozostają do nich w zażyłych stosunkach pragmatycznych. Co to znaczy? To znaczy, że gdy ludzie głoszą normy moralne, ich uczucia kierują się ku normom i - pośrednio - ku światu, od którego wyznawcy norm czegoś oczekują. Na tym miejscu pojawia się pozorna trudność, albowiem zwolennik realizmu w etyce mógłby zgłosić sprzeciw: „Nie zgadzam się. Co, jeśli pewne normy nie zostały przez nas odkryte? Wszak naówczas nikt nie jest z nimi w żadnej takiej relacji”. Myślę, że byłby to spór językowy, bo przecież to moje uściślenie nie sprzeciwia się obiektywnemu istnieniu norm, tylko sprzeciwia się nazywaniu normami tego, o czym ludzie nie mają pojęcia lub czego za normy nie uważają.

Że mają jeden typ adresata, też nie budzi wątpliwości. Bo przecież każde z tych zdań zwraca się do człowieka z pominięciem wszelkich jego cech nieistotnych. Nie bierze się na przykład pod uwagę tego, czy adresat jest biały czy czarny, pracuje w kopalni czy na uniwersytecie, jest obywatelem czy banitą. To są cechy nieistotne, które nie przysługują człowiekowi w sposób konieczny. Norma moralna zwraca się do człowieka z tym jego uposażeniem, które jest mu właściwe jako człowiekowi. Co osiągam dzięki unaocznieniu typu adresata normy moralnej? Dzięki temu unikam pomieszania bliskoznacznych terminów „norma moralna”, „obyczaj” i „norma prawna”. Bo obyczaj bierze człowieka wraz z jego uposażeniem nieistotnym. Na przy-

kład: „Powinieneś wytknąć język na powitanie” jest normą obyczajową i odnosi się do człowieka wraz z jego cechą nieistotną polegającą na tym, że znajduje się na terenie Tybetu. Z kolei norma prawna odnosi się do człowieka jako obywatela. Na przykład: „Każdy zdrowy obywatel Polski, o ile jest mężczyzną i ukończył dziewiętnasty rok życia, ma obowiązek odbycia zasadniczej służby wojskowej” jest normą prawną i odnosi się do człowieka wraz z jego cechą nieistotną polegającą na tym, że jest obywatelem Polski.

Że mają te normy przynajmniej jeden cel, też powinno być jasne. Bo przecież celem tych norm jest nakłonić człowieka do pewnego działania lub do zaniechania pewnego działania. Nie idzie jednak tutaj o jakie bądź działanie lub zaniechanie, lecz o działanie i zaniechanie szczególnego rodzaju. Idzie bowiem o tego rodzaju działanie, że jego przedmiotem jest sam działający lub różny od niego człowiek i że jest ono moralnie dobre. Idzie wreszcie o tego rodzaju zaniechanie, że jego przedmiotem jest ten, który się powściąga lub różny od niego człowiek i że jest ono moralnie dobre. Dlaczego idzie o działanie lub zaniechanie, które dotyczy działającego lub różnego odeń człowieka? Dlatego, że gdyby było inaczej, zdanie: „Zawartość pudełka wysypać do szklanki i zalać wrzątkiem” byłoby normą moralną. Dlaczego idzie o działanie lub zaniechanie, które dotyczy działającego lub różnego odeń człowieka i które jest moralnie dobre? Dlatego, że gdyby było inaczej, zdanie „Nie uderz się w głowę” byłoby normą moralną, a przecież ono nie podlega wartościowaniu.

Z tych właśnie i wielu innych powodów należy uznać, że normy moralne nakładają do działania lub do zaniechania działania i to działanie lub zaniechanie jest moralnie dobre. Zagadnienie moralnego dobra jest już odrębną sprawą, raczej etyczną niż metaetyczną, niejednakowo wyjaśnianą na gruncie różnych systemów moralnych.

Że na podstawie tych norm wydaje się oceny, nie ma wątpliwości. Bo przecież, gdy ktoś kogoś zamorduje, wydajemy o nim lub o uczynku, lub o wnętrzu, lub o intencji, lub o motywie lub o skutku tego działania ujemną ocenę moralną. Na przykład: „Ten człowiek postąpił źle, skoro zamordował tamtego”. Tak samo, gdy ktoś starszej osoby nie uszanuje, tedy wydajemy ocenę moralną: „Ten oto człowiek nie uszanował starszego, co mi się wydaje nadzwyczaj naganne”. Tak samo, gdy ktoś zachowuje się nieuwważnie i jest niespokojny, powie o nim pewna osoba: „Twój umysł jest wzburzony i niespokojny, a to bardzo źle”. Tak oto na podstawie norm moralnych wydajemy moralne oceny.

Zdaje się jednak, że nie wystarczy odkryć, co mają wspólnego wszystkie normy. Trzeba by też swoje odkrycie jak najzgrabniej i jak najkrócej wyśłowić, najlepiej w formie pewnej definicji. Jest wiele sposobów wyrażenia takiej wiedzy za pomocą definicji. Spośród nich jeden wydaje mi się pożąda-

ny, mianowicie klasyczny. Dla uniknięcia nieporozumień zaznaczam, że w definicji tej za nazwą „norma moralna” stoi klasa norm moralnych, którą odróżniam o klasy nadrzędnej, to jest klasy zdań. Niech wobec tego definicja normy otrzyma takie sformułowanie:

Norma moralna to zdanie rozkazujące albo - zdanie oznajmujące takie, że zbudowane jest za pomocą wyrażen „powinien” i „trzeba” lub im równoważnych - i istnieje ktoś, kto wypowiada je z przekonaniem, i adresatem jego jest człowiek, i zdanie to ma przynajmniej jeden cel - nakłaniać adresata do pewnego moralnie dobrego działania lub moralnie dobrego zaniechania pewnego działania, i wedle niego wydaje się oceny moralne.

Być może ta definicja nie jest adekwatna. Starłem się wyodrębnić cechy wyróżniające normy moralne. Jeśli mi się to nie udało, to znaczy, że albo tych cech jest za mało, albo tych cech jest za dużo. Gdy jest ich za dużo, to ta definicja jest za wąska. Gdy jest ich za mało, to ta definicja jest za szeroka. Gdyby zachodziło to pierwsze, to dla wykazania nieadekwatności tej definicji trzeba by podać przykład zdania, które uchodzi za normę i jej nie spełnia. Gdyby zachodziło to drugie, to dla wykazania nieadekwatności tej definicji trzeba by podać przykład zdania, które nie uchodzi za normę i ją spełnia. Dotąd nie udało mi się znaleźć ani jednego, ani drugiego. Nie znaczy to jednak, że takiego lub owego zdania nie ma. Gdyby się znalazło, definicję trzeba by poprawić. Na razie niech pozostanie w tej postaci, którą podałem.

b) Trzeba by teraz wyjaśnić, co to jest uzasadnienie. Uzasadnienie jest dla mnie wynikiem pewnej czynności badawczej zmierzającej do pokazania, że dane zdanie spełnia warunki wystarczające do uznania go za prawdziwe. Dla przykładu weźmy wypowiedź: „Ten kwiat nie pachnie”. Aby to zdanie uzasadnić, potrzebny jest człowiek, który wykona pewną czynność. Nie idzie jednak o byle jaką czynność, lecz o taką czynność, która dla tego zdania jest warunkiem wystarczającym do uznania go za prawdziwe. Takim warunkiem jest zbadanie kwiatu za pomocą zmysłu powonienia. Człowiek wącha kwiat, a gdy nic jego nozdry nie łechce, wydaje oświadczenie: „Zdanie «Ten kwiat nie pachnie» jest prawdziwe”.

Warto zaznaczyć, że dla różnych zdań mamy różne warunki wystarczające do wykazania ich prawdziwości. Dla zdań *a priori* wystarczy rozum. Dla zdań *a posteriori* potrzebne jest doświadczenie, wewnętrzne lub zewnętrzne. Niektórzy uważają, że dla uzasadnienia pewnych zdań można odwoływać się do intuicji lub do doświadczenia pozazmysłowego i pozarozumowego. Poza wspomnianymi przykładami uzasadniania bezpośredniego, istnieje sposób pośredni, polegający na tym, że do twierdzenia o prawdziwości pewnego zdania dochodzimy na podstawie zdań uznanych już za prawdziwe.

Skoro uzasadnienie to tyle co wykazanie prawdziwości pewnego zdania, przeto gdy odpowiednio pojmuje się prawdę, tedy tylko takie zdania są

prawdziwe, które stwierdzają stany rzeczy, co w rzeczywistości zachodzą i tylko takie są fałszywe, które stwierdzają stany rzeczy, co w rzeczywistości nie zachodzą. Takie zdania nazywa się zdaniami w sensie logicznym. Tak więc, jeśli ktoś w ten sposób prawdę i uzasadnienie pojmuje, to nie sposób według niego uzasadniać zdań, które nie są zdaniami w sensie logicznym.

c) Kolejną sprawą wymagającą wyjaśnienia jest ta oto: co to znaczy, że coś jest podatne na uzasadnienie? Jak wiadomo, uzasadniamy zdania. Dlatego pytanie przybiera następującą postać: Co to znaczy, że zdanie jest podatne na uzasadnienie?

To znaczy, że można pokazać - przez odwołanie się do jakiegoś źródła wiedzy - że dane zdanie spełnia warunki wystarczające do uznania go za prawdziwe.

Warto zauważyć, że wiedza o możliwości uzasadnienia danego zdania nie pociąga za sobą wiedzy o jego wartości logicznej. Na przykład mogę wiedzieć, że zdanie „Istnieją cywilizacje pozaziemskie” da się uzasadnić i jednocześnie nie wiedzieć, czy jest ono prawdziwe czy fałszywe.

Wreszcie, skoro jakieś zdanie zostało uzasadnione, przeto wiadomo, że jest ono podatne na uzasadnienie.

Inną rzeczą jest to, że mogę być nieświadomy możliwości uzasadnienia pewnego zdania. Niewiedza ta mogłaby wziąć się albo z nieuzasadnionego przekonania, że za pomocą dostępnych mi źródeł wiedzy nie da się tego zdania uzasadnić, albo z braku dostępu do jakiegoś źródła wiedzy.

Ad 3. Wiadomo już, co to jest norma, uzasadnienie i bycie podatnym na uzasadnienie. Skoro tak, to można przejść do ostatniego punktu i zbadać, czy istnieje norma, która nie jest podatna na uzasadnienie. Wpierw jednak trzeba się dowiedzieć, czy normy moralne są zdaniami w sensie logicznym, czy też nimi nie są. Jeśli są, to znaczy że przysługuje im jakaś wartość logiczna, prawda lub fałsz. Jeśli nie są, to znaczy, że nie przysługuje im żadna wartość logiczna, ani prawda, ani fałsz i w ogóle nie ma sensu powiedzenie, że norma jest prawdziwa lub fałszywa, tak jak nie ma sensu powiedzenie, że liczba jest różowa lub zielona.

Dla jaśniejszego sformułowania trudności posłużę się przykładem normy „Nie zabijaj”, którą, w jej postaci nieuczynsłowej, oznaczam symbolem stałym n . Oto pytanie: Czy „ n ” jest prawdziwe, czy fałszywe? Oczywiście nie jest to pytanie o to, czy należy zabijać czy nie, lecz o to, czy „ n ” stwierdza jakiś stan rzeczy. Dla potrzeb rozumowania załóżmy, że „ n ” stwierdza pewien stan rzeczy. Ale skoro tak, to jest prawdziwe albo fałszywe. Co to znaczy, że „ n ” jest prawdziwe albo fałszywe? To znaczy: „ n ” jest prawdziwe $\leftrightarrow n$ „ n ” jest fałszywe $\leftrightarrow \sim n$. Jest to odpowiednik starego sformułowania definicji prawdy. Po zamienieniu symbolu stałego reprezentowaną przez niego normą mamy: „Nie zabijaj” jest prawdziwe $\leftrightarrow$ nie zabijaj; „Nie zabijaj”

jest fałszywe $\leftrightarrow$ nieprawda, że nie zabijaj. Gdy to przeczytać, wychodzi nam nonsens, i to nonsens syntaktyczny. Wniosek: wyrażenie „Nie zabijaj” nie jest w ogóle zdaniem w sensie logicznym, ponieważ nie potrafi z funktorem zdaniotwórczym utworzyć sensownego zdania. Wynik badania wyszedł na niekorzyść norm, bo okazało się, że normy nie są zdaniami w sensie logicznym. Można by powiedzieć, że normy o niczym nas nie powiadamiają, nie pełnią funkcji racjonalnej. Co innego, gdy normy chcą nas do czegoś namówić, pełnią funkcję perswazyjną, lub chcą coś wyrażać, pełnią funkcję ekspresyjną. Ale jako takie nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, a co za tym idzie - nie są podatne na uzasadnienie rozumiane tak, jak to przedstawiłem.,

Słysząc jednak głos sprzeciwu: „Jakże to? Czyżby za normami nic nie przemawiało? Wszak gdyby tak było, w moralności mogłaby zapanować całkowita dowolność”. Ta wypowiedź byłaby wytworem niedbałego umysłu, bo przecież ona się żadnym sposobem nie sprzeciwia twierdzeniu, że norm nie da się uzasadnić. Dlaczego? Dlatego, że czym innym jest fakt, że coś za nimi przemawia, a czym fakt, że nie da się ich uzasadnić. Tak więc możemy poprzestać na tym punkcie, że coś za normami przemawia, a ja nie muszę rezygnować z mojego punktu widzenia. Co wobec tego za nimi przemawia? Gdy sobie przedstawię sytuację, w której ktoś wygłasza z przekonaniem zdanie „Trzeba mordować ludzi”, to wnet napęla mnie zgroza. Na tej podstawie twierdzę, że tym, co - w moim przypadku - za normą „Nie zabijaj” przemawia, jest jakieś moje uczucie. Przyjemne uczucie aprobaty przemawia za normą „Nie zabijaj”, a nieprzyjemne uczucie dezaprobaty - za normą z nią sprzeczną. Ale jeśli mówię, że coś za normą przemawia, to nie mam niczego innego na myśli, jak tylko to, że za pomocą tej normy wyrażam jakieś pierwotne w stosunku do normy uczucie.

W ten sposób przedstawia się moje stanowisko w tej sprawie. Nosi ono nazwę emotywizmu, a zostało zapoczątkowane w pracy *The Meaning of Meaning* C. K. Ogdena i I. A. Richardsa w 1923 roku. Zasadniczą tezą emotywizmu jest twierdzenie, że wypowiedzi etyczne nie mają charakteru poznawczego, tylko służą wyrażaniu stanów afektywnych.

Ad 4. Ogólnie biorąc, wynik badania jest następujący: Jeśli założyć w sprawie uzasadnienia to, co zostało założone, to wychodzi na to, że żadnej normy moralnej nie da się uzasadnić, a zatem nie jest tak, że wszystkie normy moralne da się uzasadnić.

Bibliografia:

- K. Ajdukiewicz: *Zdania pytajne*, w: *Język i poznanie*, t. 1. Warszawa 1985.
- S. Blackum: *Oksfordzki słownik filozoficzny*. Warszawa 1997.
- W. Marciszewski: *Mała encyklopedia logiki*. Warszawa 1988.
- S. Jedynek (red.): *Mała encyklopedia filozofii*. Bydgoszcz-Lublin 2002.

STANISŁAW MYSTKOWSKI

Seal Fast Inc., Anglia

HOMOCENTRYZM A DOCHODZENIE DO PRAWDY

W procesie poznawania i budowania wiedzy o rzeczywistości poszczególne podmioty przyjmują jakieś poglądy, postawy, stanowiska, pozycje. W tym procesie podmioty przeżywają, doświadczają, poznają, uświadamiają sobie, rozważają zagadnienia i problemy za pomocą języka o tym, co uważają za rzeczywistość w stosunku do tego, co jest rzeczywistością. Stąd pojęcie prawdy jest dynamiczne i zmienia się w czasie. Poprzez indywidualne przeżywanie, doświadczanie, poznanie, uświadamianie, rozważanie podmioty istnieją w relacjach w rzeczywistości, które koncentrują się na ich osobniczej postaci. Celem tego artykułu jest przedstawienie podstawowych założeń do systemowej dyskusji filozoficznej w oparciu o tezę o „homocentryzmie”. Sądzę, że teza ta jest tak długo wiarygodna, jak długo podmioty myślą i mówią o tym, co to jest rzeczywistość i w konsekwencji co to jest prawda za pomocą języka, ludzkiej skrzynki z narzędziami.

Człowiekiem rozumnym jest zawsze jakiś osobnik biologiczny, którego możemy, za Tadeuszem Kotarbińskim, zamiennie określić pojęciem „podmiotu działającego”, ponieważ do jego istoty „należy osobowość i świadomość celu i wywieranie impulsu dowolnego, żadnej zaś z tych własności nie można słusznie przypisać ani samemu kolektywowi, ani kolektywowi wraz z jego aparaturą” [1]. Do jego istoty należy również zdolność rozumowania i mówienia za pomocą języka. Osobnik biologiczny, który nie potrafi myśleć za pomocą języka, traci cechy człowieka rozumnego.

Każdy podmiot działający - organicznie funkcjonująca całość - doświadcza i przeżywa rzeczywistość „tu i teraz”, na co dzień, istniejąc w konkretnych interakcjach i kontekstach, o czym komunikuje swoje środowisko za pomocą języka w osobie pierwszej. Podmioty, które organicznie działają w osobie pierwszej, są zdolne również poprzez refleksję postrzegać siebie jako uczestnika interakcji, za pomocą języka w osobie drugiej. Podmioty tak czynią, gdy rozmawiają sami z sobą i mówią: „dlaczego to zrobiłeś” lub „co pchnęło cię do takiego postępowania” itp. Czynią tak, jakby obserwowali siebie samych z zewnątrz. Ponadto podmioty, które organicznie działają w osobie pierwszej, są zdolne przyjmować postawy obiektywizujące. Czyli są zobligowane spozstrzegać siebie jako biernych obserwatorów w stosunku do rzeczywistości, za pomocą języka, w osobie trzeciej. Taki naturalny i uniwersalny sposób bycia (istnienia) w relacjach każdego rozumnego człowieka w rzeczywistości, który jest wynikiem krzyżujących się interakcji z trzech postaw określonych za pomocą języka i koncentrujących się na jego osobie,

nazywam homocentrycznym sposobem bycia. Te trzy postawy ma każdy podmiot działający, który posługuje się językiem i w różnym stopniu współwarunkują one jego postępowanie - czyli indywidualne bycie w relacjach. Nawiązują one do Popperowskiej koncepcji trzech światów: (1) świata rzeczy i stanów fizycznych, do którego przynależą poszczególne osobniki biologiczne zdolne do rozumowania, jako rezultat procesu ewolucyjnego, (2) świata subiektywnych stanów świadomości poszczególnych osobników biologicznych i (3) świata zobiektywizowanych wytworów ludzkiego intelektu, do którego przynależą język, ludzka wiedza szeroko pojęta - w tym nauka i mądrość życiowa. Dlatego osobnik biologiczny, który stracił zdolność przeżywania subiektywnych stanów świadomości i posługiwania się zobiektywizowanymi wytworami ludzkiego intelektu nie jest uważany za rozumnego człowieka. Staje się osobnikiem biologicznym, który egzystuje w stanie przysłowiowego warzywa.

Rezultatem homocentrycznego sposobu bycia jest fakt, że podmioty istnieją zarówno jako podmioty poznające rzeczywistość i prawdę o niej, a zarazem są przedmiotami procesu poznania. Po pierwsze, ludzkie postępowanie zależy od tego, jak organizm każdej osoby został zaprogramowany przez jego indywidualną informację genetyczną (genom). Co odziedziczyliśmy bezpośrednio po naszych biologicznych rodzicach, a pośrednio po przodkach w procesie ewolucyjnym. Nikt z nas nie wybiera sobie wrodzonej urody ciała, wrodzonych zdolności manualnych, umiejętności intelektualnych, mocnych i słabych, czy wręcz ułomnych cech ciała i charakteru. Niektórym osobom ułomności ich organizmu szczególnie niekorzystnie ograniczają ich działania. Ułomności te na tyle ograniczają ich podmiotowość, na ile potrafią oni, za pomocą języka, określić siebie samych w relacji do innych ludzi, zrozumieć zachodzące interakcje i przyjąć postawy obiektywizujące. Następnie, na nasze postępowanie mają wpływ takie czynniki jak: wychowanie przez rodziców, rodzinę, szkołę oraz kontakty zawodowe, towarzyskie, społeczne. Są to tak zwane uwarunkowania środowiska społecznego. Z kolei, nasze wykształcenie i przygotowanie teoretyczne, nasze wrodzone umiejętności do myślenia wpływają na to, jak potrafimy posługiwać się językiem i jak dalece krytycznie potrafimy być biernymi obserwatorami. Te trzy postawy, jakkolwiek da się je autonomicznie określić za pomocą języka, to nie da się ich rozdzielić. Nie bez przyczyny w języku rozgraniczamy takie pojęcia jak: „mózg”, „umysł”, „rozum”, „mądrość”, „organizm”, „osobnik biologiczny”, „ciało”, „materia”, „dusza”, „podmiot”, „osoba”, „człowiek” itd. Każde z tych pojęć oznacza różne rzeczy, ale wszystkie odnoszą się do każdego podmiotu myślącego, w różnym stopniu. Nie oznacza to, że każde pojęcie jest w tym samym stopniu adekwatne. Homocentryczny sposób bycia podmiotów stwarza im określone możliwości, ale zarazem określa

lone trudności i paradoksy w poznaniu, interpretacji faktów i syntezy krzyżujących się interakcji, czy nawet konflikty, o czym mówimy poniżej. Przykładów jest tak wiele, jak wiele istnieje i działa podmiotów w rzeczywistości. Każdy człowiek rozumny odbiera i przeżywa rzeczywistość za pomocą języka - ze swojego punktu widzenia. To, co nas wszystkich łączy, to homocentryczny sposób bycia (działania) za pomocą języka.

Rola języka. Język nie spadł z nieba, tylko myślące, mówiące podmioty go kreowały. Nadal tworzymy nowe pojęcia (komputer, globalizacja, antropotechnologia itd.). Pojęcie prawdy, jak każde pojęcie, jest kreowane i rozumiane podmiotowo oraz weryfikowane w społecznym współdziałaniu podmiotów. Nie posługujemy się językiem mechanicznie - przeżywamy mentalnie to, co mówimy. Myśląc, nieustannie próbujemy określić za pomocą pojęć i konstrukcji semantycznych to, co rozumiemy, czujemy o rzeczywistości - metodą prób i błędów. Prowadzono badania na osobnach, które we wczesnym dzieciństwie zostały kompletnie odizolowane od współżycia wśród rodziny i innych ludzi, lub żyły i dojrzewały tylko wśród zwierząt. Okazało się, że takie osoby straciły zdolność posługiwania się językiem. Gdy po wielu latach ich los został odmieniony i powróciły do współżycia wśród ludzi, nowi opiekunowie pomogli im co prawda nauczyć się wiele słów, to jednak nie mogły one nauczyć się tego, jak posługiwać się sprawnie gramatyką i budować zdania. Świadczy to o tym, że ludzka umiejętność myślenia i mówienia za pomocą języka, którą posiadaliśmy w trakcie procesu ewolucyjnego, tworzyła się poprzez społeczne kontakty tak, aby powstał *Homo sapiens*. Mówiąc komunikujemy swojemu środowisku, jakie są nasze poglądy i postawy, co wywołuje społeczną interakcję i co z kolei wpływa na nasze poglądy i postawy. Język w swej wielopostaciowości jest istotną częścią poznawanej rzeczywistości. Wiedza o języku i wiedza o rzeczywistości przenikają się wzajemnie, ponieważ mówiące podmioty budują wiedzę, a zarazem, mniej lub bardziej świadomie ustosunkowują się do wszelkich teoretycznych rozważań o rzeczywistości. W ten sposób interpretują stosowane pojęcia, w tym pojęcie człowieka, a proces ten można rozpatrywać w perspektywie zarówno ontogenetycznej i filogenetycznej. Socjolog Mirosława Marudy twierdzi, że pozycja społeczna jest jedynie korelatem, a nie źródłem odrębności myślenia i funkcjonowania języków etnicznych. Logika sama przez się nie może implikować żadnej konkretnej doktryny epistemologicznej. Zachodzi też i zależność odwrotna: przeświadczenia epistemologiczne nie pociągają za sobą żadnych rozstrzygnięć czysto logicznych. Z drugiej strony, taka czy inna logika może motywować określoną epistemologię i na odwrót. Związek motywacyjny nie jest jednak więzią logiczną, ma charakter luźniejszy, a przeto nic dziwnego, że różni filozofowie mają odmienne motywacje i dochodzą do odmiennych rezultatów. Bez uciekania się do naszej

wiedzy o rzeczywistości, a opierając się jedynie na samej analizie, nie moglibyśmy w ogóle dowiedzieć się czegokolwiek o logicznych i semantycznych strukturach języka.. Dlatego Karl Popper krytycznie odnosił się do doktryny filozoficznej reprezentowanej przez logistyczny pozytywizm Koła Wiedeńskiego. Jakkolwiek programowy logistyczny pozytywizm może być użyteczny do osiągania pewnych celów diagnostycznych. Spróbujmy ustalić kolejne podstawowe zagadnienia, które dopiero razem zrozumiane pomogą nam wyłuskać prawdę o rzeczywistości ludzkiej.

Podobnie pojęcia subiektywny i obiektywny są pojęciami dynamicznymi. Na zdefiniowanie, które z naszych działań i wynikających z nich relacji są subiektywnymi działaniami, a które są obiektywnymi, wpływ mają nasze osobnicze uwarunkowania biologiczne, umiejętności rozumowania, interpretacji, wartościowania i budowania obiektywnej wiedzy. Dlatego pojęcia subiektywny i obiektywny zmieniają się w czasie i są uzależnione od rozwoju człowieka w rozwoju ontogenezy i filogenezy.

Każdy badacz postępując jako podmiot, a zarazem będąc przedmiotem poznania, poprzez swoje krzyżowanie interakcji (homocentryzm) czyni, że znana prawda jest zrelatywizowana (według definicji Tarskiego) do języka i interpretacji. Żaden człowiek myślący nie istnieje tylko jako niezależny (absolutnie obiektywny) naukowiec. Również nie spostrzega siebie tylko jako uczestnika interakcji lub funkcjonuje tylko organicznie w osobie pierwszej, bo wtedy bylibyśmy tylko małpami. Nie posługivalibyśmy się ludzkim językiem, czyli nie prowadzilibyśmy rozważań, nie tworzyli kultury i znanej nam ludzkiej rzeczywistości. Stąd też nie jest możliwy czysty opis świadomości podmiotów, o czym mówi fenomenologia realistyczna. W podobny sposób, sądzimy, należy rozważać kwestie relatywizmu, subiektywizmu, obiektywizmu, fideizmu, prawdopodobieństwa, intersubiektywizmu, arbitralności itd., które są szczególnymi przypadkami homocentrycznego sposobu bycia. Są one szczególnymi kierunkami interpretacji faktów, informacji przez podmioty, które po intersubiektywnej weryfikacji, zostały określone pojęciami: relatywizm, subiektywizm itd. Dlatego są interesującym materiałem poznawczym, z którego możemy wyłuskać cenne informacje do dalszego wysiłku poznawczego na temat ludzkiego postępowania.

Względna waga błędów. Nasza inteligencja jest skończona i nie możemy postępować z pozycji istoty wszechwiedzącej, nieograniczonej uwarunkowaniami wynikającymi z umiejscowienia w realiach dnia codziennego. Z tego też powodu nie unikniemy indywidualnego spostrzegania otaczającej nas rzeczywistości, jak dowodził twórca filozoficznej hermeneutyki, niemiecki filozof Hans G. Gadamer. Przyjmujemy jego interpretację, że „wszystko, co daje się zrozumieć, jest zapośredniczone językowo i wszystko, co jest zapośredniczone językowo, daje się zrozumieć”. Innymi słowy, ho-

mocentryczny sposób działania jest odzwierciedlony w funkcjonowaniu języka mówionego. Ludzkie rozumienie rzeczywistości funkcjonuje nie tylko w kategorii epistemologicznej, ale również jest ludzkim sposobem istnienia w rzeczywistości - ontologiczna kategoria. Z tym wiąże się inny fakt, że: „nie istnieje metoda, która minimalizowałaby *jednocześnie* prawdopodobieństwa wszystkich możliwych błędów. Czyli nie ma metody bezspornie najlepszej. Zakładamy tutaj, że prawdopodobieństwo nie jest pojmowane jako subiektywna ocena szans. Czym się wobec tego badacz kieruje w doborze metody weryfikacji twierdzeń probabilistycznych? Względą wagą błędów - najogólniej mówiąc. Ale pojęcie względnej wagi błędów nie jest intersubiektywne, to przecież sprawa indywidualnej oceny” [2] - twierdził filozof Klemens Szaniawski. Stąd nauka również nie mogłaby się rozwijać bez wartościowania uzyskanych twierdzeń.

Mamy doświadczenia zdecydowanie empiryczne, czyli takie, które opierają się na spostrzeżeniach zmysłowych „tu i teraz”. Empiryczny ogląd świata jest jednak zbyt powierzchowny. Mamy również przeżycia intelektualne, intuicyjne, podświadomościowe, twórcze, wiary, które są również elementami naszej refleksji czy postawy obiektywizującej. Czerpiemy informacje z różnych źródeł faktograficznych (opisowych), indukcyjnych, dedukcyjnych, interpretacyjnych, normatywnych. W naszym dążeniu do adekwatnej wiedzy jesteśmy zobligowani opierać się na wiedzy szeroko rozumianej. Przecistawiamy się jednostronności poglądów jak fizykalizmowi, naturalizmowi czy scjentyzmowi, że wszelka wiedza opiera się jedynie na spostrzeżeniach zmysłowych przedmiotów materialnych i indukcyjnym ustalaniu praw przyczynowych. Przecistawiamy się systemom spekulatywnym. Dlatego przerzucamy mosty pomiędzy różnymi doktrynami. Możemy korzystać z teoretycznych założeń fenomenologii, ale odrzucamy przesłanki fenomenologii transcendentnej - idealistyczny aspekt mówiący o czystej świadomości na rzecz podmiotowego przeżycia i doświadczenia, które umożliwiają przedmiotowe opisy faktów w sposób optymalnie rzetelny. Możemy korzystać z założeń teoretycznych strukturalizmu, który twierdzi, że ludzie mówią według pewnych reguł (logicznych, gramatycznych) z których często nie zdają sobie sprawy. Ludzie spełniają pewne role nieświadomie (idea ukrytej racjonalności). Ludzie nie produkują (samourzeczywistniają) reguł, logiki, a jedynie je odkrywają. Stąd też ludzie odkrywają gramatykę, która rządzi mową. Noam Chomsky mówi o wspólnocie gramatycznej mówionych języków - uniwersalnej gramatyce.

Absolutny podmiot. Następnie przyjmujemy za filozofem Leszkiem Kołakowskim, że skoro my sami musimy zdecydować, co jest prawdą, to musimy zgodzić się z tezą, iż „bez absolutnego podmiotu nie jest możliwe prawomocne używanie predykatu *«prawdziwy»*. Nie wynika stąd wcale, abyś-

my, zakładając podmiot absolutny, wiedzieli, gdzie leży prawda i jak oddzielić ją od błędu. Chodzi o kwestie logicznie wcześniejszą; nie pytamy o kryteria prawdy, lecz chcemy wiedzieć, jakie są konieczne założenia prawdomocnego posługiwania się tym pojęciem” [3].

Przyjmowanie obiektywnej postawy i uświadamianie własnej tendencji - bo takie są metodologiczne wymogi nauki - w przypadku uprawiania nauk społecznych i humanistycznych, napotyka dużo większe trudności niż w przypadku uprawiania nauk przyrodniczych (biologia, fizyka, chemia). Wynika to z tego, że przedmiotem nauk społecznych są fakty, które są kreowane przez ludzi, i które są elementami zjawisk i procesów społecznych ujmowanych z różnych punktów widzenia takich dyscyplin, jak socjologia, ekonomia, polityka, psychologia, prawo, filozofia, historia i badanych przez konkretne podmioty. Podmioty, które przyjmując postawę obiektywizującą, zarazem nierozzerwalnie istnieją w konkretnych interakcjach i kontekstach w osobie pierwszej i spostrzegają siebie jako uczestnika interakcji w osobie drugiej. Czyli kierują się różnymi związkami motywacyjnymi, które prowadzą ich do odmiennych rezultatów. Podobnie, przedmiotem nauk humanistycznych są fakty, które są kreowane przez ludzi, a które są elementami zjawisk kultury ujmowanych z różnych punktów widzenia, jak literatura, sztuka, język, religia i badanych przez konkretne podmioty, którzy przyjmują postawę obiektywizującą, a zarazem postawę w pozycji „tu i teraz” i postawę refleksyjną. To, że badacz wpływa na wynik eksperymentu jest znanym faktem, szczególnie w naukach społecznych i humanistycznych. Dlatego szukanie i ustalanie prawdy o rzeczywistości przez podmioty za pomocą języka jest uzależnione na starcie od ich indywidualnych zasobów całościowej wiedzy (niewiedzy) o zależnościach przyczynowych, zdolności intelektualnych, umiejętności analitycznych, interpretacyjnych i dokonanych wyborów przez mniej lub bardziej obiektywnych badaczy. Zatem, szukanie i ustalanie prawdy jest uzależnione w konsekwencji od tego, jak dalece potrafimy zrozumieć własne homocentryczne działanie i innych osób. Czyli, jak podmioty potrafią umiejętnie wyważać krzyżujące się interakcje, skupiające się na ich osobie, korzystając z wiedzy, mądrości życiowej, metodologii homocentrycznej. Jak potrafimy dbać o nasz organizm, jak potrafimy kształtować nasze interakcje międzypodmiotowe, jak potrafimy badać w sposób obiektywizujący ludzkie postępowanie. I jest to proces trwający przez całe życie podmiotów działających. Postęp w naukach społecznych i humanistycznych jest również uzależniony od empatii obiektywizujących podmiotów, ponieważ zadania nauk społecznych i humanistycznych są formułowane nie tylko w kategorii opisu, lecz również celu, jakiemu opis ten ma służyć; jest to wpływ badacza na wyniki eksperymentu. A za tym idą nasze indywidualne umiejętności (motywacje) określania celów dla naszego

działania. Rzeczywistość zaś jest dynamiczna i należy odrzucić ideę prawdy, która wynika z klasycznej korespondencji uznawanych teorii (prawdy niezależnej od umysłu) z rzeczywistością o zastanej strukturze, ponieważ każdy z nas tkwi ze swoimi przekonaniem wewnątrz, a nie na zewnątrz naszego układu pojęciowego.

W swym homocentrycznym postępowaniu nieustannie oscylujemy pomiędzy byciem podmiotem a zarazem przedmiotem poznania. To sprzężone działanie jawi się nam jako dychotomia pomiędzy percepcją faktów a wartością, jaką te fakty dla nas mają. Prędzej czy później stajemy przed dylematem: czy opisujemy faktyczny stan rzeczy, czy raczej staramy się uzmysłowić sobie jak powinniśmy postępować, pomiędzy byciem subiektywnym a obiektywnym, pomiędzy pojęciem ciała a pojęciem ducha, pomiędzy nauką a codziennym życiem. Te poszczególne postawy nie dadzą się rozdzielić wyraźną przegrodą, ponieważ wynikają one z naszego sprzężonego działania jako rezultat krzyżujących się interakcji w ludzkim (homocentrycznym) postępowaniu. Związane z nimi rozterki świadczą o naszych faktycznych relacjach do tego, co jest naszą indywidualnie uświadomioną wiedzą a zarazem naszą indywidualną niewiedzą, lękami wyrażonymi w naszych mitach o rzeczywistości. Nie jest nam dane choćby zerknąć z wszechogarniającej perspektywy, w sposób absolutnie obiektywny. Natomiast jesteśmy zdolni coraz lepiej (optymalnie) poznawać, rozumieć i kreować ludzką rzeczywistością, przy zbiorowej współpracy. Ale możemy to czynić tylko z pozycji indywidualnego egzystencjonalnego (codziennego) istnienia. Stąd przeciwstawiamy się scjentyzmowi - przesadnej wierze, że jedyną drogą uzyskania wiarygodnej i w pełni uzasadnionej wiedzy o rzeczywistości jest poznanie, oparte na rezultatach poszczególnych dyscyplin naukowych. Wszyscy myślący ludzie, na miarę swoich indywidualnych możliwości i współpracy między sobą, współkreują filozofię, socjologię, politykę, historię itd., czyli to, czym zajmują się nauki humanistyczne i społeczne. I czynią to w sensie obiektywnym, a zarazem w sensie subiektywnym. Każdy z nas może być specjalistą w wąskiej specjalności i znać jej najprawdopodobniej obiektywne prawdy, ale dzięki homocentrycznemu sposobowi bycia istniejemy w jakichś szczególnych (subiektywnych, indywidualnych) relacjach do wszystkich zagadnień, które składają się na teoretyczną strukturę rzeczywistości, i które są odkrywane przez badaczy. Oprócz indywidualnie posiadanej wiedzy za pomocą języka (pojęcia, symbole, gramatyka) stosowanej w opisach rzeczywistości, musimy polegać również na indywidualnie przeżywanych problemach i próbach wytłumaczenia tzw. prawd egzystencjonalnych. Czyli szukaniu sensu dla istniejących rzeczy. To jest jedyna alternatywna droga do przewyżczania trudności w utrzymaniu racjonalnej pewności w stanowiskach na tematy nauk społecznych i humanistycznych. Stąd rozumiemy

postulat Karla Poppera, że człowiek autentyczny musi łączyć w sobie wiedzę naukową z mitami dla swojego zdrowia fizycznego i psychicznego. Życie człowieka, który nie ma przeżyć emocjonalnych, artystycznych i nie potrafi komunikować się z innymi ludźmi poprzez sztukę, poezję, film itp., musi prowadzić do zakłamania. W końcu stanie on się człowiekiem nieszczęśliwym. Brak wiedzy i nieświadomość jest też szczególnym przypadkiem homocentryzmu, podobnie jak wysuwanie błędnych teorii. Dlatego akceptujemy model kreacji (autokreacji) jako alternatywną interpretację „wytwarzania” człowieka i jego funkcjonowania w rzeczywistości ludzkiej. W wyniku homocentrycznego postępowania każdy człowiek myślący (mówiący) na swój sposób (współkreuje pojęcie prawdy. Czyli wszyscy ludzie w swoim codziennym postępowaniu współkreują prawdę w sensie obiektywnym, a zarazem w sensie subiektywnym, ponieważ działają zarazem jako podmioty jak i przedmioty w rzeczywistości.

Role społeczne a dochodzenie do prawdy. W realiach dnia codziennego powinniśmy być otwarci i racjonalnie krytyczni na różnorodność ludzkiego działania indywidualnego i społecznego. W kontekście zobiektywizowanego zasobu wiedzy wspólnej dla danej społeczności, mówimy o rolach i ich typach w działaniu podmiotów w określonych kontekstach. Wtedy tworzenie typologii ról jest nieodzownym korelatem instytucjonalizacji postępowania indywidualnego podmiotów. Dzięki internalizacji ról rzeczywistość staje się dla poszczególnych podmiotów subiektywnie realna. Zatem uobecnianie instytucji w rolach i za pośrednictwem ról jest uobecnianiem *par excellence*, od którego wszystkie inne uobecnienia są pochodne. Decydujące jest to, czy podmioty zachowują ciągle świadomość tego, że zobiektywizowany świat społeczny jest dziełem ludzi i w związku z tym może być przez nich zmieniany. Tracenie tej świadomości prowadzi ludzi do uprzedmiotowienia, które, jako skrajny przejaw, prowadzi do nadmiernego uteoretyzowania (doktrynerstwa) oraz, z definicji, do odhumanizowania rzeczywistości ludzkiej. W codziennej praktyce alternatywnym rozwiązaniem, co powinniśmy nieustannie krzewić, jest: służebna rola instytucji społecznych w relacji do podmiotów i przestrzeganie konstytucyjnych praw jednostki w społeczeństwie obywatelskim. Społeczeństwo jawi się jako sfera obiektywnych faktów, a w istocie tworzą je działania, w których wyrażają się subiektywne znaczenia poszczególnych podmiotów działających. Ten właśnie dualistyczny charakter społeczeństwa znajduje wyraz w obiektywności faktów i subiektywności znaczeń, czym charakteryzuje się rzeczywistość ludzka. „Są to stanowiska, w których zadania nauk społecznych formułowane są nie tylko w kategorii opisu, lecz również celu, jakiemu opis ten ma być przyporządkowany” [4] - mówi socjolog Mirosława Marody. Współkreując prawdę i pojęcia prawdy, które są zagadnieniami nauk społecznych i huma-

nistycznych, wszyscy ludzie w sposób podmiotowy współkreują rzeczywistość ludzką. A filozofia, jako matka wszystkich nauk i mądrości życiowej, umożliwia podmiotom podejmować systemowe, programowe decyzje przy dokonywaniu mniej lub bardziej uświadomionych wyborów, co do celów w działaniu indywidualnym i społecznym.

Waga ewolucjonistycznej wiedzy. W dyskusji nad tym, jak filozofować, nie może zabraknąć wiedzy o teoriach naukowych jak: ewolucjonizm, darwinizm, neodarwinizm, ewolucjonizm syntetyczny, które dowodzą, że przedstawiciele istot rozumnych *Homo sapiens* zaistnieli w wyniku procesu ewolucyjnego. Obecnie prace w biologii przynoszą zaskakujące wyniki nad tym zagadnieniem: dlaczego, mimo, że aż 98,7 % naszej informacji genetycznej pokrywa się z genomem szympansa - naszego najbliższego krewnego, występują tak wielkie różnice pomiędzy człowiekiem a małpą. Zdaniem naukowców, zawdzięczamy to procesowi odczytywania genów (tzw. ekspresji genów) w mózgu. Wyniki badań wskazują, że na mózg człowieka wywierana była silna presja ewolucyjna, dzięki której *Homo sapiens* odważył się wyjść na sawanny, podczas gdy jego krewni pozostali w oswojonym środowisku tropikalnego lasu.

W procesie ewolucji mózg człowieka uzyskał silnie pofałdowaną korę mózgową, potrzebną do przetwarzania w sposób kompleksowy docierających informacji. Sprawilo to, że człowiek rozumny odczuwał nieodpartą potrzebę poznawania otaczającego go świata i nadawania sensu wszystkim doświadczanym zjawiskom. „W tym procesie osławiamy nieprzyjazny nam świat, łagodząc psychiczne napięcia” [5] - zauważa neurochemik Dorota Czajkowska-Majewska. Podaje ona wiele informacji z zakresu neurobiologicznej analizy podstaw wiary, doznań erotyczno-seksualnych, jak i ocenę wpływów religii na zdrowie psychiczne i fizyczne człowieka. „Refleksje nad śmiercią rodziły gamę pytań, na które pierwotny człowiek, podobnie jak my, szukał odpowiedzi. Mit o nieśmiertelności duszy rozładowywał lęk przed śmiercią, a wiara w życie pozagrobowe koła ból po odejściu bliskich. Mity pełniły funkcję balsamu duszy, służąc naszemu przetrwaniu. U źródeł wierzeń religijnych i powszechnej u ludzi tendencji do tworzenia mitów antropologzy kładą niepokoje, które nieustannie towarzyszyły pierwotnym ludziom żyjącym w groźnym dla nich, niezrozumiałym świecie. To tłumaczyłoby powtarzanie się tych samych motywów w mitach różnych religii” [5].

Kiedy błędnie rozumiemy homocentryzm? Reasumując, zastanówmy się nad poglądami, stanowiskami podmiotów działających, które błędnie interpretują homocentryczne postępowanie ludzi, i jak takie relacje wpływają na kreowaną rzeczywistość ludzką. Takiej analizy i oceny faktów możemy dokonać tylko za pomocą języka, naszej skrzynki z narzędziami. Oprócz przekazywania i utrwalania wiedzy, język jest również, poprzez swój aparat

pojęciowy i struktury semantyczne o stosunku wyrażen do oznaczonych przedmiotów i stosunku wyrażen do mówiącego podmiotu - czynnikiem współokreślającym przeżywaną i kreowaną rzeczywistość. Po skutkach zastosowania języka, poprzez pracę intelektualną, możemy poznawać, oceniać i naprawiać ludzkie postępowanie, o czym mówi teza o homocentryzmie.

Badania nad impulsem elektrycznym, który inicjuje działanie człowieka wskazują, że źródłem jego działania są wprawdzie nieświadome impulsy. Człowiek jako organizm biologiczny przetwarza około 14 milionów bitów informacji na sekundę, a świadomie tylko 18 bitów, czyli prawie milionową część dawki, jaką otrzymuje z otoczenia. W ludzkim postępowaniu czynniki występują pod różnymi postaciami i są one realizacją obiektywnych możliwości w ciągłych procesach związku przyczynowego, których przyszłość obiektywnie nie jest uświadomiona. Przyszłość jest otwarta w tym sensie, że nie możemy w pełni jej przewidzieć, a w dodatku nasza zmieniająca się wiedza o rzeczywistości w inny sposób ją warunkuje. Przyszłość jest obiektywnie otwarta dla podmiotów w procesie realizacji możliwości, na podstawie obiektywnej teorii prawdopodobieństwa. Nasze rozumienie związku przyczynowego i indeterminizmu opieramy na teorii otwartej przyszłości Karla Poppera [6].

W celu poznania prawdy i uniknięcia tendencyjności, posiadane przez nas informacje o rzeczywistości są w danym momencie równorzędnie istotne. Wszystkie te informacje razem wzięte są jakąś całością, którą należy poznać, zinterpretować i ocenić, i stanowią one naszą wiedzę uświadomioną, jak i naszą niewiedzę. Nasza wiedza jest fragmentaryczna i w zdobywaniu jej nieustannie funkcjonujemy pomiędzy zwykłą opinią a wiedzą naukową, i jest to obiektywny fakt.

W homocentrycznym postępowaniu podmiotów wyróżniamy za pomocą języka trzy postawy, które są różnej natury i odzwierciedlają różnorodne relacje. Rezultatem tego jest niejednorodność podmiotowego działania, co stwarza indywidualne konflikty i napięcia wewnątrz działania danego podmiotu. Struktura naszego osobniczego istnienia i postępowania jest złożona. Gdy ją indywidualnie poznajemy i z którą musimy sobie radzić na co dzień, gdy posługujemy się językiem, powoduje to, że wyczuwamy względność własnych stanów mentalnych. Są to wszelkie tradycyjnie pojmowane, a obiektywnie możliwe zjawiska psychiczne, umysłowe, emocjonalne, uczuciowe, które tworzą osobniczą świadomość i podświadomość rzeczywistości. A za tym idzie wyczuwana względność indywidualnych decyzji i metod postępowania. To rodzi dla wielu osób doskwierającą niepewność i lęki, które usprawiedliwiają przyjęte przez nich mistyczne rozwiązania lub pogląd o jakoby niczym nieokiełzanym relatywizmie, lub daleko posuniętą arbitralność ich decyzji. Z drugiej strony, musimy uświadamiać sobie fakt, że nasze podmiotowe postępowanie jest z natury rzeczy względne. Ta złożona

struktura naszego osobniczego bycia jest dodatkowo spotęgowana poprzez podmiotowe uwikłanie w istniejące stosunki społeczne, które pogłębiają względność naszej świadomości i podświadomości istnienia. Do czego często nie potrafimy się przyznać z powodu naszej ignorancji oraz naszych obaw i lęków. Obawiamy się własnego wizerunku jako osobnika słabego i otwartego na ciosy, nie rozumiejąc przy tym własnego uwikłania w relacje, w których, chcąc nie chcąc, istniejemy. Potoczny odruch bycia twardym za wszelką cenę jest bardziej pierwotnym usprawiedliwionym odruchem dla wielu ludzi niż bycie słabym i wrażliwym. Indywidualne lęki i obawy spotęgowane poprzez stosunki społeczne rodziły w przeszłości wynaturzenia w postaci „niehumanicznych” systemów społecznych, które wynikły z dyktatorskich rządów jednostek, których filozofia celów zrodziła zdeformowaną politykę, jak hitlerizm, stalinizm, polpotyzm, które usprawiedliwiały „niehumaniczne” metody działania w imię jakoby lepszej ideologii. Musimy odrzucić jednostronność doktryn zawartych w ewolucjonistycznych teoriach kultury, które były próbami wyjaśnienia rozwoju składników kultury za pomocą jednego lub zespołu pokrewnych czynników przyrodniczych. Sprzeciwiamy się determinizmowi psychobiologii czy socjobiologii, który oznacza powrót do czasów darwinizmu społecznego będącego próbą naukowego uzasadnienia nierówności społecznych. Przykładem deformacji poglądów Darwina w duchu darwinizmu społecznego były poglądy F. Nietschego. Wyznawcy tej koncepcji głosili, że humanizacja stosunków międzyludzkich przynosi szkodę społeczeństwu i osłabia rozwój społeczny. Z tej koncepcji czerpali wyznawcy rasizmu i nazizmu. Zdaniem wielu uczonych, takie teorie są nieadekwatne, ponieważ człowiek w procesie kreacji (autokreacji), oprócz natury czysto biologicznej tworzy, jako jedyny gatunek, autonomiczną kulturę.

Dorobek materialny i duchowy poszczególnych podmiotów w następstwie składa się na dorobek grup, społeczeństw, narodów, epoki. Nasze indywidualne działanie dla postępu racjonalizacji w rzeczywistości ludzkiej jest również uzależnione od naszej wiary w porządek natury, która wpływa pozytywnie na nasze zdrowie psychiczne i fizyczne na jakimś etapie procesu osobniczego rozwoju. Z drugiej strony, jesteśmy przeciwni mistycznym filozofiom stworzonym dla wyjaśniania rzeczywistości ludzkiej, co czynią fideiści lub skrajni racjoniści, jak to było z Kołem Wiedeńskim. Działając homocentrycznie, podmioty dochodzą do różnych kreatywnych, twórczych rezultatów, ale również do sprzeczności i konfliktów. Jest to nieuniknione. Często są one nieuświadomione i niezrozumiałe i mogą znajdować swe ujście w drastycznych rozwiązaniach, nieraz spotęgowanych społecznym współdziałaniem sfrustrowanych podmiotów, np. burdy na stadionach piłkarskich, konflikty wojenne. Postęp wiedzy naukowej pozbawia nas wielu złudzeń, ale wiedza o nas samych wcale nie ogranicza naszej podmiotowej

wolności, rozumianej jako zdolności do tworzenia (kreacji) przyszłości, a zarazem naszej odpowiedzialności za nasze postępowanie. Wiedza o nas samych, jak każda wiedza, jeśli zostanie nieudolnie zinterpretowana przez osobników (uproszczone konkluzje) ograniczonych intelektualnie i podłych moralnie, to taka wiedza może stać się groźna.

Nieraz stosowane metody socjotechniczne i psychologiczne wpływania na podmioty są szkodliwe. Jeżeli popełnimy jakieś błędy z nieświadomości lub fałszywej oceny faktów, to nadal jesteśmy odpowiedzialni za skutki naszego działania. Ponieważ skutki takiego postępowania powracają szybciej lub wolniej do naszego otoczenia. Dlatego nie możemy zaakceptować pojęcia wolności i kreacji bez żadnych ograniczeń. Wszystko prowadzi do określonych skutków, a to ma swoją cenę. Dlatego fałszywe są obrazy rzeczywistości, które przekonują nas, że człowiek z natury jest zły, lub że człowiek jest boskim stworzeniem, który wyzwolił się z podłego stanu zwierzęcego, bo Bóg wyposażył go w duszę, albo że człowiek z natury jest dobry, ale psuje go cywilizacja, lub że postęp cywilizacji ludzkiej jest uzależniony od rewolucyjnej marksistowsko-leninowskiej i pokrewnych teorii, gdzie liczy się tylko społeczeństwo, a nie jednostka. W ślad za każdą taką koncepcją świata szła ideologia, która była podstawą swoistej filozofii politycznej - filozofii celów realizowanej przez konkretne podmioty. Cena za takie filozoficzne rozwiązania i eksperymenty na skalę społeczną częstokroć była bardzo wysoka. Czy po to, aby osiągnąć lepsze rozwiązania w ludzkiej rzeczywistości, zawsze musimy wpierw przejść po dramatycznej drodze prób i błędów, jakie dotychczas popełniliśmy?

Stąd nagminnym problemem, który nieustannie przewija się we wszelkich aspektach, dziedzinach naszego indywidualnego postępowania, z którym lepiej lub gorzej każdy człowiek się boryka, jest traktowanie swego postępowania monolitycznie. Faktycznie struktura naszego postępowania indywidualnego z natury jest niejednorodna. Podmioty w sprzężonym postępowaniu krzyżowania trzech postaw i interakcji za pomocą języka czynią, że znana prawda jest tym bardziej zrelatywizowana do języka i podmiotowej interpretacji. W trakcie indywidualnego działania musimy na bieżąco podejmować decyzje „tu i teraz”, za pomocą których musimy przezwyciężać pojawiające się trudności i sprzeczności, by w ogóle funkcjonować na co dzień. Tym bardziej, gdy chcemy funkcjonować z dużym powodzeniem i sukcesem. Taki efekt możemy osiągnąć skupiając indywidualne działania wybiórczo w pewnej autonomicznej dziedzinie (specjalizacje). Pizy czym specjalizacje rządzą się specyficznymi regułami i to decyduje, jaką metodologię postępowania powinniśmy przyjąć. W pewnych dziedzinach kierujemy się prakseologicznymi zaleceniami sprawnego działania. W innych dziedzinach, jak sztuka, kierujemy się pewnymi zasadami, które trudno określić w sposób

ściśle naukowy, gdzie wraz z wytrwałą pracą liczą się wrodzony talent i twórcze zdolności. Jakkolwiek w każdej specjalizacji w jakimś stopniu kierujemy się prakseologicznymi zaleceniami, to zarazem są one swoistą sztuką działania. Z jednej strony, uprawianie specjalizacji przez podmioty jest wynikiem podziału pracy w społeczeństwie, ze względu na wynikające z tego korzyści. Z drugiej strony, żadna specjalizacja nie może być subiektywną ucieczką przed rzeczywistością, ponieważ nie jest to możliwe. Działając homocentrycznie istniejemy w jakichś szczególnych relacjach do wszystkich zagadnień, które składają się na teoretyczną strukturę rzeczywistości.

Nie jesteśmy tylko zwierzętami, ani intelektualnymi maszynami, lub kalkulatorami, czy uduchowionymi bezcielesnymi twórcami. Jest to sprzeczne z mądrością życiową. Faktycznie istniejąca różnorodność alternatywnych postaci postępowania indywidualnego i społecznego jest oszałamiająca. Nie oznacza to jednak, że wszystkie ich rodzaje po weryfikacji przez badaczy, mają przypisaną tą samą wagę błędu. Pewne postacie działania są mniej optymalne od innych i ich naprawę można przeprowadzić również poprzez zmianę w funkcjonujących schematach kulturowych.

Powszechnym przykładem tego jest antropocentryzm, pogląd, według którego człowiek jest ośrodkiem i celem wszechświata. Antropocentryzm nie jest jednak obiektywną teorią, a jedynie pewnym światopoglądem filozoficznym, sposobem na życie. I jest to sposób niedostatecznie optymalny. Antropocentryzm jest szczególnym przypadkiem homocentryzmu, bo jest owocem niewiedzy, ignorancji, arbitralnej i bezkrytycznej interpretacji faktów, uproszczonej wiary w słuszność stosowanych metod działania przez podmioty. Subiektywnego upodobania do praktykowanej tradycji kulturowej, czy wręcz reżimu kulturowego rządzącego się swoistymi prawami i preferującego określone wartości, odzwierciedlone w strukturze słownictwa i frazeologu potocznej, wzmacnianej więzami społecznymi. Co odzwierciedla indywidualne motywacje oparte na ukrytych lękach i obawach przed kompleksowością naszego postępowania i trudnościami w kontrolowaniu go, przemożną biologiczną potrzebą bycia silnym, za wszelką cenę. Stąd wynika skłonność do tendencyjności w postępowaniu, która nie wykracza poza objawową, intuicyjną percepcję faktów. Często towarzyszącą motywacją jest niedostatecznie refleksyjna i zobiektywizowana. Wtedy możemy powiedzieć, że w homocentrycznym działaniu tych podmiotów zasada względnej wagi błędów jest bardzo ułomnie przestrzegana. Takie homocentryczne działanie jest niewyważone.

Kolejnym błędem metodologicznym, który opiera się na błędnie rozumianym homocentryzmie, jest dążność podmiotów do pozyskania (absolutnie) czystej świadomości i wiary w możliwość osiągnięcia idealnych wartości, takich jak miłość, przyjaźń, uczciwość, szczerłość, obiektywizm, lojalność,

posłuszeństwo itd. Nie rozumieją oni faktu, że osiągnięcie wartości jest wynikiem pewnego konsensu osiąganego pomiędzy podmiotami działającymi. Takie wartości nie spadają z nieba, lecz współkreują je poszczególne podmioty. Ta swoista tęsknota za absolutnymi wartościami jest mocno emocjonalnie powiązana z subiektywnym poczuciem niepewności i lęków przez podmioty, a zarazem z brakiem osiągnięcia przez nich jasnych odpowiedzi i borykania się z kłopotami metodologicznymi. Nie godzimy się z faktem, że nasze podmiotowe postępowanie z natury jest względne. Wtedy podmioty silnie emocjonalnie opierają swoje postępowanie na wierze w mity, ideologie, zwykle wzmacniane w związkach społecznych poprzez hołubienie pewnej tradycji kulturowej. To może prowadzić podmioty do kreowania alternatywnych związków, więzi (relacji) międzyludzkich w postaci subkulturowych grup, sekt, mafijnych związków, partii politycznych. Wówczas mitologia czy ideologia mają prowadzić podmioty do dystansowania się wobec reszty społeczeństwa i dominujących wzorów w kulturze. Gdzie zasadniczą funkcją jest zapewnienie bezpieczeństwa i spójności grupy. Wtedy przyjęte cele działania - swoista filozofia postępowania - są faktycznie prawdziwe, ale zarazem nie są adekwatne, wiarygodne do przyjętych założeń teoretycznych i są niedostatecznie optymalnymi rozwiązaniami. Potocznym błędem jest sądzenie, że jeżeli jakieś postępowanie jest możliwe, to oznacza, że jest ono absolutnie prawdziwe. Na przykład, im bardziej żarliwa wiara wyznawców pewnej religii, to tym bardziej ma ona poświadczać o jej absolutnej prawdziwości.

Rola filozofii. Czy istnieje metoda, która prowadziłyby do porozumienia pomiędzy podmiotami i ustalenia prawdy o rzeczywistości, w tym prawdy o rzeczywistości ludzkiej i nas samych? Zdajemy sobie sprawę, że nie jest to takie oczywiste. Musimy odwoływać się do różnych specjalistów, autorytetów, oprócz własnych doświadczeń i przemyśleń. Są filozofowie, luminaarze pewnych kierunków kultury, którzy twierdzą, że człowiek nie może poznać prawdy, a jedynie stworzyć dla siebie mniej lub bardziej pragmatyczne teorie lub przyjąć mistyczne rozwiązania dla swojej pomyślności i kreowania swego szczęścia (pragmatyści, postmoderniści, fideistyczny teizm, New Age). Twierdzimy, że aby człowiek rozumny znalazł mniej lub bardziej obiektywną prawdę o rzeczywistości, należy zrozumieć proces homocentrycznego bycia człowieka myślącego. To z kolei oznacza, że musimy nieustannie traktować rzeczywistość jako dynamiczną całość, rozumianą jako kolektywne uniwersum wzajemnie powiązanych elementów, gdzie indywidualne działania człowieka rozumnego wpływają na taką rzeczywistość. Powtórzmy: wiarygodne filozofowanie musi wiązać się z odrzuceniem koncepcji o automatycznie toczących się procesach zachodniego świata racjonalizmu i nowoczesności, w powiązaniu z koncepcją kreacji (autokreacji). To

oznacza, że kreowanie ludzkiej rzeczywistości musi opierać się na nieustającym wyważaniu proporcji, co może być wykonalne jedynie poprzez podmiotowe działania (homocentrycznie uwarunkowane) rozumnych ludzi. I jest to proces, którego wyników nie poznamy do końca, ale musimy mieć nadzieję i wierzyć, że potrafimy przewyższać wszelkie pojawiające się trudności na dobre i złe. To oznacza, że prawda o ludzkiej rzeczywistości jest złożona, kompleksowa i poznanie jej przez podmioty jest uwarunkowane (względne) tym, jak optymalnie możemy kreować ludzką rzeczywistość poprzez działania indywidualne, społecznie spotęgowane. Gdy potrafimy kreować bardziej optymalną rzeczywistość ludzką, to tym bardziej optymalnie możemy poznawać prawdę o nas samych i naszej rzeczywistości.

Dlatego kwestia: jak filozofować? jest tak istotna, jako że wszyscy filozofujemy w sposób naturalny. Każdy z nas w ostateczności w swoim działaniu, czy to jednostkowym, czy w grupie społecznej, realizuje swoje indywidualne cele. Począwszy od małego dziecka, które wyraża swoje preferencje w tym, co spełnia jego oczekiwania, mimo że nie jest w pełni świadomy swoich decyzji. Postępowanie małego dziecka jest kreowane „tu i teraz” w pierwszej osobie, a w miarę dorastania i nabywania umiejętności myślenia za pomocą języka, uaktywniają się w nim postawy w osobie drugiej (refleksji) i trzeciej (biernego obserwatora). Cywilizacja ludzka, która coraz mocniej jest oparta na przepływie informacji, coraz dobitniej jest uzależniona od nowożytniej filozofii politycznej. Czyli filozofii, za pomocą której świadomie i w oparciu o powszechnie akceptowane porozumienie obywateli dokonujemy racjonalnych wyborów celów dla ludzkiego działania. Gdyby nie związek z prawdą, filozofia i nauka nie odgrywałyby na dłuższą metę żadnej roli w kulturze. Rozwiązania metafizyczne nie zakorzenione w konkretnym filozoficznym poglądzie na rzeczywistość i nie generujące nowych wyników ściśle filozoficznych wydają się niekonkluzywne. Przyjęcie tezy o homocentryzmie jest próbą ponownego określenia „uniwersalnej natury ludzkiej” i idei „człowieka”, i w konsekwencji określenie sprawniejszej ludzkiej metodologii działania. Z tych idei można wywieść prawa i obowiązki, które ochronią jednostki w dobie liberalnej demokracji, globalizacji gospodarczej i kulturowej, to jest metody do przewyższania konfliktów i paradoksów w ludzkiej rzeczywistości.

Powyżej przedstawione założenia homocentryzmu są próbą wprowadzenia do systemowych dyskusji filozoficznych nad szczegółowymi zagadnieniami, zjawiskami i relacjami, jakie występują codziennie w ludzkiej rzeczywistości. Tak rozumiany homocentryzm mówi, że istnieje kompleksowa metoda, która może prowadzić do programowego porozumienia pomiędzy mówiącymi podmiotami i ustalania prawdy o rzeczywistości, w tym prawdy o nas samych. Jest to niekończący się proces w czasie,

podczas którego pojawiają się konflikty, indywidualnie odczuwany przez podmioty, które nie mogą postępować wedle z góry ustalonych szczegółowych przepisów. Dzieje się tak mimo tego, że działamy w oparciu o uprzednio ustalone procedury, które preferują określone wartości. Jest to nieunikniony sprzężony proces postępowania według pewnych procedur, uprzednio formalizujący założenia metodologiczne i związki społeczne. A zarazem podmioty, każdy na swój sposób, homocentrycznie przeżywają i konstatują te związki i na nowo je (współkreują. Nawet wtedy, gdy ktoś twierdzi, że ślepo wykonuje jakieś cele według z góry ustalonych procedur, nie robi tego w sposób mechaniczny. Jego działania są kierowane przez określoną motywację, którą trzeba podtrzymywać za pomocą języka. Wtedy odtwarza on pewną rolę i możemy powiedzieć, że postępowanie takiej osoby jest szczególnym przypadkiem homocentryzmu. To, kim jest dany podmiot, jest wynikiem jego działania.

Bibliografia:

1. Kotarbiński T.: *Traktat o dobrej robocie*. Warszawa 1969.
2. Szaniawski K.: *O nauce, rozumowaniu i wartościach*. Warszawa 1994.
3. Kołakowski L.: *Jeśli Boga nie ma...* Kraków 1988.
4. Marody M.: *Technologie intelektu*. Warszawa 1987.
5. Czajkowska-Majewska D.: *Tajemnica ekstazy*. „Polityka” nr 51/52, 2003
6. Popper K.: *The Open Universe An Argument for Indetermination*. Routledge 1988.

JACEK WOJTYSIAK
Katolicki Uniwersytet Lubelski

EDUKACJA FILOZOFICZNA W UJĘCIU SZKOŁY LWOWSKO-WARSZAWSKIEJ

*Lepszym w życiu przewodnikiem, aniżeli choćby
najpiękniej brzmiące hasło, jest i pozostanie zawsze
rozumne zastanawianie się.*

*Filozofia daje człowiekowi tyle, iż ma prawo wymagać
od niego wiele, prawie za wiele!*

*Kazimierz Twardowski: Pesymizm i optymizm', O przy-
gotowaniu naukowemu do filozofii.*

I. Uwagi wstępne. Istnieje kilka powodów, dla których warto dzisiaj przypomnieć zagadnienie edukacji filozoficznej w Szkole Lwowsko-Warszawskiej (dalej: SLW, wielkie litery są wyrazem szacunku autora do tej formacji intelektualnej):

1) SLW, choć inspirowana niemieckojęzyczną filozofią m.in. F. Brentana, była rodzimą polską szkołą filozoficzną, szkołą o oryginalnym obliczu;

2) SLW nie była szkołą lokalną, lecz miała niekwestionowany wpływ na filozofię światową; znajdujący się w różnych zakątkach świata specjaliści z zakresu logiki, teorii poznania i filozofii języka znają (przynajmniej w zarysach) niektóre osiągnięcia wybitnych przedstawicieli Szkoły - A. Tarskiego, J. Łukasiewicza, S. Leśniewskiego, K. Ajdukiewicza i T. Kotarbińskiego;

3) niektóre ideały SLW (zwłaszcza ideały edukacyjne) mogą być wzorem dla całej polskiej filozofii; zresztą część z nich została przyswojona przez różne polskie środowiska filozoficzne;

4) osiągnięcia SLW w zakresie dydaktyki filozofii powinny stanowić centralny punkt odniesienia dla dyskusji nad statusem filozofii w polskim systemie szkolnictwa.

Używając wyrażenia „edukacja filozoficzna w ujęciu SLW”, można mieć na myśli bądź koncepcję (lub teorię) nauczania filozofii głoszoną w SLW, bądź przebieg i sposoby nauczania filozofii, faktycznie praktykowane w SLW. W niniejszym tekście skupię się przede wszystkim na koncepcji (projekcie) nauczania filozofii (choć w punkcie IV nadmienię też o osiągnięciach praktycznych). Przedstawię ją głównie w oparciu o publikacje K. Twardo-

wskiego¹ - założyciela i mistrza SLW, wzorcowego nauczyciela - który wyznaczył standardy dydaktyczne w SLW. Warto od razu nadmienić, że w szkole tej, w której przestrzegano zgodności słów z działaniem, istniał ścisły związek teorii nauczania z praktyką edukacyjną.

II. Założenia metafizyczne. Aby zrozumieć, ukształtowaną przez Twardowskiego, koncepcję nauczania filozofii w SLW, trzeba znać dominujące w niej poglądy metafizyczne. Najbardziej wpływowe z nich to poglądy samego Twardowskiego. Za jego sprawą w SLW deskryptywna (opisowa) **psychologia** (dalej tylko: psychologia) i **logika** (szeroko pojęta) odgrywały szczególną rolę w uprawianiu i nauczaniu filozofii.

Według Twardowskiego, filozofia to zespół nauk, których wspólną cechą jest to, że badają „przedmioty, które nam są dane albo wyłącznie w doświadczeniu wewnętrznym [introspekcji], albo Zarówno w doświadczeniu wewnętrznym, jak i doświadczeniu zewnętrznym” (RAF, *Psychologia wobec fizjologii i filozofii*, s. 27). Do pierwszej grupy należą psychologia, logika i teoria poznania, etyka, estetyka, filozofia religii, filozofia historii, do drugiej zaś teoria stosunków (relacji) i metafizyka. Interesujące jest to, że (wbrew bliskim nam klasyfikacjom) w ujęciu Twardowskiego zbiór nauk filozoficznych i zbiór nauk szczegółowych (specjalnych) krzyżują się (a nie są rozłączne). Logika (wraz z metafizyką i teorią poznania) to nauka filozoficzna i ogólna zarazem, natomiast psychologia (i pozostałe z wymienionych tu nauk) to filozoficzna nauka szczegółowa. Jest ona przy tym w filozofii dyscypliną podstawową, gdyż opisuje dane naszego (wyjściowego) doświadczenia wewnętrznego i w ten sposób „dostarcza filozofii nie tylko metody, lecz także przedmiotów” (jw., s. 23 n).

W tym kontekście łatwo zrozumieć istotę metafizyki Twardowskiego: „Psychologia stanowi podstawę, a metafizyka dopełnienie filozofii” (jw., s. 32). W filozofii wychodzi się od szczegółowych danych doświadczenia wewnętrznego (psychologia), by powiększając je o dane doświadczenia zewnętrznego, rozpatrywać najogólniejsze pojęcia (metafizyka). Filozofia jest zależna od psychologii (i logiki), lecz są to dyscypliny filozoficzne. Na gruncie tych rozróżnień nie można Twardowskiemu przypisywać nieauto-

Publikacje te pochodzą z jego *Rozpraw i artykułów filozoficznych*, wydanych przez jego uczniów we Lwowie w 1927 r. (jak pierwotnie planowano, dla uczczenia 25-lecia działalności nauczycielskiej Autora). Książka ta będzie cytowana przez podanie skrótu „RAF”, tytułu artykułu oraz numeru stron(y); podobnie z *Wyborem pism psychologicznych i pedagogicznych* Twardowskiego - skróót „WPP”. Pozycje innych autorów będą cytowane przez podanie nazwiska autora i roku wydania; szczegółowa bibliografia znajduje się na końcu. Więcej o twórczości Twardowskiego można się dowiedzieć m.in. z publikacji J. J. Jadackiego, R. Jadcza, J. Woleńskiego (w interesujących nas kwestiach szczególnie instruktywny jest tekst Jadcza, WPP, 1992, s. 42-80, a także wspomnienia *Uczniowie o Nauczycielu*, WPP, 1992, s. 472-491). O poglądach w SLW na proces nauczania filozofii więcej pisze M. Woźniczka (1999); autor ten m.in. dodatkowo zwraca uwagę na (pominięte tutaj) poglądy T. Kotarbińskiego.

nomicznej koncepcji filozofii². Tym bardziej, że według niego filozofia odgrywa centralną rolę w kulturze, jest pośrednikiem pomiędzy religią, sztuką, nauką i działalnością praktyczną (por. RAF, *Historyczne pojęcie filozofii*, s. 427 n).

III. Proces nauczania filozofii - ideał. Twardowski i jego uczniowie odróżniali dwa etapy procesu nauczania filozofii:

A. Etap przygotowawczy (propedeutyczny) - szkoła średnia.

B. Właściwe studium filozofii - uniwersytet.

A. Etap przygotowawczy (propedeutyczny) - szkoła średnia. Zadaniem szkoły średniej jest przygotowanie ucznia do studiów wyższych, w tym ewentualnie studiów filozoficznych. Przygotowanie to powinno, w opinii „twardowszczaków”, zawierać dwa składniki: kształcenie ogólne oraz propedeutykę filozoficzną.

W **kształceniu ogólnym** można wyróżnić cztery elementy: wiedzę matematyczną, przyrodniczą i humanistyczną oraz znajomość języków obcych klasycznych (łacina, greka) i nowożytnych. Takie kształcenie zapewnia **wszechstronność** umysłowości wychowanka, dostarcza mu też narzędzi do dalszego zdobywania wiedzy. Twardowski nieizadko podkreślał konieczność znajomości nauk niefilozoficznych przez osobę, która zaczyna uczyć się filozofii. Nauki te bowiem dostarczają materiału do badań filozoficznych, podają cenne dla filozofii wiadomości pomocnicze, na konkretnych przykładach uczą „poprawności metodycznej” (zob. RAF, *O przygotowaniu naukowym do filozofii*, s. 195; *O potrzebach filozofii polskiej*, s. 159 n).

Jeśli chodzi o **propedeutykę filozoficzną**, to Twardowski (RAF, *Filozofia w szkole średniej*, s. 178-180) stawiał jej nauczaniu następujące cele:

1) zainicjowanie w uczniach narodzin naukowej samowiedzy - zwrotu od świata zmysłowego do własnego ducha (analogia do przełomu Sokratesa w pierwszych wiekach filozofii greckiej);

2) ćwiczenie formułowania i metodycznego rozwiązywania zagadnień filozoficznych (rozproszonych po różnych przedmiotach);

3) nabycie umiejętności syntezy wiedzy szkolnej „z punktu widzenia kategorii i kryteriów logicznych i w oświeceniu psychiki ludzkiej”;

4) usprawnienie krytycznego myślenia (przeciw „ciasnemu dogmatyzmowi” i „destrukcyjnemu sceptycyzmowi”);

5) nauczenie ścisłości w rozumowaniu (umiejętność przydatna wszędzie, np. w prawie; do opanowania zasad rozumowania nie wystarczy intuicja, tak jak do opanowania zasad poprawnej polszczyzny nie wystarczy nawyk językowy, lecz konieczna jest znajomość gramatyki!);

² Oczywiście, nie zgodzą się z tym ci, którzy (za współczesną większością) psychologię i logikę wyłączają z filozofii. Zresztą psychologia i logika od czasów Twardowskiego znacznie się zmieniły. Jego (dziś już przebrzmiałe) stanowisko można określić jako metafizologiczny psychologizm: metafizyka jest zależna od psychologii, a nie na odwrót (por. jw., s. 23 n).

6) przyswojenie przez ucznia pojęć niezbędnych w ogólnym wykształceniu, takich jak: definicja, dowód, pojęcie, motyw, instynkt.

Jak widać, Twardowski w zasadzie ograniczał propedeutykę do nauki psychologii i logiki (por. RAF, *Jak studiować filozofię?*, s. 172-176). Nic w tym dziwnego, skoro - jak już odnotowaliśmy - według niego psychologia to podstawowa szczegółowa dyscyplina filozoficzna, a logika - istotna ogólna dyscyplina filozoficzna. Co więcej, obie nauki w sposób wzorcowy zaznajamiają z naczelnymi metodami naukowymi: pierwsza - z **metodą empiryczną**, druga zaś - z **metodą aprioryczną**. Pierwsza uczy uważnego obserwowania i opisywania tego, co bezpośrednio dane. Druga z kolei - poprawnego rozumowania, czyli „wychodzenia” poza to, co bezpośrednio dane, w kierunku tego, co wywnioskowane. W efekcie psychologia i logika najlepiej przygotowują do studiowania pozostałych dyscyplin filozoficznych, a nawet więcej - są dobrą szkołą wszelkiego postępowania naukotwórczego.

Powyższej koncepcji propedeutyki filozofii niejednokrotnie zarzucano bardzo wąski zakres. W tej sprawie wypowiadał się uczeń Twardowskiego, S. Igel, który w swojej *Dydaktyce propedeutyki filozofii* (1934, s. 433 n)³ pisał tak:

a) „Logika i filozofia nie zadowolili potrzeb filozoficznych młodzieży, gdyż jej zainteresowania sięgają w dziedzinę metafizyki, etyki i filozofii kultury [...]. Inteligentny młodzieniec staje się w okresie dojrzewania *animal metaphysicorum* [...], a umysł jego zaprzatają zagadnienia wieczności i nieskończoności, urodzenia, miłości i śmierci, [...] przeznaczenia człowieka, cierpienia, zła i szczęścia, celowości ludzkich wysiłków i wszelkiego stworzenia”.

b) Zawężona propedeutyka filozofii pomija rolę nauk szczegółowych w budowaniu syntetycznego obrazu świata.

c) Dokonując wspomnianego zawężenia, „dajemy młodzieży fałszywy obraz filozofii, gdyż ukrywamy przed nim wspaniałe wysiłki wielkich myślicieli [...]”.

d) Poza tym „[...] pozbawiamy młodzieży możliwości trafnego ustosunkowania się do zjawisk kulturalnych, społecznych, ekonomicznych, politycznych i in., które zwykliśmy ujmować kategoriami filozoficznymi”.

Igel krytykował także ograniczenie propedeutyki do nauki historii filozofii lub do lektury tekstów filozoficznych. Jego własny program nauczania

³ Dzieło to, opublikowane w przedwojennej *Encyklopedii wychowania*, stanowi do dziś najpełniejsze w literaturze polskiej opracowanie problemu (nb. w encyklopedii tej zamieszczono też, wydane potem oddzielnie, *Logiczne podstawy nauczania* K. Ajdukiewicza - tekst ten, przeznaczony pierwotnie dla nauczycieli, okazał się później m.in. pionierskim tekstem w teorii pytań). Igel zajmował się naukowo psychologią, większość jednak czasu poświęcał działalności dydaktycznej jako nauczyciel propedeutyki filozofii i dyrektor prywatnych szkół żydowskich we Lwowie. W 1941 lub 1942 r. popełnił samobójstwo, uprzedzając w ten sposób śmierć, jaka w czasach Holocaustu miała go spotkać z rąk niemieckich nazistów (por. Jadacki, 1993, s. 167).

filozofii w szkole średniej nie odbiegał jednak od propozycji Twardowskiego zbyt daleko. Dzielił się na filozofię poznania i filozofię wartości. Pierwszy dział obejmował psychologię i teorię poznania, logikę oraz metodologię, drugi zaś - psychologię uczuć, popędów, woli i charakteru, a także „najważniejsze zagadnienia socjologii, etyki, estetyki i filozofii kultury” (jw., s. 436). Niestety, wiadomości metafizyczne (np. stosunek duszy do ciała), jak i historyczno-filozoficzne, miały być przywoływane tylko okazjonalnie (okolicznościowo).

B. Właściwe studium filozofii - uniwersytet. Analizując przywołane tu już teksty Twardowskiego, można zrekonstruować specyfikę jego koncepcji studiów filozoficznych⁴.

Po pierwsze, ich celem było osiągnięcie dobrej znajomości wszystkich dyscyplin filozoficznych, w tym jednej gruntownie. Cel ten wiązał się z wymogiem równoległych (z filozofią) **studiów jednego kierunku niefilozoficznego**, powiązanego z wybraną do dokładniejszego poznania dyscypliną filozoficzną. Studium filozofii nie mogło znajdować się w izolacji od nauki, a zwłaszcza od przyrodoznawstwa.

Po drugie, studia filozoficzne miały polegać na **monograficznym studiowaniu problemów**. Jak uczenia anatomii nie zaczyna się od poznawaniu całego ciała, lecz poszczególnych mięśni - tak samo filozofii: nie od syntezy (przy swajania całości-systemu), lecz od analizy kolejnych zagadnień w kolejnych dyscyplinach (zob. RAF, *Jak studiować filozofię?*, jw.). W ogóle podejście Twardowskiego charakteryzowała antysystemowość (analityczność) i antypodręcznikowość. Twardowski przestrzegał przed podręcznikami, kompendiami i encyklopediami, które dają tylko powierzchowną erudycję i przeciążają natłokiem zbędnych informacji. Jak słusznie zauważył M. Woźniczka (1999), była to koncepcja bliska **formalizmowi dydaktycznemu**.

Po trzecie, w studiach filozoficznych zwracano uwagę na **aspekt logiczno-metodologiczny**: na jasne formułowanie problemów i na metodycznie poprawne ich rozwiązywanie. Stąd kluczowa rola logiki i metodologii⁵. W świetle powyższych uwag jest to oczywiste, nie będę więc tego rozwijał (sprawa ta jest dokładnie opisana w literaturze poświęconej SLW, np. w przywołanej tu już monografii J. Woleńskiego).

Po czwarte, w dydaktyce nie przeceniano, ale i nie pomijano **aspektu historycznego**. Według Twardowskiego, historia filozofii (jako nauka niefilozoficzna!) pełni względem filozofii funkcję pomocniczą. Wprawdzie nie należy od niej zaczynać studiów (wpierw trzeba zrozumieć problemy filo-

⁴ Por. także Woleński, 1985, s. 32-40 (jest to klasyczna, najpełniejsza monografia poświęcona SLW).

⁵ Wraz z rozwojem Szkoły zwiększała się ona nawet w stosunku do (wyróżnianej przez Twardowskiego) psychologii.

zoficzne, a dopiero później poznać ich dzieje!), jednak znajomość różnych poglądów filozoficznych bardzo ubogaca filozofa. Znajomość tę należy nabyć nie przez „przerobienie” podręcznika historii filozofii, ale przez czytanie w oryginale klasycznych dzieł różnych epok⁶. Stąd, wspomniana w punkcie A, konieczność opanowania języków klasycznych oraz wpływowych w Europie języków nowożytnych (niemiecki, francuski, angielski). Według Twardowskiego, dobra wiedza o filozofii innych narodów umożliwi Polakom wytworzenie **polskiej filozofii narodowej**, której specyfiką powinna być „tendencja syntetyczna” - równomierne korzystanie z osiągnięć różnych umysłowości, bez uzależniania się od tylko jednej opcji. Połączona z dystansem wybiórcza asymilacja obcych wpływów miała być atutem polskiej filozofii (w przeciwieństwie do filozofii zapatrzonych w siebie narodów dominujących); atutu tego jednak nie sposób osiągnąć bez **erudycji w zakresie współczesnej światowej literatury filozoficznej**.

Po piąte, studia filozoficzne nie mogły być pozbawione wymiaru wychowawczego. Ich celem było ukształtowanie ludzi, którzy w społeczeństwie mają do spełnienia określoną misję. Absolwenci filozofii to, według Twardowskiego, „apostołowie filozofii”, których zadaniem jest świecić przykładem rzetelnej roboty oraz upowszechniać filozofię jako najwyższy wykwit kultury umysłowej. Moralny *ethos* filozofa wzmacnia korelacja między „postępem duchowym” w społeczeństwie a rolą, jaką odgrywa w nim filozofia (zob. RAF, *O potrzebach filozofii polskiej*, s. 160-163). W związku z tym filozof i nauczyciel filozofii powinien też pełnić funkcję przewodnika „w sprawach duchowych” (zob. Igel, 1934, s. 456)⁷.

IV. Osiągnięcia. Co polska edukacja filozoficzna zawdzięcza SLW? Wymieńmy jej najważniejsze osiągnięcia w omawianym zakresie:

1) **Zapewnienie trwałej pozycji propedeutyki filozofii w systemie szkolnictwa średniego II Rzeczypospolitej.** Przedstawiciele SLW niejednokrotnie zabiegali o to, by propedeutika filozofii była (jako przedmiot maturalny!) nauczana obowiązkowo, systematycznie (z odpowiednimi ćwiczeniami), w pełnym zakresie (a nie wybiórczo - psychologia albo logika), w wymiarze kilku godzin rocznie (por. RAF, *Filozofia w szkole średniej*, s.

⁶ Nb. Twardowski prowadził wykłady z historii filozofii wszystkich epok. W artykule *Greka i łacina a filozofia*, WPP, s. 446-449, podkreślał rolę języków klasycznych w studiach wyższych, a zwłaszcza w studiach filozoficznych. Nie można przecież gruntownie poznać dziejów metafizyki i „różnych poglądów na świat” bez znajomości w oryginale istotnych tekstów filozofii starożytnej, średniowiecznej i nowożytnej. Jak pisał Twardowski (s. 448): „bez możliwości sięgnięcia do pism Cyserona, św. Augustyna i św. Tomasza [...] niepodobna studiować poważnie filozofię”. Poglądy te Twardowski rozwijał w dyskusji z H. Struve (RAF, *Jeszcze słówko o polskiej filozofii narodowej*, s. 391-393).

⁷ Autor ten w tym miejscu bardzo wzniośle opisuje misję nauczyciela filozofii w szkole. Dodaje przy tym, że „filozofia, podobnie jak religia, nie może się zadowolić stanowiskiem równorzędnym innym przedmiotom [...], lecz [...] przenikać powinna życie szkolne i wpływać na postępowanie wychowanków”.

181-184, *Kilka uwag o ministerialnym projekcie programu nauki filozofii w szkole średniej*, s. 198-200). Choć postulatów tych nigdy nie udało się zrealizować w całości, a zakres i status propedeutyki ulegał zmianom, to przedmiot ten stał się trwałym elementem polskiego szkolnictwa. Stan ten utrzymał się w pierwszych latach powojennych, później zaś filozofia - stopniowo ograniczana - została usunięta ze szkół (lata 1954 i 1963)⁸.

2) Wykształcenie wybitnych nauczycieli akademickich, licealnych i gimnazjalnych. Wielu uczniów Twardowskiego (np. K. Ajdukiewicz, T. Czeżowski, T. Kotarbiński) to nie tylko znakomici uczeni, ale także nauczyciele akademicy, realizujący pewien wzorzec nauczyciela, zwłaszcza nauczyciela filozofii (kompetentnego, rzetelnego i uczciwego). Większość z nich ma w swym życiorysie epizod pracy nauczycielskiej w szkolnictwie średnim (nie tylko w zakresie propedeutyki filozofii). Dla niektórych zaś - jak dla wspomnianego już Igła, który w sposób szczególny poświęcił się nauczaniu filozofii młodzieży - praca ta stała się głównym zajęciem⁹. Przedstawiciele SLW byli czynni również jako metodycy oraz jako urzędnicy Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (MWRiOP); pełnili też różne funkcje organizacyjne w polskim życiu naukowo-edukacyjnym (np. J. Łukasiewicz).

3) Dostarczenie wzorcowych podręczników do filozofii oraz innych pomocy dydaktycznych. Kilka akademickich podręczników filozofii, autorstwa filozofów z SLW, do dziś należy do kanonu nauczania. Jak pisze Woleński (1985, s. 316), „pokolenia Polaków zdobywały elementarne filozoficzne wykształcenie za pomocą *Elementów* Kotarbińskiego, *Historii filozofii* Tatarkiewicza czy *Zagadnień i kierunków filozofii* Ajdukiewicza; jest przeto rzeczą prawdopodobną, iż kontakt ten w jakimś stopniu kształtował styl myślenia polskiej inteligencji”. Licealnym (choć różnym co do zakresu tematycznego) prototypem *Zagadnień* Ajdukiewicza była jego *Propedeutika filozofii dla liceów ogólnokształcących* (Książnica-Atlas, Lwów-Warszawa 1938); wcześniej autor ten opracował wypisy z klasycznych dzieł filo-

⁸ Dokładniejsze informacje na ten temat podaje Jadacki, 1982, s. 84. Najzyczliwsza dla filozofii była reforma oświaty z 1938 r., kiedy „propedeutika filozofii, obejmująca psychologię, logikę, a także pewne elementy metafizyki i etyki, znalazła się w drugim roku wszystkich wydziałów licealnych 3 godz. tygodniowo”.

⁹ Woleński, 1985, s. 18, wymienia tu także H. Bada i S. Kaczorowskiego. Zob. również Jadacki, 1993, s. 159-180. Na zarzut, że filozofia nie powinna być przedmiotem szkolnym, gdyż brakuje wykwalifikowanych nauczycieli, Twardowski w 1920 r. odpowiadał następująco: „Gdyby brak wykwalifikowanych nauczycieli filozofii [...] dotyczył tylko nielicznych szkół średnich, należałoby z całego serca przyklasnąć zasadzie, że filozofii powinien uczyć tylko nauczyciel kwalifikowany. Ale stosowanie tej zasady w naszych dzisiejszych warunkach byłoby złem o wiele większym, aniżeli jest nim udzielanie filozofii przez siły niekwalifikowane. Liczba zaś wykwalifikowanych nauczycieli filozofii będzie szybko wzrastała, jeśli tylko władze szkolne zaczną przedmiot ten otaczać opieką taką samą jak inne przedmioty” (*Kilka uwag...*, s. 202). Według Twardowskiego, brak nauczycieli jest wynikiem niedowartościowania filozofii w szkole. Zresztą założyciel SLW praktycznie sfalsyfikował powyższy zarzut, kształcąc wielu kompetentnych nauczycieli.

zoficznych, opatrując je cennymi komentarzami (*Główne kierunki filozofii w wyjątkach z dzieł ich klasycznych przedstawicieli (teoria poznania, logika, metafizyka*, Lwów 1923). Z kolei *Główne zasady nauk filozoficznych* T. Czeżowskiego mają swój prototyp w jego *Propedeutyce filozofii. Podręczniku dla II klasy wszystkich wydziałów w liceach ogólnokształcących* (K. S. Jakubowicz, Lwów 1938).

Propedeutyka... Ajdukiewicza (zatwierdzona do użytku szkolnego przez MWRIOP 7 X 1938 r.) składa się z trzech części: psychologii procesów poznawczych, logiki (później opracowanej oddzielnie jako *Zarys logiki*) oraz psychologicznej (i częściowo antropologiczno-etycznej) nauki o postępowaniu człowieka (przedrukowanej później w II tomie jego pism *Język i poznanie*). Główne przesłanie książki polega na tym, by „zwrócić się ku nam samym” - ku sposobom zdobywania wiedzy i ku temu, „co się w naszej duszy dzieje wtedy, gdy działamy”. Podręcznik Ajdukiewicza właściwie ogranicza się do psychologii i logiki, ale - jak pisze autor - związana z nimi refleksja „otwiera nam oczy na zagadnienia należące do innych działów filozofii”. Podobny układ treści ma *Propedeutyka...* Czeżowskiego. Składa się z dwu części: o poznaniu i o postępowaniu; pierwsza obejmuje materiał z zakresu psychologii, logiki i metodologii, druga zaś - z psychologii oraz (częściowo) antropologii i filozofii wartości. Całość wieńczy przegląd zagadnień różnych działów filozofii. Obie książki charakteryzuje porządek w prezentacji treści, jasność, poprawność metodyczna, nawiązania (np. w pytaniach i zadaniach) do szkolnej wiedzy humanistycznej i przyrodniczej. Warto podkreślić, że sam Twardowski zachęcał do pisania podręczników (bez upoważnienia ze strony władz!), opowiadał się przy tym za pluralizmem i „swobodnym współzawodnictwem” na rynku podręczników (RAF, *Nauka propedeutyki filozoficznej w gimnazjach*, s. 171).

4) Opracowanie teorii nauczania filozofii. W zakresie dydaktyki propedeutyki filozofii najważniejsze jest tu pionierskie dzieło Igła (zob. przypis 3), postulującego obowiązkowe nauczanie filozofii w liceach (w sposób systematyczny) i gimnazjach (w sposób okolicznościowy)¹¹. Do oryginalnych elementów koncepcji Igła należy podkreślenie syntetyzujących, korelacyjnych i koncentracyjnych funkcji filozofii w stosunku do innych przedmiotów szkolnych (s. 450 n). Nowością, względem dominującego trendu w SLW, jest dowartościowanie przez Igła światopoglądowej roli fi-¹⁰

¹⁰ Przed wojną powstały także licealne podręczniki B. Gawęckiego i H. Leleszówny. W sprawie przedwojennych programów szkolnych do filozofii zob. Jadacki, 1982, s. 101-103, oraz Woźniczka, 1999.

¹¹ Sam Twardowski zajmował się też dydaktyką ogólną (por. *Zasadnicze pojęcia dydaktyki i logiki do użytku w seminariach nauczycielskich i w nauce prywatnej*, WPP, s. 336-399). Z SLW wywodził się wybitny pedagog B. Nawroczyński.

lozofii. Autor ten mówi wręcz (s. 439), że lekcje filozofii mogą wywoływać w uczniach „nastroje religijne”, a także wyjaśniać, że „religii nauka nie zastępuje” i „że religia to sprawa arcyludzka, której płytką krytyką zbyć nie można”. Pomijając tu inne osiągnięcia przedstawicieli SLW w zakresie teorii nauczania filozofii (zob. Woźniczka, 1999), nie sposób nie wspomnieć o, opracowanej przez Ajdukiewicza, koncepcji okolicznościowego nauczania logiki: „Na lekcjach wszystkich przedmiotów powinno się dbać o wyrobienie [...] nałogu logicznie poprawnego myślenia i mówienia. [...] Dla wyrobienia logicznego uczniów powinien nauczyciel *po pierwsze* - sam świecić przykładem cnót logicznych, *po drugie* - walczyć z przejawami braku tych cnót u uczniów. Powinien nadto *po trzecie* - wykorzystywać lekturę zarówno dla demonstrowania przykładów godnych naśladowania dla ich logicznych zalet, jak również i taką, która nastęrcza sposobność do wytykania usterek logicznych” (Ajdukiewicz, 1985, s. 322,329).

5) Wypracowanie wzorcowego modelu studiów filozoficznych. Twardowski wypracował ten model niejako od zera, nie tylko określając jego zasady (zob. III B), lecz także realizując je w praktyce (zob. Woleński, 1985, s. 10-16) - prowadząc zajęcia (wykłady, seminarium, Kółko Filozoficzne Czytelni Akademickiej - Konwersatorium Filozoficzne, *privatissimum*), organizując bibliotekę i lektorium (wraz z ich surowym regulaminem), tworząc intelektualną wspólnotę mistrza i uczniów (uczniowie byli rygorystycznie oceniani, ale działało się to w atmosferze naukowej współpracy, życzliwości i zachęty ze strony Profesora, który codziennie był dla nich dostępny), zabiegając o stypendia i dotacje dla młodych filozofów. Na szczególną uwagę zasługuje tu wypracowanie ideału seminarium filozoficznego, podczas którego w I semestrze czytano w oryginale, analizowano i komentowano klasyczny tekst filozoficzny¹², w II semestrze zaś przedstawiano, dyskutowano i poprawiano samodzielne prace naukowe uczniów (w tym prace doktorskie i profesorskie). Ten ideał seminarium został później przyswojony przez niektóre inne środowiska filozoficzne w Polsce, np. częściowo (za pośrednictwem S. Swieżawskiego) w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim¹³.

¹² Trwałym efektem tej pracy jest wzorcowe tłumaczenie (wraz z konspektem całości!) *Badan dotyczących rozumu ludzkiego* D. Hume'a (Twardowski, Łukasiewicz) oraz inne dokonania translacyjne „lwowiaków”.

¹³ Świadectwem działalności seminariów Twardowskiego są m.in. zachowane dwa jego maszynopisy: *Wstęp do seminarium filozoficznego niższego* (WPP, s. 317-319) oraz *Wskazówki dla piszących sprawozdania z lektury seminaryjnej* (WPP, s. 322). Na seminarium uczęszczali nie tylko filozofowie, ale i np. prawnicy i lekarze (nie było tam, jak zauważył Twardowski, teologów, choć później z SLW związani byli także teologowie, np. ks. J. Salamucha). Jednym z celów seminariów było (oprócz wyrobienia samodzielnych badaczy na polu filozofii) przygotowanie kadry nauczycielskiej propedeutyki filozofii. W pisaniu prac seminaryjnych obowiązywała zasada: „maksimum jasności przy minimum zapisanego miejsca” (s. 322).

6) Zapewnienie filozofii należytej rangi w polskim życiu akademickim. Wielu uczniów Twardowskiego cieszyło się poważnym autorytetem w przedwojennym życiu naukowo-dydaktycznym szkół wyższych na terenie całego kraju; zresztą podejmowali oni działalność nie tylko w obszarze filozofii, ale i np. w pedagogice czy filologii. Dzięki Twardowskiemu filozofia w Polsce umocniła swą pozycję jako dyscyplina akademicka. Pozycji tej nigdy nie straciła, do czego przyczyniła się także (nie przerwana przez wojnę) ciągłość pokoleniowa w uprawianiu i nauczaniu filozofii - ciągłość, o którą tak bardzo dbali „lwowiaczy”.

V. Ocena. Oceniając dorobek SLW w zakresie edukacji filozoficznej, należy odróżnić w nim elementy zdezaktualizowane i elementy aktualne. Wiadomo np., że dziś inaczej pojmuje się psychologię i nie przypisuje się jej aż tak doniosłej roli w badaniach filozoficznych (choć współczesny „zwrot kognitywistyczny” w filozofii umysłu stanowi swoisty powrót do psychologii). Poza tym Szkoła kształtowała się w zupełnie innym niż współczesny kontekście; całą infrastrukturę polskiej filozofii analitycznej trzeba było tworzyć od zera, z drugiej jednak strony studia filozoficzne wolne były od przesładowanej nas dziś masowości, co pozwalało na nadanie im elitarnego charakteru. Osoby rozpoczynające studia dysponowały też wysokimi sprawnościami intelektualnymi uzyskanymi w szkole średniej, czego niestety nie można raczej powiedzieć o współczesnych kandydatach na studia. Pamiętać przy tym należy, że postępująca specjalizacja oraz ogromny przyrost literatury naukowej i filozoficznej powodują, iż trudno dziś zrealizować lwowski postulat dobrego opanowania wszystkich dyscyplin filozoficznych wraz z jedną dyscypliną pozafilozoficzną.

Pomimo powyższych wątpliwości wciąż aktualny pozostaje, głoszony w SLW, ideał filozofii jako przedsięwzięcia racjonalnego, wzorowanego na wiedzy ścisłej, otwartego na informacje czerpane z nauk szczegółowych. Zgodnie z tym ideałem nauczanie filozofii już od szkoły średniej sprowadza się do uczenia rzetelnej analizy rozwiązywania określonych problemów. W wypracowanym w SLW modelu edukacji filozoficznej cenne jest położenie akcentu na kształtowanie sprawności (opisowych i logiczno-metodologicznych), a nie na podawanie wiadomości lub na tworzenie światopoglądu. Ten formalizm dydaktyczny (antyencyklopedyzm) Szkoły po- zostaje w zgodzie z aktualnymi trendami w dydaktyce. Jego znamienne konsekwencją jest odejście od chronologicznego nauczania historii filozofii na rzecz analizowania tekstów klasycznych. Takie podejście pozwala zachować zdrowy dystans do różnych tradycji filozoficznych oraz umożliwia równomierne, wyważone z nich korzystanie¹⁴.

¹⁴ Kto zna dorobek SLW (i filozofów, którzy do niej nawiązują) w zakresie etyki, antropologii filozoficznej (psychologii), a nawet filozofii religii (o. J. M. Bocheński), nie może jej zarzucić niepodej-

Na koniec warto zwrócić uwagę na pewną zbieżność. Antoni B. Stępień (1999, s. 59), prezentując program studiów filozoficznych wypracowanych przez tzw. „szkołę lubelską” na Wydziale Filozofii (Chrześcijańskiej) KUL, napisał: „W programie tym akcentuje się rolę wykształcenia logiczno-metodologicznego i historyczno-filozoficznego, a ponadto dominującą rolę metafizyki (teorii bytu) jako (...) «centralnej» dyscypliny filozoficznej” (Stępień podkreśla też konieczność znajomości różnych kierunków filozofii współczesnej). Program ten stanowi więc modyfikację programu SLW: „psychologizm” zastąpiono w nim „metafizycyzmem”, a „historyzm” pojęto bardziej systematycznie. Powyższa zbieżność świadczy o tym, że koncepcje dydaktyczne SLW mogą być realizowane także w innych, nawet odległych ideowo, środowiskach.

Streszczenie

W artykule (głównie w nawiązaniu do tekstów K. Twardowskiego) przedstawiam koncepcję nauczania filozofii wypracowaną w Szkole Lwowsko-Warszawskiej. Według tej koncepcji edukacja filozoficzna obejmować miała etap przygotowawczy (propedeutyka filozofii w szkole średniej) oraz właściwe studium filozofii (uniwersytet). Na propedeutykę filozofii składały się psychologia i logika - dyscypliny uważane w Szkole za podstawowe. Niektórzy jej przedstawiciele (np. S. Igel) postulowali rozszerzenie zakresu tematycznego propedeutyki. Według omawianej koncepcji studia filozoficzne polegały na monograficznym studiowaniu problemów, akcentowano przy tym wyrabianie sprawności logiczno-metodologicznych. Seminarium filozoficzne poświęcone było analizie klasycznego tekstu w oryginale oraz omawianiu samodzielnych prac studentów. Musieli oni, poza filozofią, równolegle studiować inny kierunek. Dzięki realizacji powyższego programu filozofia zapewniła sobie trwałą pozycję w polskim systemie szkolnictwa średniego i wyższego. Z licznych owoców realizacji tego programu korzystamy do dziś (np. podręczniki K. Ajdukiewicza, T. Czeżowskiego, T. Kotarbińskiego i W. Tatarkiewicza). Po wojnie znalazł on swych kontynuatorów, m.in. częściowo w środowisku filozoficznym KUL.

Bibliografia:

K. Ajdukiewicz: *Co może zrobić szkoła dla podniesienia kultury logicznej uczniów*, w: tenże, *Język i poznanie*, t. II. Warszawa 1985, s. 322-331.

mowania problemów bliskich egzystencjalnym pytaniom ludzkim. Zarzucić jednak można rezygnację z tych problemów w propedeutyce filozofii.

K. Ajdukiewicz: *Propedeutyka filozofii dla liceów ogólnokształcących*. Lwów-Warszawa 1938.

T. Czeżowski: *Propedeutyka filozofii. Podręcznik dla II klasy wszystkich wydziałów w liceach ogólnokształcących*. Lwów 1938.

S. Igel: *Dydaktyka propedeutyki filozofii*, w: *Encyklopedia wychowania*, t. II, *Nauczanie*. Warszawa 1934, s. 427-459.

J. J. Jadacki: *Jakiej filozofii uczniowie potrzebują*. „Kwartalnik Pedagogiczny”, 1982, nr 3-4, s. 79-106.

J. J. Jadacki: *Życiorysy niedokończone*, w: „...A mądrości zło nie prze-
może” - wybór tekstów, red. J. J. Jadacki i B. Markiewicz. Warszawa 1993,
s. 159-180.

R. Jadczak: *Wstęp*, w: K. Twardowski: *Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych*, oprac. R. Jadczak. Warszawa 1992, s. 7-80.

A. B. Stępień: *Modele kształcenia filozoficznego*, w: tenże: *Studia i szkice filozoficzne*, t. I. Lublin 1999, s. 53-59.

K. Twardowski: *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, zebrali i wydali uczniowie. Lwów 1927.

K. Twardowski: *Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych*, oprac. R. Jadczak. Warszawa 1992.

J. Woleński: *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*. Warszawa 1985.

M. Woźniczka: *Rekonstrukcja poglądów przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej na proces nauczania filozofii*, w: W. Tyburski, R. Wiśniewski (red., materiały zebrali R. Jadczak): *Polska filozofia analityczna. W kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Księga poświęcona pamięci Ryszarda Jadczaka*. Toruń 1999, s. 145-161.

MACIEJ WOŹN1CZKA

Akademia im. J. Długosza w Częstochowie

DYDAKTYKA FILOZOFII JAKO DYSCYPLINA METAFILOZOFICZNA

Materiał prezentowany na forum Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie, 2004 r.

Bo w filozofii wszystko sprowadza się do zasad.

Henryk Struve

Według niektórych ujęć dydaktyka filozofii (podobnie jak np. historia filozofii czy metodologia filozofii) jest jedną z dyscyplin wchodzących w skład metafizologii¹. W tak rozumianym ujęciu dydaktyka filozofii (jako teoria nauczania filozofii) jest refleksją nadbudowaną nad praktyką dydaktyczną (metodyką filozofii). Do cech charakterystycznych tego zespołu refleksji należy zdystansowany wobec poszczególnych systemów czy nurtów filozoficznych, ale pogłębiony namysł nad istotą filozofii, sensem filozoficznej percepcji i interpretacji rzeczywistości czy określanie nie zawsze jawnych uwarunkowań dynamiki przemian kulturowych. Istotne jest więc rozpoznanie i opisanie owych, niekiedy niezwykle zróżnicowanych, uwarunkowań teoretycznych określających działania dydaktyczne; stworzenie swobodnego pomostu między czystą metafizologią a jej fragmentem w postaci teorii nauczania filozofii (metadydaktyki). W literaturze przedmiotu trudno jest znaleźć prace poświęcone statusowi metafizologicznemu dydaktyki filozofii. Czy w teorii dydaktyki pytanie o koncepcje filozofii, warunkujące jej filozoficzny status, jest nieostrożne?

Jeśli istotnie wszystko w filozofii sprowadza się do zasad, to powstaje pytanie: jakie konsekwencje ów stan rzeczy ma dla dydaktyki filozofii? Na ile różne wersje czy zestawy owych zasad wyznaczają różne koncepcje dydaktyki filozofii? Czy współcześnie da się wyodrębnić w miarę spójne zbiory owych zasad, czy są one dość wyraźne dla środowiska nauczycieli filozofii? Na ile konsekwentne czy uzasadnione jest przejście od zestawów owych zasad do koncepcji dydaktycznych filozofii? Skąd wynikają określone koncepcje dydaktyki filozofii? Czy w ogóle dydaktyka filozofii ma jakieś mocniejsze filozoficzne (czy już metafizologiczne) uprawomocnienie? Jeśli określa się dydaktykę filozofii jako dyscyplinę metafizologiczną, to na czym polega jej specyfika? Ważne jest bowiem określenie, w jaki sposób samo rozumienie filozofii wpływa na przedstawiane koncepcje dydaktyczne. Istotna jest tu więc relacja między poszczególnymi dziedzinami metafizologii.

¹ Por. hasło *Metafizologia* w: J. Hetbut (red.): *Leksykon filozofii klasycznej*. Lublin 1997, s. 352.

W naturze refleksji metafizycznej leży zwrócenie się filozofii ku samej sobie, ponowne pytanie o istotę filozofii. Zapewne Arystoteles zgodziłby się ze stwierdzeniem, że refleksja nad filozofią wpisana jest w kondycję jej samej. W długotrwałej tradycji filozofii dominowało nastawienie dogmatyczne (zwłaszcza jeśli odnoszone było do przestrzeni edukacyjnej filozofii), ale od czasów Kanta poważne znaczenie przypisuje się postawie krytycznej, poszukując w analizie głównych pojęć filozofii oraz związanej z nimi refleksji poznawczej - podstaw do poważniejszego jej ugruntowania. Postmodernizm natomiast usuwa pytania o zasady, podstawy, dopuszczając wszelkie wzorce filozoficznego doświadczenia rzeczywistości.

Podstawowe teorie dydaktyki filozofii związane były z interpretacją natury samej filozofii. Generalnie rzecz biorąc, można mówić o dwóch podstawowych standardach interpretacyjnych filozofii: uniwersalnym i relatywnym. W klasycznych teoriach nauczania filozofii zakładano traktowanie ich jako prezentacji *philosophia perennis*, co nadawało im jedynie szkolny charakter (scholastyka jako wyłącznie pogłębianie danego standardu kompetencji filozoficznej). Jedną z jej głównych cech było traktowanie refleksji metafizycznej jako podstawy wszelkiej wiedzy. Załamanie się arystotelizmu w nauczaniu filozofii spowodowało powstanie innych paradygmatów dydaktycznych. Rozpoczął się proces relatywizacji teorii dydaktycznych. W teoriach nauczania filozofii nastąpiło odejście od przedstawiania problematyki metafizycznej i zastępowania ją refleksją epistemologiczną. Jednym z najistotniejszych składników tego procesu był rozwój refleksji przyrodznawczej. Często odwoływano się również do spekulatywnych teorii niemieckiego idealizmu. W przedstawianych koncepcjach metafizycznych szukano uzasadnień w innych dziedzinach: w antropologii, filozofii religii a nawet w filozofii polityki. W Polsce szczególnie istotne było odwoływanie się do dydaktycznych koncepcji przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej (nadbudowa ideowa filozofii analitycznej). Przedstawiciele współczesnego postmodernizmu, poza radykalną krytyką, nie formułują dominującego stanowiska w zakresie przedstawianej problematyki, zarówno w ujęciu opisowym, jak i normatywnym.

I. Problem metafizologii. Problem zaczyna się już w tym, że sama filozofia nosi aspekty metateorii (metateoretyczne). Ważne jest więc ich rozpatrzenie i analiza przydatności dla metadydaktyki. Jedną z przyczyn wzrostu zainteresowań metafizologią jest wyraźny rozwój refleksji metodologicznej. Niekiedy wiek XX określano jako wiek metodologii². Bliższe przyjrzenie się w tym kontekście jego spuściznie wydaje się tu istotne.

² Por. I. G. Barbour: *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, tłum. M. Krośniak. Kraków 1984, s. 6.

I.1. Metadydaktyka a metafizologia (dyscyplina dydaktyki filozofii wobec innych dyscyplin metafizycznych). Dla odróżnienia dotychczas funkcjonującej dydaktyki filozofii od refleksji metafizycznej w jej obszarze, proponuję termin „metadydaktyka filozofii”. Będzie ona obejmowała działalność badawczą drugiego rzędu (drugiego poziomu abstrakcji), potrzebną do opisu pojęć, metod stosowanych w dydaktyce filozofii. Swoistość metafizyczna dydaktyki filozofii wobec innych dyscyplin metafizycznych (różniąc ją od np. epistemologii filozofii, psychologii czy socjologii filozofii) obejmowałyby następujące zagadnienia:

- aspekt praktyczny - winna określać podstawy dla warunków i możliwości kulturowego przekazu filozoficznego (ma być podstawą dla stosowanej dziedziny filozoficznej, np. dla subdziedziny etyki stosowanej);
- w konsekwencji silniejszy związek z uszczegółowieniem owego przekazu: pedagogiką filozofii, psychologią czy socjologią filozofii niż z bardziej spekulatywnymi obszarami metafizyki: epistemologią filozofii czy metodologią filozofii;
- poważniejsza relatywizacja kulturowa niż innych dyscyplin metafizyki (filozofia sama w sobie niesie przekaz uniwersalny, stąd ważniejsze jest nawiązywanie kontaktu z aktualnym paradygmatem kulturowym i osadzanie w nim owego przekazu);
- określanie podstaw relacji między aktualnymi (czy projektowanymi) potrzebami kultury intelektualnej i duchowej a możliwościami kulturowego funkcjonowania filozofii;
- wyraźne zorientowanie na interdyscyplinarne (i egzystencjalne) funkcjonowanie filozofii (teza Stanisława Ossowskiego), jednak nie połączone z lekceważeniem jej przestrzeni spekulatywnej;
- przedstawienie dziejowej zmienności rozumienia filozofii w kontekstach metafizycznych;
- ciągle nastawienie na dobry transfer pojmowania natury filozofii (w tym i ostatnio akcentowany: pełnienia przez filozofię roli krytyki kultury), wyrażany w odpowiednich teoriach nauczania filozofii (błędem dotychczasowej metanauki dydaktycznej był nadmierny dystans między pojmowaniem natury filozofii w niej samej i w realizowanych koncepcjach nauczania filozofii);
- możliwość odniesienia się dydaktyków filozofii do ponadindywidualnych uwarunkowań poznawczych i wartościujących, lepszej orientacji w charakterze idei fundujących filozofię - w tym i rozpoznania swoistych mitów filozofii, osadzenia we właściwych punktach wyjścia filozofii, konfrontacji z innymi założeniami bazowymi filozofii;
- przeniesienie sposobów argumentacji filozoficznej do dydaktyki;
- stosunek filozofii do jej dydaktyki;

- kwestia wynikania z poglądów dotyczących koncepcji dydaktyki - konsekwencji mających wpływ na ich wybór, na decyzje w konkretnych rozwiązaniach dydaktycznych;

- określenie, na ile w dydaktyce filozofii ważny jest problem historyzmu (np. zmienność podstawowych struktur pojęciowych, modele narracji w dydaktyce, sensotwórczy i porządkujący charakter koncepcji dydaktycznych i związane z nimi inspiracje metahistoryczne), postawy analitycznej, relacji między problemowym a dogmatycznym ujęciem filozofii i inne.

I. 2. Metafilozofia dydaktyczna (metadydaktyka) a propedeutyka filozofii. Jakkolwiek propedeutyka filozofii nie ma statusu wysoce specjalistycznej dyscypliny filozoficznej, to jednak określana jest ona jako nauka filozoficzna³. Część jej zagadnień wchodzących w skład wstępu do filozofii i dotyczących analizy podstawowych pojęć filozoficznych (czy pojęć o filozofii) może wchodzić w skład metafilozofii. Już w propedeutyce filozofii przedstawiane są podstawowe zagadnienia filozoficzne, jednak właściwy ich wybór winien być dokonywany z perspektywy metafizycznej. Istnieje bowiem pewna zbieżność problematyki między metafilozofią a propedeutyką filozofii, może dotyczyć ona takich zagadnień, jak: istota filozofii, podstawy filozoficznej percepcji rzeczywistości, dyskusja głównych instancji poznawczych czy podstawowe uwarunkowania aksjologiczne filozofii.

II. Założenia metafilozoficzne w dziejowych koncepcjach nauczania filozofii. Refleksjom tym może towarzyszyć obawa, czy różnica między analizą filozoficzną a metafilozoficzną jest dostatecznie wyraźna i czy nie sprowadzają się one po prostu do jakiejś postaci badań historycznych. Jakkolwiek precyzja klasyfikacji metafilozoficznych może budzić wątpliwości⁴, to jednak wydaje się, że zasadniczo można wyróżnić następujące trzy porządki dziejowe: fundamentalizm, uniwersalizm i epistemologizm, oraz trzy porządki koncepcyjne współczesności: scjentystyczny, spekulatywny i destrukcyjno-krytyczny.

Analiza tych uwarunkowań koncepcji nauczania filozofii jest dobrym wstępem do problemowego ujęcia dydaktyki filozofii jako dyscypliny metafilozoficznej.

³ Por.: „W tym dosłownym znaczeniu propedeutyka filozoficzna, traktowana jako samodzielna nauka przygotowawcza do badań filozoficznych (...)” (H. Struve: *Wstęp krytyczny do filozofii czyli rozbiór zasadniczych pojęć o filozofii*. Warszawa 1903, s. 45).

⁴ Dla przykładu: M. Rembierz wyróżnił 13 stanowisk w polskiej współczesnej myśli metafilozoficznej (m.in. związane z lubelskim programem filozofii klasycznej (J. Kalinowski, S. Swieżawski), arystotelizmem tomistycznym (K. Kłósak, S. Mazierski], recepcją neoscholastyki, tradycją szkoły lwowsko-warszawskiej, filozofią analityczną, fenomenologią (Ingarden a Husserl), hermeneutyką [Heidegger, Gadamer], filozofią nauki, filozofią dialogu i in.) (por.: M. Rembierz: *Polskie spory metafilozoficzne*, odczyt na posiedzeniu Częstochowskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Częstochowa, 25 II 2003 r.).

III. Fundamentalizm metafizyczny arystotelizmu. Najstarsza i najbardziej długotrwała koncepcja nauczania filozofii oparta jest na założeniach filozofii Arystotelesa. Jej podstawą jest następujący zespół założeń metafizycznych, które wpłynęły na dydaktykę filozofii - aż do okresu Renesansu: koncepcja teorii naczelnej, trychotomiczny podział filozofii na pierwszą filozofię, fizykę i matematykę; założenie dualizmu bytu i wiedzy; teza, że byt jest jednostkowy, a wiedza ogólna; przyjęcie założenia, że jednostką logiczną jest pojęcie; zredukowanie pierwszej filozofii do nauki o bycie jako takim oraz dookreślenie zadania pierwszej filozofii: ma badać byt samoistny, a więc realne rzeczy; ma ustalać ich powszechne własności i składniki.

Model metafizyki Arystotelesa zakładał takie racje, jak: przekonanie o ostateczności świata danego człowiekowi, istnienie pewnej wiedzy; istnienie uniwersalnych zasad, na których oparta jest nie tylko nauka, ale nawet i cała rzeczywistość; istnienie porządku w otaczającym człowieka świecie, który opisywany jest przez odpowiednie grupy nauk. Prawdy dawane przez naukę mają charakter ostateczny. Istnieje możliwość wyodrębnienia źródła owej wiedzy pewnej, a jest nim metafizyka, określana mianem „pierwszej filozofii”. Cały system wiedzy podlega bezwzględny prawom logicznym, które wyprowadzane są z oczywistych zasad. Logika nie była wydzielona jako odrębna nauka, lecz stanowiła narzędzie: zarówno nauki, jak i jej studiowania. Całości tych założeń towarzyszy przekonanie, iż jest możliwe określenie najbardziej abstrakcyjnych i ogólnych cech rzeczywistości danej człowiekowi. Przez całą starożytność aż do Seneki filozofia była traktowana jako sztuka życia („umiejętność praktyczna życia moralnego”).

II. 2. Średniowieczny uniwersalizm metafizyczny. Zapoczątkowana przez Arystotelesa postawa metafizyczna znalazła pełne odzwierciedlenie w średniowiecznej metafizyce, w której ramach możemy wskazać na tak podstawowe założenia, jak: obiektywność pojęć i przedmiotów ogólnych (powszechników, uniwersaliów) oraz ich odpowiedniość do rzeczywistości, obecność czynników nadprzyrodzonych w poznaniu, a w konsekwencji ich badanie i nauczanie o nich, religijne uprawomocnienie egzemplaryzmu.

Jak stwierdził Ryszard Palacz, „nie stanowi bynajmniej przesady, jeśli powiemy, że całe nauczanie średniowieczne sprowadzało się do komentowania pism Arystotelesa”⁵. Główną przesłanką tej postawy było założenie o istnieniu prawdy uniwersalnej, oderwanej od jakichkolwiek realiów historycznych czy kulturowych i zdecydowanie uwarunkowanej teologicznie. Elementem istotnym tej postawy był związek z religią. W nauczaniu filozofii obowiązywała postawa doktrynalna, która jakkolwiek była różnie modyfikowana, to jednak skupiona była na interpretacji „chrześcijańskiego Arystote-

⁵ R. Palacz: *Nauczanie filozofii na Uniwersytecie Krakowskim*, w: L. Szczucki (red.): *Nauczanie filozofii w Polsce w XV-XVIII wieku*. Wrocław 1978, s. 9.

lesa”. W nauczaniu filozofii istotna była rola instytucji, która nadzorowała wyznaniowy charakter edukacji. Jednym z przykładów kreowania autorytetu i tworzenia rangi nauki było instytucjonalne gwarantowanie poprawności filozofii przez papieży (np. *Ratio studiorum* w kolegiach jezuickich obowiązywała nie tylko do czasu kasaty zakonu w 1773 r., ale i później)⁶. Podporządkowanie filozofii teologii powodowało zwrócenie się tej pierwszej ku światu transcendentnemu.

II.3. Humanizacja i epistemologizacja refleksji metafizycznej nowożytności. W okresie nowożytnym następuje zdecydowany rozdział filozofii przedstawianej przez wielkich jej przedstawicieli od filozofii przedstawianej w instytucjach powołanych do jej przekazu. W instytucjach akademickich i pozostałych placówkach (gimnazja akademickie) występował arystotelizm jako programowa filozofia szkolna⁷. Cechą charakterystyczną pozaakademickiego rozumienia filozofii było znaczne zróżnicowanie i duża dynamika interpretacyjna. Przede wszystkim nastąpiło odejście od arystotelizmu. W Renesansie przejawiało się ono w postawie antyteocentrycznej i antydogmatycznej. Fundamentalny zespół założeń metafizycznych w okresie Renesansu to: ustanowienie granicy rozdziałającej naukę i metafizykę, przekonanie o czynnej naturze umysłu ludzkiego, usankcjonowanie jednostki jako podmiotu, który ma sam możliwość i prawo rozstrzygania o prawdzie.

W wieku XVII podjęte zostały próby stworzenia filozofii systemowej (od Kartezjusza do Newtona). Wiek XVIII to w filozofii wiek Oświecenia, zorientowania na cele praktyczne, rozłączenia filozofii z religią, zorientowania na cele polityczne i społeczne. Wzrost refleksji przyrodoznawczej skutkował rozwojem nauk empirycznych, których interpretacje wpłynęły na samo pojmowanie filozofii. Znacznej redukcji uległ klasyczny obszar filozofii spekulatywnej - refleksja metafizyczna. Rozdział nauki i metafizyki wywołał dwojaką interpretację filozofii: jako nauki i jako analizy spekulatywnej. Oba nowożytny sposoby rozumienia filozofii podlegały znacznym modyfikacjom, ale wykazały dużą żywotność - często akceptowane są nawet i współcześnie. Związanie refleksji filozoficznej ze światem danym człowiekowi spowodowało znaczną humanizację doświadczenia filozoficznego. To człowiek (a szczególnie jego instancje poznawcze) stał się podstawą określającą istotę, znaczenie i sens doświadczenia filozoficznego. W filozoficznym pojmowaniu rzeczywistości rozwinęła się postawa naturalistyczna, krytyczna, minimalistyczna i relatywistyczna. Od Locke’a rozpoczyna się nurt psychologizmu w filozofii, akcentujący jako istotne przede wszystkim zagad-

⁶ Por. R. Darowski: *Filozofia w szkołach jezuickich w Polsce w XVI wieku*. Kraków 1994, s. 88.

⁷ Por. Z. Ogonowski: *Filozofia szkolna*, w: J. Domański, Z. Ogonowski, L. Szczucki: *Zarys dziejów filozofii w Polsce, wieki XIII-XVII*. Warszawa 1989, s. 329.

nienia epistemologiczne. Od Kanta dokonuje się rozwój stanowiska krytycznego w filozofii, znacznie osłabiającego znaczenie metafizyki. Ale w początkach XIX w. pojawia się nowa wizja filozofii, o ambicjach maksymalistycznych (powrót do metafizyki i związanej z nią spekulacji, propozycje idealistyczne i systematyczne), znajdująca najpełniej swoich reprezentantów w idealizmie niemieckim.

Z wielką trudnością i w różnym zakresie zagadnienia te były wprowadzane do programów kształcenia filozoficznego.

HI. Zróżnicowanie koncepcji metafizycznych współczesności. Za podstawowe założenia metafizyczne współczesności należałoby uznać: usankcjonowanie stanowisk minimalistycznych jako podstawy nauczania filozofii w następujących kierunkach: fenomenalizm, empiryzm, subiektywizm, utylitaryzm oraz akceptacja i względna propagacja kierunków maksymalistycznych, takich jak transcendentalizm, aprioryczne i intuicyjne modele poznawcze, idealizm etyczny.

Dli. Metafizologia jako teoria nauki - nurt scjentystyczny. Rozwój nauk szczegółowych w początkach XIX w. powodował silne zmiany w samej filozofii. Nastąpiło jej znaczne zróżnicowanie - od filozofii popularnej, beletrystycznej po filozofię naukową. Pojawiły się dwa skrajne typy filozofii: minimalistyczna i maksymalistyczna. Przemiany kulturowe spowodowały parcelację filozofii, połączoną z wydzielaniem specjalistycznych dziedzin. Już w wąsko rozumianym pozytywizmie z filozofii pozostawała tylko teoria nauki, a i tak rozumiana w sensie tylko encyklopedycznym. Ale i w obrębie naukowego paradygmatu filozofii pojawiło się kontrowersyjne zróżnicowanie: Henri Poincaré w swoim konwencjonalizmie podważył rolę doświadczenia empirycznego, Wilhelm Dilthey zaatakował przyrodoznawstwo jako wzór dla nauk humanistycznych, Franz Brentano przedstawił teorię wiedzy nie opieranej bezpośrednio na faktach. Neopozytywizm starał się sprowadzić filozofię do logicznej teorii języka. Szkoła frankfurcka podjęła metafizologiczną próbę pogodzenia filozofii z socjologią, co wiązało się z pytaniem, czy nauki szczegółowe mogą zastępować filozofię, czy tylko ją przekształcają (dokładniej - jej poszczególne dyscypliny filozoficzne)⁸.

Również w polskiej tradycji podejmowano próby interpretacji filozofii jako nauki, prowadzące do wniosków metafizologicznych. Henryk Struve za jeden z podstawowych elementów takiej refleksji uznał pojmowanie podstaw danej nauki. Zasadnicza różnica między naukami szczegółowymi a filozofią polega na tym, że w naukach szczegółowych specjaliści raczej zgadzają się w kwestii podstaw („ogólnych zasad danej nauki”), a rozbieżności dotyczą bardzo specyficznych rozwiązań; natomiast w filozofii jest odwrot-

⁸ Zob. J. Bohman: *Critical Theory as Metaphilosophy*. "Metaphilosophy" 1990,21 (3), s. 239-252.

nie: zasadnicze wątpliwości dotyczą podstaw, po ich przyjęciu dane szkoły filozoficzne prezentują już w miarę spójne systemy. To spostrzeżenie Struvego stało się przyczyną całego programu badawczego: „więc ujawnia się konieczność osobnego naukowego rozbioru zasadniczych pojęć o filozofii”⁹, mającego w istocie charakter metafizologiczny. Jednak Struve stwierdził, że termin „propedeutika filozoficzna” (w rozumieniu źródłosłowu, a nie przyjętej wówczas konwencji) w zupełności odpowiada jego interpretacji „wstępu do filozofii”¹⁰. Nie nastąpiło jednak przejście od tej koncepcji metafizologii do metadydaktyki i nie powstały konkretne propozycje koncepcji dydaktycznych filozofii.

Generalnie kształtowały się dwie opcje: radykalna (oparta na tradycji kantowskiej) i liberalna (od Brentana tradycja szkoły lwowsko-warszawskiej, raczej nieprzychylna wobec kantyizmu). Główny problem miał charakter epistemologiczny. W opcji radykalnej przedstawiciele tego stanowiska (np. Adam Mahrburg) zakładali, że wartościową wiedzę może dać jedynie nauka - według nich jedyną filozofią jest filozofia naukowa. Mahrburg przede wszystkim odróżnił gnoseologię (teorię poznania) od epistemologii (teorii nauki) - co brało się z przekonania, iż nie każde poznanie ma charakter naukowy. Stwierdził, że teoria poznania może nieść istotne walory dydaktyczne, a jednym z nich może być traktowanie jej jako propedeutyki epistemologii¹¹. Tak rozumianej filozofii przypisywał znaczenie teoretycznego sumienia nauki¹². Mahrburg poznaniu nienaukowemu przypisywał walory humanistyczne (systemy metafizyczne, etyka, estetyka, refleksja nad religią). Inni przedstawiciele tego radykalnego stanowiska (np. Marian Massonius) często nawiązywali do pokantowskiego krytycyzmu, stwierdzając, że podstawowym problemem filozofii jest problem obiektywności poznania, a z jego zasadniczej nierozwiązywalności wynika, że „filozofia naukowa może być tylko teorią poznania i teorią nauki. Nie może być ani metafizyką, ani etyką normatywną, ani estetyką”¹³.

Mimo że problematyka metafizologiczna nie należała do głównych obszarów zainteresowania przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej¹⁴, to jednak powstały w niej pewne koncepcje kształcenia filozoficznego. Zgodnie z metafizologicznymi założeniami Twardowskiego, szczególną rolę w upra-

⁹ H. Struve: *Wstęp* ..., s. 4.

¹⁰ Tamże., s. 45.

¹¹ Por.: J. F. Chwał: *Metafizologia Adama Mahrburga*. Warszawa 1998, s. 49.

¹² "Filozofia dziś już jest w najcenniejszych objawach swoich teoretycznym sumieniem nauki, a z czasem będzie nim w coraz wyższym stopniu. Ta jej rola nie zawiedzie, póki nauka trwać i rozwijać się będzie" (W. Spasowski, red.: *Pisma filozoficzne Adama Mahrburga*. Warszawa 1914, t. II, s. 205).

¹³ Por. J. F. Chwał: *Metafizologia*..., s. 96.

¹⁴ Por. J. Woleński: *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*. Warszawa 1985, s. 52-76.

wianiu i nauczaniu filozofii odgrywały psychologia i logika, stanowiąc kanon propedeutyki filozofii¹⁵. Rozwijać miały one wykształcenie ogólne i wszechstronność umysłu, niezbędne dla przyszłych studiów filozoficznych. Za istotny element edukacji filozoficznej uważano etap propedeutyczny w szkole średniej - zakończony konkretem dydaktycznym w postaci opracowania serii podręczników. W koncepcji kształcenia uniwersyteckiego Twardowski zwracał uwagę na monograficzne studiowanie problemów, potrzebę rzetelnego wykształcenia w zakresie zarówno historii filozofii, jak i aktualnej literatury filozoficznej, aspekt logiczno-metodologiczny (bliski koncepcji formalizmu dydaktycznemu), korzystanie z osiągnięć nauk przyrodniczych i wreszcie wymiar wychowawczy filozofii.

Największe spory metafizyczne we współczesnej tradycji związane były z dyskusjami wokół scjentyzmu. Według przedstawicieli tego nurtu, wiedzę pewną mogła dać jedynie nauka. Istotne więc wydawało się określenie naukowego statusu metafizologii. Jednak radykalizacja stawianych postulatów powodowała znaczne zawężenie pojmowania filozofii jako samodzielnej dyscypliny (w skrajnych postaciach prowadziła do jej odrzucenia). Minimalistyczna filozofia była źródłem minimalistycznej metafizologii. Zgodnie z takimi postulatami, sens filozofii mógł się zawierać jedynie w zestawianiu osiągnięć nauk szczegółowych. Możliwe stało się też traktowanie filozofii jako ogólnej metodologii tych nauk. Wobec braku jednej powszechnie przyjętej konwencji metafizologicznej można mówić jedynie o różnych, wzajemnie konkurencyjnych teoriach.

Pragmatyczna orientacja kultury współczesnej powoduje, że i filozofii próbuje się nadać podobny charakter. Precyzowany on jest w postaci prób naukowego oglądu rzeczywistości. Metafizologia pojmowana w duchu scjentyzmu dotyczy zagadnień związanych z interpretacją filozofii jako nauki, podejmowane w niej zagadnienia wiążane są z analizą podstawowych pojęć i terminów filozoficznych, wykorzystywanych metod analizy problemów, sposobów argumentacji, relacji do nauk szczegółowych; może być traktowana jako ogólniejsza teoria nauki, bądź jako teoria syntetyzująca osiągnięcia nauk szczegółowych.

III. Metafizologia jako poszukiwanie natury filozofii - nurt spekulatywny. Traktowanie metafizologii jako obszaru interpretacyjnego samej natury filozofii jest najbardziej zbliżone do istotowego czy genetycznego ujęcia tego terminu. Z założenia posiada też najbardziej spekulatywny charakter. W tej wizji metafizologii nie akcentuje się szczególnie kwestii naukowości filozofii. W prowadzonych badaniach zmierza się do zbudowania „ogólnej koncepcji filozofii”, w której nastąpiłoby określenie przedmiotu,

¹⁵ Por. J. Wojtyśiak: *Edukacja filozoficzna w ujęciu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, referat. KUL, Lublin, 4 maja 2004 r.

metod, a nawet głównych założeń i celu filozofii. Do zadań metafizologii należy również wyróżnienie głównych działów filozofii, analiza porównawcza różnych systemów filozoficznych. Niekiedy w obszarze metafizologii wyróżnia się zagadnienia metametafizyczne, metateoriopoznawcze i metaetyczne¹⁶. Metafizologii w tym ujęciu bliskie jest traktowanie filozofii jako najogólniejszej teorii rzeczywistości.

W ujęciu liberalnym, przedmiotem metafizologii jest sama filozofia w ogóle. W ujęciu restrykcyjnym stawia się przed metafizologią bardziej precyzyjne wymogi formalne, poszukując swoistej sformalizowanej teorii filozofii. W ujęciu tradycyjnym wiązano metafizologię z poszukiwaniem pierwszych zasad. Jednym z wariantów tego stanowiska jest traktowanie metafizologii jako refleksji mądrościowej, służącej głównie zaspokajaniu potrzeb egzystencjalnych człowieka. Zbyt abstrakcyjny charakter filozofii budził u wielu myślicieli sprzeciw. Kierkegaard swoją opozycyjną postawę intelektualną nazwał filozofią egzystencjalną, która w szerszej formule obejmuje również filozofię jako sztukę myślenia. Wedle pewnych kryteriów można włączyć też do tego nurtu hermeneutykę Gadamera (a zwłaszcza krytykę kultury scjentyistycznej, zbudowanie hermeneutycznej filozofii nauki, traktowanie rozumienia jako podstawowego wyznacznika świadomości)¹⁷ oraz historyzm Tatarkiewicza. Wspólną postawę sprzeciwu wobec scjentyzmu można znaleźć w takich nurtach, jak bergsonizm, behawioryzm, psychoanaliza, a także można wskazać na całą plejadę wielkich teoretyków humanistyki (Derrida, Foucault, Kuhn, Rawls, Habermas, Althusser, Levi-Strauss), którzy opowiadali się za paradygmatami filozofii mitu, dekonstrukcjonizmu, filozofii społecznej i egzystencjalnej.

Przedstawiciele tego niezwykle zróżnicowanego zespołu nurtów negują możliwość osadzenia refleksji filozoficznej na bardziej pierwotnej refleksji metafizologicznej. Wykorzystują analizę metafizologiczną albo do dekonstrukcji całej tradycji filozoficznej, albo kwestionują w ogóle możliwość istnienia metafizologii jako odrębnej dziedziny refleksji, propagując ideę „końca filozofii” jako ideę metafizologiczną¹⁸. Podejmowano w końcówce lat osiemdziesiątych bardziej spektakularne analizy, które wiązano z kryzysem filozofii w ciągu ostatnich dwóch stuleci, poddając analizie programy

¹⁶ Por.: hasło *Metafizologia* w: S. Jędrzak (red.): *Mała encyklopedia filozofii*. Bydgoszcz-Lublin 2002, s. 237; można też spotkać terminy: *metaontologia*, *metaepistemologia* i *metaetyka*, por.: R. Audi (ed.): *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge University Press, 1995, s. 487.

¹⁷ Por. A. Bronk: *Projekt hermeneutycznej filozofii humanistyki*. „Studia Metafizologiczne” 1993, 1.1, s. 267-294.

¹⁸ P. Blum: *Heidegger and Rorty on „The End of Philosophy”*. „Metaphilosophy” 1990, 21 (3), s. 223-238.

metafilozoficzne takich myślicieli, jak: Frege, Husserl, Wittgenstein, Carnap, Sellars, Dewey i Quine.

III.3. Metafilozofia u myślicieli związanych z postmodernizmem - nurt krytyczny. Przykładem postmodernistycznego stanowiska metafizycznego, istotnego w obszarze dydaktyki filozofii, jest stanowisko Rorty'ego, cechujące się próbą zniesienia obiektywności i prawdy (postmodernistyczny rewizjonizm). W swojej metafizologii Rorty¹⁹ zaprezentował postawę anty-fundamentalistyczną. Zgodnie z nią, nie do utrzymania jest „tradycyjna koncepcja filozofii jako epistemologicznej podstawy całej nauki i kultury”²⁰. Odrzucenie epistemologicznego uprawomocnienia kultury, po negacji zasadności refleksji metafizycznej, jest kolejnym etapem redukcji roszczeń filozofii do uniwersalnej podstawy kultury. Cały wysiłek epistemologiczny filozofii od kantyzmu przez fenomenologię po filozofię analityczną staje się nieistotny wobec uprawnień pragmatyzmu²¹. Filozofii pozostaje jedynie postać nefundamentalistyczna i pozbawiona aspiracji systemowych. Dekonstrukcja filozofii fundamentalistycznej jest zabiegiem planowym, mającym sens epistemologiczny (w imię prawdy należy uznać, że metafora umysłu jako zwierciadła nie może być podstawą rzetelnego opisu). Sensem nowej filozofii jest inspiracja i poszukiwanie, pozbawione nadmiernych ambicji zbliżania się do prawdy obiektywnej czy do uniwersalnych obrazów rzeczywistości. Chyba to jedna z najpiękniejszych propozycji metafizycznych dla dydaktyki filozofii (dalekie echo sokratyzmu?) i na niej może polegać atrakcyjność pedagogiczna postmodernizmu.

Wnioski. Z poziomu metarefleksji możliwe jest jedynie zestawienie trudno porównywalnych koncepcji dydaktyki filozofii (w filozofii nauki mówi się o idei niewspółmierności podstawowych paradygmatów nauki). Koncepcje te warunkowane są nie tyle przez dziejowe konwencje filozofii, co przez zawarte w nich założenia metafizyczne. Wydaje się, że poważniejsza refleksja dotycząca dynamiki dziejowych konwencji filozofii wymagałaby odniesienia się do analizy przemian cywilizacyjno-kulturowych. Filozofii nie jest obca refleksja historiozoficzna, jednak jej schematy interpretacyjne nie są dostatecznie jednoznaczne (od skrajnego agnostycyzmu Poppera i koncepcji historii jako chaosu, przez modele cykliczne - od Platona po Toynbee'ego - po koncepcje progresywne Hegla i Comte'a)²². Filozofom więc pozostaje

¹⁹ M. McCarthy: *The Crisis of Philosophy*. Albany 1989.

²⁰ M. Hempoliński: *Krytyka filozofii fundamentalistycznej*, w: B. Skarga: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*. Warszawa 1994, s. 349.

²¹ „Przekonania i pojęcia wyróżniają się nie obiektywnością czy prawdziwością, ale tym, że skutecznie pomagają nam czynić to, co czynić zamierzamy” (tamże, s. 351).

²² Por. M. Wichrowski: *Spór o naturę procesu historycznego*. Warszawa 1995, s. 11-12.

pozycja uważnych obserwatorów rzeczywistości kulturowej i podejmowanie wobec niej działań najbardziej adekwatnych.

Natura przekazu treści i kompetencji interpretacyjnych danej dziedziny nauki jest bezpośrednio związana z naturą jej samej. W dziejach filozofii rozumienie jej natury podlegało istotnym zmianom. Powstaje zatem pytanie, czy precyzacja owego rozumienia ma charakter kumulatywny, czy paradygmatyczny, czy też sama filozofia podlega procesom przemian, interpretowanym przez współczesnych filozofów nauki. W modelu kumulatywnym czyni się założenie, zgodnie z którym rozwój danej dziedziny nauki ma charakter w miarę równomierny. Istnieje tylko jedna szkoła - filozofów prawdziwych - tych, którzy najlepiej potrafią zebrać doświadczenie filozoficzne w jedną całość. Jednym z wariantów tego modelu jest koncepcja metafizologiczna Morrisa Lazerowitza (nawiązującego w swych deklaracjach do drugiej filozofii Wittgensteina), zgodnie z którą analizy metafizologiczne zmierzają do odsłonięcia pozornej sensowności pytań i odpowiedzi filozoficznych, a poprzez to mają prowadzić do zmiany statusu samej filozofii. Pozostaje wątpliwość, na ile taka koncepcja jest satysfakcjonująca dla nauczycieli filozofii.

Dydaktyka filozofii, w odróżnieniu od innych dyscyplin metafizologicznych, jest w dużym stopniu zorientowana na traktowanie filozofii jako refleksji o charakterze pragmatycznym, zorientowanym na przekaz edukacyjny. Czy ta orientacja umożliwia wyodrębnienie paradygmatów dydaktyki filozofii? Zgodnie z najprostszym paradygmatem - filozofia to zespół wielu zróżnicowanych metodologicznie dyscyplin. Do podstawowych problemów wskazanego paradygmatu należałoby zaliczyć: 1) napięcie między pragmatyczną a teoretyczną (spekulatywną) przestrzenią filozofii; 2) aporię egzystencjalną: ciągle, kulturowo różnie modyfikowane napięcie między przestrzenią emocjonalną a przestrzenią moralną i intelektualną (np. zakładanie prymatu postawy emocjonalnej wobec istotności doświadczenia kulturowego). Jeśli już można wyodrębnić podstawowe paradygmaty dydaktyki filozofii, to niewątpliwie należałoby wiązać je z głównymi okresami dziejowymi filozofii. Jednak analiza tych paradygmatów nie prowadzi do jednoznacznych konkluzji. Refleksja metafizologiczna, jakkolwiek spełnia w tym względzie wiele funkcji porządkujących, to jednak nie prowadzi do żadnych rozstrzygnięć. Brak jest bowiem rzeczy podstawowej - nie budzącego wątpliwości kryterium kwalifikacji i adaptacji danego paradygmatu do aktualnej rzeczywistości kulturowej.

Dydaktycy filozofii, stając wobec problemów teoretycznych, skupiają się głównie na edukacyjnej pragmatyce. Współcześnie najsilniejszym standardem uprawiania filozofii dydaktycznej wydaje się historyzm. Najmocniej podkreśla się w nim walory dziejowe filozofii: sposoby rozumienia człowieka i otaczającej go rzeczywistości. Analiza dziejowa głównych problemów

filozofii, aczkolwiek w wielu przypadkach mająca jedynie znaczenie historyczne, może być atrakcyjna dydaktycznie. Obok historyzmu istotną funkcję pełnią systematyczne analizy głównych zagadnień filozoficznych. Spotkać można różne wersje tej koncepcji. Od prób pełnego zestawienia głównych zagadnień do różnie orientowanych rozwiązań fragmentarycznych. Główną zaletą tego standardu jest próba uzyskania pełnego, analityczno-problemowego stanu wiedzy i kompetencji filozoficznej. W Polsce ceniona jest w tym względzie propozycja Kazimierza Ajdukiewicza²³.

Odmienne problemy pojawiają się przy refleksji nad kulturowo-problemowym standardem filozofii. Jednym ze szczególnie uwypuklanych założeń tego schematu jest traktowanie filozofii jako propedeutyki kulturowej. Rozwiązanie to cieszy się dużym zainteresowaniem dydaktycznym, zwłaszcza na niższych poziomach nauczania filozofii. Pewne warianty tego standardu można spotkać już w nauczaniu przedszkolnym i wczesnoszkolnym (np. program Matthew Lipmana)²⁴. W literaturze polskiej bliska temu standardowi jest propozycja T. Kotarbińskiego, który proponował cztery ogólne koncepcje filozofii: filozofia jako pogląd na świat, filozofia jako konstrukcja ideału, filozofia jako droga samopoznania i filozofia jako krytyka wiedzy. Zgodnie z poglądem Alfreda Tarskiego, są takie własności danego języka *L*, które można wyrazić tylko w różnym od niego metajęzyku. Czy to stwierdzenie ma sens w obszarze teorii nauczania filozofii - czy w jej obrębie są takie zagadnienia, które lepiej wyrażać w obszarze jej metateorii? Czy można zbudować metanaukę względem dydaktyki filozofii? Jerzy Kalinowski, wskazując na potrzeby w zakresie filozofii prawa, stwierdził, że naturalną konsekwencją rozwoju nauk szczegółowych jest rozwój metodologii z nimi związanych. A jeśli tak, to opracowanie lepszej metodologii filozofii (jako metanauki) wymaga zbudowania metafilozofii (tzn. w oparciu o analizę metodologii nauki można stwożyć metafilozofię)²⁵. Czy rozwój dydaktyki filozofii pójdzie w kierunku zbudowania metadydaktyki?

Propozycja włączenia elementów metafilozofii do tradycyjnych kursów filozofii. W tradycyjnych kursach filozofii dominuje orientacja historyczna, która w zasadzie ma walory przede wszystkim erudycyjne. Rzadko występują w nich elementy refleksji metafilozoficznej. A przecież jednym z celów metafilozofii jest sformułowanie poglądu na filozofię, podmiotowe i pojęciowe ujęcie podstaw filozofii. Dla realizacji tego celu historia filozofii

²³ Por. K. Ajdukiewicz: *Zagadnienia i kierunki filozofii*. Warszawa 1983.

²⁴ T. W. Bynum: *What is Philosophy for Children?* "Metaphilosophy" 1976,7, s. 1-6.

²⁵ Por. J. Kalinowski: *Ku próbie konstrukcji metafilozofii*. „*Studia Metafilozoficzne*” 1993, t. I, s. 327-329.

winna pełnić funkcję pomocniczą, a nie główną²⁶. To tak, jak gdybyśmy starali się erudycją wypełnić puste miejsce po brakach w metafizologii. Idea H. Struvego poprzedzenia właściwego (czy jakiegokolwiek) kursu filozofii wstępem do filozofii, zawierającym wyjaśnienie podstawowych pojęć o filozofii, ma tu znaczenie szczególne.

Wśród zagadnień poruszanych w takim programie metafizologicznym należałoby przyjąć następujące:

1. Wstęp do filozofii jako samodzielna nauka filozoficzna:
 - zasadnicze pojęcia o filozofii a zasadnicze pojęcia filozofii;²⁷
 - swoistość filozoficznego doświadczenia rzeczywistości;
 - kulturowe (psychologiczne, etyczne, społeczne, pedagogiczne) znaczenie filozofii;
 - znaczenie wstępu jako punktu wyjścia do dalszej pracy filozoficznej.
2. Rodzaje postaw przyjmowanych wobec filozofii (niezależnie od akceptowanej filozofii):
 - według kryterium relacji poznawczej (I): krytyczna, apologetyczna, realizm naiwny;
 - według kryterium relacji poznawczej (II): racjonalizm, emotywizm, transcendentalizm, intuicjonizm;
 - według kryterium postawy duchowej: religijna, nie wiązana z religią (np. naukowa);
 - według kryterium potrzeb psychicznych: egzystencjalna, erudycyjna, porządkująca;
 - stanowiska światopoglądowe wobec filozofii;
 - znaczenie osobowości dla postawy wobec filozofii.
3. Istota filozofii:
 - przemiana od „historii świadomości” do filozofii specjalistycznej;
 - pozycja filozofii jako podstawy kultury wysokiej;
 - moralny wymiar filozofii jako mądrości kulturowej.
4. Podstawy filozoficznej percepcji i interpretacji rzeczywistości:
 - filozoficzne, religijne i pozbawione filozofii stanowisko wobec rzeczywistości;
 - dziejowe a współczesne interpretacje filozoficzne;

²⁶ „Stąd wynika, że uznanie historii filozofii za naukę przygotowawczą do filozofii, w miejsce wstępu do filozofii, obarczałoby z jednej strony umysł, poczynający filozofować, chaotycznym ogromem szczegółowych poglądów filozoficznych, a z drugiej strony nie przyczyniałoby się w sposób właściwy do krytycznego wyjaśnienia zasadniczych pojęć o filozofii” (H. Struve: *Wstęp...*, s. 52).

²⁷ Warto zwrócić tu uwagę na relacje między wyrażeniami „zasadnicze pojęcia o filozofii” i „zasadnicze pojęcia filozofii”. Wydaje się, że w pierwszym z nich zawarta jest sugestia wyjścia poza refleksję czysto filozoficzną i odniesienia się do szerszych kontekstów, np. kulturowych, społecznych czy egzystencjalnych, a w innej perspektywie zarówno poznawczych, jak i wartościujących, warunkujących szeroko pojmowaną filozoficzną percepcję rzeczywistości.

- uogólniająca i scalająca funkcja filozofii.
- 5. Zadania filozofii:
 - racjonalna synteza wyników nauk szczegółowych;
 - kulturowy ogląd rzeczywistości danej człowiekowi;
 - krytyka nieuprawnionych roszczeń nauk humanistycznych.
- 6. Relacje między filozofią a innymi dziedzinami kultury ludzkiej:
 - przemiany w filozofii a przemiany w systemie poznawczym człowieka;
 - analiza relacji między naukami przyrodniczymi a naukami humanistycznymi;
 - filozofia człowieka a filozofia pragmatyzmu i technologii.
- 7. Główne wyznaczniki dziejowego rozwoju filozofii:
 - związki z innymi dziedzinami kultury;
 - perspektywa historyczna: znaczenie oglądu historycznego dla filozofii;
 - perspektywa systematyczna: analiza głównych zagadnień filozoficznych;
 - główne stanowiska interpretacyjne, znaczenie szkół filozoficznych.
- 8. Główne spory metafizyczne:
 - spór o przedmiot filozofii (byt, myśl, język);
 - absolutyzm a relatywizm;
 - scjentyzm a aprioryzm.

JAROSŁAW SAK, MARIOLA KUSZYK-BYTNIEWSKA,
ANDRZEJ KAPUSTA, RAFAŁ PATRYN,
AGNIESZKA PRZYGODA-DREHER, LECH ZDYBEL,
KRZYSZTOF MARCZEWSKI
Akademia Medyczna im. prof. Feliksa Skubiszewskiego w Lublinie

SPECYFIKA NAUCZANIA FILOZOFII NA STUDIACH MEDYCZNYCH

Material prezentowany na forum Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie, 2004 r.

Współczesne studia medyczne wymagają od studentów dużego wysiłku intelektualnego, nakierowanego przede wszystkim na zapamiętywanie oraz asocjacje informacji. Rozwój nauk medycznych i pojawienie się w kilku ostatnich dekadach nowych specjalności niewątpliwie wymuszają zarówno na lekarzach, jak i na studentach medycyny opanowywanie umiejętności sprawnego poruszania się po tych kanałach informacyjnych, które przekazują użyteczną wiedzę medyczną. Strategię taką starają się realizować studia medyczne przede wszystkim poprzez tworzenie „informacyjnego kalejdoskopu” wiedzy medycznej, do której często nie dołącza się adekwatnego narzędzia interpretacyjnego, jakim jest umiejętność myślenia krytycznego. Realizacja zaś takiego nastawienia edukacyjnego wymaga od studentów dużej dyscypliny zajęciowej oraz systematyczności.

Filozofia jako dziedzina kultury i przedmiot nauczania, wobec powyższych tendencji wyraźnie odstaje od nauczanych na studiach medycznych zarówno podstawowych przedmiotów kierunkowych, takich jak anatomia człowieka, patofizjologia, patomorfologia, jak i przedmiotów klinicznych (chirurgia, ginekologia czy choroby wewnętrzne). Filozofia uczy poprzecz stawianie pytań o sens życia, o początek świata, istotę dobra i zła, operuje pojęciami abstrakcyjnymi i proponuje intensywniejszy poziom asocjacyjny aniżeli przedmioty medyczne. „Odstawanie filozofii” wyraża się zarówno w przekonaniu studentów o tym, że filozofia jako przedmiot nauczania stanowi ciekawostkę intelektualną, trudną do zrozumienia, ale za to mało istotną z punktu widzenia przyszłego lekarza medycyny lub lekarza stomatologa, jak i w nieposiadaniu przez studentów praktycznie żadnej wiedzy na temat filozofii (choćby w podstawowym zakresie).

Rozwijając powyższe spostrzeżenia, należy podkreślić, że dydaktyka filozofii na studiach medycznych zmagą się z następującymi trudnościami, które można ująć w trzy grupy:

I. Przeszkody psychosocjologiczne: 1. Niezrozumienie znaczenia edukacji filozoficznej przez studentów kierunków medycznych. 2. Przekonanie studentów o drugorzędności filozofii i etyki - najczęściej w imię wąsko pojętego pragmatyzmu. 3. Niedostateczne przygotowanie studentów kierunków medycznych w zakresie ogólnej wiedzy humanistycznej. 4. Niedostateczna znajomość zagadnień medycznych przez nauczających spoza środowiska medycznego.

Ad. 1 (i 2) Jednym z najistotniejszych zadań nauczania filozofii na studiach medycznych jest wytłumaczenie studentom sensu i celu zajęć z filozofii. Realizując to pierwszorzędne zadanie dydaktyczne, wprowadzamy do zajęć z filozofii dwie składowe. Pierwszą z nich jest wyjaśnienie, co to jest filozofia i do czego może się ona przydać człowiekowi realizującemu swoje cele życiowe. Drugą składową jest wskazanie na związki między filozofią i medycyną oraz wyjaśnienie, w jaki sposób wiedzę filozoficzną mogą wykorzystywać w praktyce lekarz, pielęgniarka czy farmaceuta. W realizacji pierwszej składowej podkreślamy znaczenie tzw. „pytań unikatowych” oraz dystansotwórcze (antymanipulacyjne, związane z myśleniem krytycznym) znaczenie filozofii. W realizacji drugiej składowej podkreślamy to, że filozofia umożliwia różnicowanie informacji i faktów pod względem ważności, istotności. Cennym elementem wprowadzania studentów kierunków medycznych w naukę filozofii jest przeprowadzenie na pierwszych zajęciach aktywnego modułu dyskusyjnego, w którego ramach studenci mają obowiązek zadawania sobie wzajemnie pytań unikatowych, czyli pytań wykraczających poza pytania codzienne, potoczne. Kolejnym etapem tego modułu jest wprowadzenie zadań kształtujących krytycyzm i polemiczność oraz ekspozowanie elementów decydujących o tzw. samodzielności myślenia.

Druga składowa zajęć wprowadzających jest jednocześnie kluczem do przewyciężenia przekonania studentów o drugorzędności znaczenia filozofii i etyki wobec innych przedmiotów. Bardzo wyraźnie podkreślamy, że lekarz, pielęgniarka czy fizjoterapeuta bez opanowania podstaw myślenia filozoficznego nie będą w stanie kreatywnie wykorzystywać wiedzy typowo medycznej: anatomicznej, fizjologicznej, a zwłaszcza informacji z zakresu medycyny klinicznej. Na ten aspekt edukacji studentów medycyny zwracał uwagę Z. Maćkowiak podkreślając, że „wykłady i seminaria z filozofii w dobie niezmiernie szybkiego wzrostu wiedzy faktograficznej winny być dla lekarza, z jednej strony, szkołą myślenia, a z drugiej, stanowić swego rodzaju aksjologiczny drogowskaz w chwilach ważnych decyzji i wyborów życiowych”¹. Ważne jest natomiast, aby ten „drogowskaz” był związany z obiektywnym doбором nauczanych treści filozoficznych, nie ograniczając się

¹ Z. Maćkowiak: *Filozofia a kształcenie lekarzy*. „Edukacja Filozoficzna” 1988, vol. 4, s. 267.

tylko do jednej słusznej linii rozwojowej filozofii, tak jak to miało miejsce w czasach instytucjonalnej promocji materializmu dialektycznego i historycznego, co, niestety, pozostawiło swoje piętno na stosunku do filozofii wielu lekarzy.

Ad 3) Niedostateczne przygotowanie studentów kierunków medycznych w zakresie ogólnej wiedzy humanistycznej utrudnia swobodne wprowadzanie i operowanie nowymi pojęciami. Trudność tę staramy się przezwyciężać poprzez stosowanie doboru zagadnień filozoficznych odpowiedniego do poziomu studiujących i kierunku studiów, z ukierunkowaniem na zagadnienia z zakresu filozofii człowieka i filozofii medycyny. Bardzo dużą wagę przywiązujemy do kwestii zrozumienia przez studentów treści będących przedmiotem nauczania. Zdajemy sobie sprawę, że jednym z oporów wobec filozofii w środowisku medycznym jest przekonanie o jej hermetyczności i abstrakcyjności. Dlatego też w nauczaniu filozofii z reguły preferujemy układ zagadnień problemowy, a nie historyczny.

Ad 4) Istotnym problemem, zwłaszcza w nauczaniu etyki, jest pewna obcość zagadnień typowo medycznych dla prowadzących zajęcia, na przykład technik klonowania czy też zagadnień klinicznych wiążących się z intensywną terapią. Może to zarówno ograniczyć swobodę poruszania się po niektórych zagadnieniach, jak i eliminować głębsze poziomy dyskusji wykorzystującej ścisłą wiedzę medyczną. Problem ten można jednak rozwiązać, powierzając prowadzenie zajęć z zakresu etyki medycznej lub bioetyki osobom posiadającym zarówno wykształcenie medyczne, jak i odpowiednie przygotowanie filozoficzne.

II. Przeszkody cywilizacyjne: 1. Eliminacja refleksji antropologicznej we współczesnej medycynie - medycyna wysokospecjalistyczna: techniczna i proceduralna z materialistyczno-mechanistyczną koncepcją człowieka. Współczesna medycyna zagnieżdża się w paradygmacie biomedycznym, a nie w biopsychospołecznym. 2. Nastawienie programu studiów medycznych przede wszystkim na wykształcenie sprawnego lekarza-rzemieślnika.

Ad 1) Współczesne wzorce cywilizacyjne determinują również strukturę zawodów medycznych. Od lekarza wymaga się doskonałej znajomości określonych procedur medycznych, popartej szczegółową wiedzą z zakresu danej specjalności medycznej, przy jednoczesnym nikłym zorientowaniu na refleksję antropologiczną. Sytuacja taka niejako wymusza istnienie materialistyczno-mechanistycznej koncepcji człowieka w obszarze współczesnej medycyny. Taki stan rzeczy, z jednej strony, odwołuje adeptów zawodów medycznych od poszukiwania wiedzy o człowieku na innych polach aniżeli określonych tzw. kierunkowymi przedmiotami studiów medycznych, z drugiej zaś, wymusza przede wszystkim zgłębianie, poza ogólnymi przedmiotami kierunkowymi, rozległej i szczegółowej wiedzy medycznej z zakresu

poszczególnych specjalności. Powstawanie coraz węższych specjalizacji powoduje to, że współczesny lekarz zaczyna postrzegać człowieka „przez dziurkę od klucza”, ukierunkowując swoje myślenie na te elementy ludzkiego organizmu, które stanowią przedmiot jego specjalności.

Ad 2) Istotnym problemem utrudniającym nawiązanie dialogu pomiędzy filozofią i naukami medycznymi jest takie zaprogramowanie nauczania studentów medycyny, które nie indukuje żadnego zapotrzebowania na wiedzę humanistyczną. Mamy na myśli tendencje instytucjonalne współczesnej medycyny akademickiej, ukierunkowane na kształcenie lekarzy-rzemieślników. Taka orientacja polskiej medycyny akademickiej jest możliwa dlatego, że studia medyczne są obarczone nadmierną zawartością wymagań z zakresu medycznych nauk podstawowych, takich jak: biologia, fizjologia, biofizyka, biochemia, patomorfologia, mikrobiologia, czy nawet farmakologia. Proporcjonalnie jest natomiast w programie studiów zbyt mało czasu przeznaczonego na nauczanie medycyny klinicznej.

III. Przeszkody instytucjonalne.: 1. Niedostateczna liczba godzin przedmiotów filozoficznych oraz ich niekorzystne rozłożenie na kolejne lata studiów. 2. Marginalizacja lub wręcz nieobecność propedeutyki zawodów medycznych jako przedmiotu wprowadzającego w rzeczywistość nowego zawodu medycznego. 3. Niezrozumienie instytucjonalne sensu nauczania filozofii. 4. Braki w zakresie materiałów pomocniczych do nauczania filozofii i etyki.

Usytuowanie nauczania filozofii na pierwszym roku studiów medycznych ogranicza możliwości ukazywania przez prowadzącego związków pomiędzy filozofią i medycyną. Można tego dokonać właściwie tylko teoretycznie, ponieważ studenci medycyny o medycynie na pierwszym roku studiów mają jeszcze stosunkowo niewielkie wyobrażenie. Analizując zaś postawy studentów medycyny i absolwentów kierunków medycznych, należy podkreślić, że w nauczaniu filozofii na studiach medycznych, oprócz edukacyjnego modułu obejmującego problemy typowo filozoficzne i historycznofilozoficzne, powinien się znaleźć również moduł z zakresu filozofii medycyny. Powinien on obejmować problematykę filozoficzną i kliniczną oraz uczyć studentów rozwiązywania konkretnych problemów klinicznych, przy wykorzystaniu umiejętności myślenia logicznego. Realizacja tego zadania edukacyjnego nie jest jednak możliwa, jeżeli nauczanie filozofii odbywa się tylko na pierwszym lub drugim roku studiów, a więc wtedy, kiedy studenci nie są jeszcze zaznajomieni choćby z podstawami medycyny klinicznej. Wymiar 20 godzin przeznaczony na całą edukację filozoficzną dodatkowo stwarza konieczność selekcji zagadnień poruszanych na ćwiczeniach lub wykładach.

Ad 2) Przedmiotem, który powinien być obecny w programie studiów medycznych, jest propedeutyka zawodów medycznych. Przedmiot ten powi-

nien spełniać rolę wprowadzającą studenta w zagadnienia ogólnej metodologii zawodu oraz charakteryzować sposoby myślenia stosowane we współczesnej medycynie. Mogłby on również spełniać rolę przedmiotu wprowadzającego studenta I roku studiów w świat pracy naukowej: uczyć posługiwania się piśmiennictwem czy pisanie prac naukowych, referatów, prezentacji. Dostrzegamy dla tego przedmiotu rolę kooperacji dla nauczanej równolegle filozofii, a nawet rolę naturalnego łącznika pomiędzy przedmiotami medycznymi a humanistycznymi. Niestety, obserwujemy niekorzystną tendencję marginalizowania przedmiotów propedeutycznych, wpisywania ich w kontekst wiedzy szczegółowej, a nawet łączenia z przedmiotami historycznymi, nauczanych zresztą w zupełnym oderwaniu od wiedzy filozoficznej. Efektem tego jest pogłębienie wyobcowania filozofii na tle innych przedmiotów oraz całkowity brak umiejętności studentów ostatnich lat studiów - nie tylko pisanie prac naukowych, ale nawet posługiwania się literaturą naukową.

Ad 3) Instytucjonalne niezrozumienie dla nauczania filozofii („filozofia jako zło konieczne”) często ma swoje źródło w niedalekiej dwudziestowiecznej przeszłości, kiedy koncentrowano się, bo takie były wytyczne, na kursie z filozofii marksistowskiej, mającej wyrzeźbić światopogląd odpowiedni dla przyszłego lekarza Układu Warszawskiego. S. Swerdon jeszcze w 1988 r., relacjonując własne doświadczenia w zakresie nauczania przedmiotów filozoficznych na studiach medycznych, dostrzegał, że „ze względu na konieczność w miarę pełnego wykładu materializmu dialektycznego i historycznego, nie mogą zostać uwzględnione istotne dla medycyny obszary problematyki filozoficznej: filozoficzne podstawy etyki i deontologii lekarskiej; filozoficzna antropologia; filozoficzne założenia teorii psychologicznych i koncepcji zdrowia psychicznego”².

Ad 4) Jednym z podstawowych problemów, z jakimi zmagają się prowadzący zajęcia z filozofii i etyki, jest niedobór odpowiednich podręczników. Problem ten rozwiązaliśmy dzięki opracowaniu i wydaniu nakładem Akademii Medycznej w Lublinie dwóch podręczników pod redakcją Krzysztofa Marczewskiego. W roku 2000 ukazały się *Notatki do ćwiczeń z filozofii, czyli jak i po co odróżniać Platona od Plotyna*³, a w roku 2003 - *Notatki do ćwiczeń z etyki medycznej, czyli jak i po co odróżniać eutyamię od eutanazji*⁴. Podręczniki te stanowią prace zbiorowe. Artykuły, autorstwa członków zes-

² S. Swerdon: *Miejsce filozofii w systemie kształcenia lekarzy*. „Edukacja Filozoficzna” 1988, vol. 4, s. 247.

³ K. Marczewski (red.): *Notatki do ćwiczeń z filozofii, czyli jak i po co odróżniać Platona od Plotyna*. Akademia Medyczna w Lublinie 2000.

⁴ K. Marczewski (red.): *Notatki do ćwiczeń z etyki medycznej, czyli jak i po co odróżniać eutyamię od eutanazji*. Akademia Medyczna w Lublinie 2003.

polu, zostały wkomponowane w rozdziały napisane przez osoby będące autorytetami w swoich dziedzinach, i to zarówno ze środowiska filozoficznego (np. s. prof. Barbara Chyrowicz), jak i medycznego (jak np. prof. Zbigniew Religa).

Nasze obserwacje, których syntezę przedstawiliśmy powyżej, połączyliśmy z anonimową ankietą, którą przeprowadziliśmy na zakończenie zajęć z filozofii wśród studentów I roku Wydziału Lekarskiego i Oddziału Stomatologii. Zapytaliśmy studentów o przydatność zajęć z filozofii i etyki dla realizacji programu studiów medycznych. Zdecydowanie „tak” odpowiedziało 16,3%, „raczej tak” - 55,7%; „raczej nie” - 25%. Sondowaliśmy również opinię studentów na temat charakteru, jaki powinny mieć zajęcia z filozofii w porównaniu do zajęć z innych przedmiotów, na przykład ćwiczeń z anatomii czy interny (jeżeli chodzi o sposób prowadzenia, rodzaj relacji między prowadzącym zajęcia a studentami, sposób oceniania wiedzy). Spośród zapytanych studentów 97,9% odpowiedziało, że powinny mieć „inny charakter niż pozostałe zajęcia kursowe”.

Kolejną kwestią, odnośnie do której chcieliśmy poznać opinię studentów, było pytanie o to, kto powinien prowadzić zajęcia z filozofii i etyki. Spośród zapytanych studentów 34% odpowiedziało, że „lekarze, którzy posiadają znajomość zagadnień filozoficznych i etycznych”, zaś 58,6% studentów nie miało wątpliwości, że „zajęcia powinni prowadzić profesjonalni filozofowie i etycy”. Zbadaliśmy również poglądy dotyczące sposobu prowadzenia zajęć. W badanej grupie 81,6% studentów było zwolennikami prowadzenia zajęć z filozofii w sposób opisowy (neutralny światopoglądowo), ale jednocześnie aż 54,7% opowiedziało się za tym, aby prowadzący zajęcia z filozofii lub etyki ujawniał swój światopogląd. Spośród zapytanych studentów 60% było zdania, że zajęcia z filozofii są w takim samym stopniu potrzebne na kierunkach: lekarskim, pielęgniarstwie i farmaceutycznym.

Biorąc pod uwagę dotychczasowe doświadczenia naszego zespołu oraz opinie studentów przeanalizowane przez nas w badaniu ankietowym, uważamy, że nauczanie filozofii na studiach medycznych powinno odbywać się w innej formie niż pozostałych przedmiotów, zwłaszcza typowo medycznych. Wypracowanie jednak uniwersalnej metody dydaktycznej nie jest zadaniem łatwym.

W naszym zespole ścierają się dwie tendencje:

1. Tendencja do jasnego określania poziomu wymagań i konsekwentnego przestrzegania go (metoda autorytatywna).

2. Tendencja do uwrażliwiania studentów medycyny na treści filozoficzne bez, tak jak wyżej, jednoznacznego określania poziomu wymagań (metoda demokratyczna).

Tendencja do jasnego określania poziomu wymagań jest charakterystyczna dla tych członków naszego zespołu, którzy posiadają wykształcenie medyczne. Studia medyczne różnią się od studiów na kierunkach humanistycznych m.in. znacznie większym rygoryzmem w ustalaniu poziomu wymagań oraz egzekwowaniem ich w sposób systematyczny. Jest to zapewne jedna z przyczyn dyfrakcji w pewnych elementach metody dydaktycznej naszego zespołu. Warto jednak zwrócić na to baczniejszą uwagę, gdyż studenci kierunków medycznych, nie napotykając na zajęciach z filozofii lub etyki medycznej znanego im z zajęć z innych przedmiotów poziomu trudności, kodują *image* demokratyczny, *miękki* prowadzącego skłaniający, szczególnie studentów medycyny, do braku dyscypliny, obniżenia aktywności, a nawet lekceważenia przedmiotu. Wydaje się zatem, że dla potrzeb nauczania filozofii i etyki na studiach medycznych najkorzystniejsze jest połączenie walorów autorytatywnego *image'u* prowadzącego zajęcia z jednoczesnym stosowaniem metod uwrażliwiających studentów na istotę nauczanych treści⁵.

Specyfika nauczania filozofii na studiach medycznych wymaga zatem uwzględnienia następujących czynników: 1. opracowania często zindywidualizowanej metody, nawet, co do konkretnej grupy nauczanej, a nie tylko kierunku czy roku studenckiego. 2. jasnego określenia wobec studentów zakresu wymagań. 3. uwzględnienia faktu, że lekarz występuje jako autorytet dla pacjenta, często również w zakresie filozofii czy etyki. 4. dostosowania filozofii do rzeczywistych potrzeb praktyki medycznej: propozycja wprowadzenia filozofii klinicznej na końcowym etapie studiów medycznych. 5. łączenia w zespole nauczanych osób o różnych zainteresowaniach badawczych i edukacyjnych: filozofów, lekarzy, socjologów.

Sądzymy również, że interesującym eksperymentem dydaktycznym mogłoby być wprowadzenie elementów medycyny klinicznej dla studentów filozofii, na przykład w ramach zajęć fakultatywnych. Jak w czasach Kartezjusza filozof był zobligowany do znajomości podstaw fizyki, tak współcześnie filozof powinien znać podstawy zarówno metodologiczne, jak i merytoryczne sztuki lekarskiej. Współcześnie bowiem to właśnie medycyna staje się *signum* cywilizacyjnym. Mogłoby to również znacznie pomóc w poruszaniu się po zagadnieniach medycznych zawodowym filozofom nauczającym filozofii i etyki na studiach medycznych.

MARIUSZ GRYGIANIEC
Uniwersytet Warszawski

METAFIZYKA ENDURANTYZMU

Wstęp. Endurantyzm¹, perdurantyzm² i eksdurantyzm (*stage theory*)³ są standardowymi teoriami metafizycznymi, które dostarczają opisu i wyjaśnienia ontycznych relacji trwania i zmiany. Owe opisy i wyjaśnienia stanowią zarazem tzw. warunki prawdziwości dla twierdzeń o identyczności przedmio-

¹ Teorii endurantystycznych dostarczają m.in. prace: T. Merricks: *Endurance and Indiscernibility*. "Journal of Philosophy" 91 (1994), s. 165-184; T. Merricks: *Fission and Personal Identity over Time*. "Philosophical Studies" 88 (1997), s. 163-186; T. Merricks: *Persistence, Parts, and Presentism*. "Nous" 33(1999), s. 421-438; T. Merricks: *Realism About Personal Identity Over Time*. "Philosophical Perspectives" 15(2001), *Metaphysics*, s. 173-187; T. Merricks: *There Are No Criteria of Identity Over Time*. "Nous" 32(1998), s. 106-124; M. Rea: *Sameness without Identity: An Aristotelian Solution to the Problem of Material Constitution*. "Ratio" 11(1998), s. 316-328; M. Rea: *Four-dimensionalism*, [in:] M. J. Loux and D. W. Zimmerman (eds.): *The Oxford Handbook of Metaphysics*. Oxford University Press, Oxford 2003, s. 246-280; S. Haslanger: *Endurance and Temporary Intrinsics*. "Analysis" 49(1989), s. 119-125; S. Haslanger: *Persistence, Change, and Explanation*. "Philosophical Studies" 56 (1989) 1-28; S. Haslanger: *Humean Supervenience and Enduring Things*. "Australasian Journal of Philosophy" 72(1994), s. 339-359; P. van Inwagen: *Temporal Parts and Identity Across Time*. "The Monist" 83 (2000), s. 437-459; P. van Inwagen: *The Doctrine of Arbitrary Undetached Parts*. "Pacific Philosophical Quarterly" 62 (1981), s. 123-137; E. J. Lowe: *Substantial Change and Spatiotemporal Coincidence*. "Ratio" 16(2003), s. 140-160; E. J. Lowe: *Coinciding Objects: In Defence of the 'Standard Account'*. "Analysis" 55(1995), s. 171-178; E. J. Lowe: *Lewis on Perdurantism Versus Endurance*. "Analysis" 47 (1987), s. 152-154; E. J. Lowe: *Tense and Persistence*, [in:] R. Le Poidevin (ed.): *Questions of Time and Tense*. Oxford University Press, Oxford 1998, s. 43-59.

² Perdurantyzm rozwijają m.in.: Y. Balashov: *Enduring and Perduring Objects in Minkowski Space-Time*. "Philosophical Studies" 99 (2000), s. 129-166; Y. Balashov: *Relativity and Persistence*. "Philosophy of Science" 67 (2000), s. 549-562; Y. Balashov: *Relativistic objects*. "Nous" 33 (1999), s. 644-662; J. Butterfield: *Spatial and temporal parts*. "The Philosophical Quarterly" 35(1985), s. 32-44; M. Jubien: *Ontology, Modality and the Fallacy of Reference*. Cambridge University Press, Cambridge 1993; M. Heller: *Varieties of Four-Dimensionalism*. "Australasian Journal of Philosophy" 71 (1993), s. 47-59; M. Heller: *Things Change*. "Philosophy and Phenomenological Research" 52 (1992), s. 695-704; M. Heller: *Temporal Overlap is not Coincidence*. "Monist" 83 (2000), s. 362-380; M. Heller: *Temporal Parts of Four Dimensional Objects*. "Philosophical Studies" 46 (1984), s. 323-334; H. Hudson: *Temporal Parts and Moral Personhood*. "Philosophical Studies" 93 (1999), s. 299-316; H. Hudson: *Universalism, Four-Dimensionalism and Vagueness*. "Philosophy and Phenomenological Research" 60(2000), s. 547-60; H. Hudson: *A Materialist Metaphysics of the Human Person*. Cornell University Press, Ithaca 2001; R. Le Poidevin: *Change, Cause and Contradiction*. Macmillan, Basingstoke 1991; H. Noonan: *Objects and Identity*. Nijhoff, The Hague 1980; H. Noonan: *A Flawed Argument for Perdurantism*. "Analysis" 63(2003), s. 213-215.

³ Eksdurantyzm (*stage view*) - jako udoskonaloną wersję perdurantyzmu - rozwijają m.in. K. Hawley i Th. Sider. (Por. K. Hawley: *How Things Persist*. Clarendon Press, Oxford 2001; Th. Sider: *All the World's a Stage*. "Australasian Journal of Philosophy" 74 (1996), s. 433-453; T. Sider: *Four-Dimensionalism*. "Philosophical Review" 106(1997), s. 197-231; Th. Sider: *The Stage View and Temporary Intrinsics*. "Analysis" 60 (2000), s. 84-88; T. Sider: *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*. Clarendon Press, Oxford 2001). Nazwa „eksdurantyzm” pochodzi od Sally Haslanger (por. S. Haslanger: *Persistence Through Time*, [w:] M. J. Loux, D. W. Zimmerman (red.): *The Oxford Handbook...*, s. 318-319).

tów trwających i zmieniających się w czasie; próbują one odpowiedzieć na pytanie, jak to możliwe, by prawdziwe było zdanie stwierdzające, że jakiś przedmiot x w chwili t' jest identyczny z przedmiotem x w chwili późniejszej t'' , przy założeniu, że przedmiot x w chwili t' - w obliczu zmian w czasie - posiada własności inne niż przedmiot x w chwili t'' .

Endurantyzm głosi, że a) przedmioty trwają w ten sposób, że są w całości obecne (*wholly present, wholly located*) w różnych od siebie chwilach; b) przedmioty trwające zmieniają się w ten sposób, że posiadają - w różnych od siebie chwilach - różne, niekompatybilne ze sobą własności.

Perdurantyzm głosi, że a) przedmioty trwają w ten sposób, że posiadają części czasowe w różnych od siebie chwilach; b) żaden przedmiot nie jest w całości obecny we wszystkich chwilach swojego trwania; c) trwające przedmioty ulegają zmianie w ten sposób, że w różnych od siebie chwilach ich różne części czasowe posiadają niekompatybilne ze sobą własności.

Eksdurantyzm głosi, że a) przedmioty trwają w ten sposób, że w różnych od siebie chwilach posiadają nierozciąglę w czasie, powiązane ze sobą (niesuperwenientnymi) relacjami kauzalnymi i czasoprzestrzennymi oraz relacjami podobieństwa przekroje czasowe (*stages, cross-sections, time-slices*); b) nic - poza przekrojami - nie jest w całości obecne w więcej niż jednym momencie; c) trwające przedmioty podlegają zmianom w ten sposób, że wspomniane przekroje posiadają w różnych chwilach różne, niekompatybilne własności.

W przypadku endurantyzmu identyczność przedmiotów trwających i zmieniających się w czasie (genidentyczność) jest szczególnym przypadkiem identyczności logicznej. Jednocześnie stanowi pewne metafizyczne, nieanalizowalne i pierwotne *datum*⁴. Perdurantyzm i eksdurantyzm genidentyczność traktują inaczej niż zwykłą identyczność - według tych stanowisk genidentyczność jest konstytuowana bądź przez relację bycia częścią, lub ciągłość czasową pomiędzy częściami czasowymi trwających przedmiotów, bądź też przez wiązkę relacji kauzalnych, czasoprzestrzennych i podobieństwa zachodzących pomiędzy przekrojami trwających przedmiotów.

Koncepcja części czasowych, która wyrasta z analogicznego traktowania przestrzeni i czasu, jest uważana za teorię odbiegającą od potocznych i intuicyjnych wyobrażeń na temat konstytucji przedmiotów. Jednakże silne poparcie, jakie perdurantyzm i eksdurantyzm uzyskują ze strony współczesnej fizyki, sprawia, że posiadają one większą - niż endurantyzm - moc eksplanacyjną i niezaprzeczalne walory poznawcze, które objawiają się chociażby spójnym i przekonującym opisem zmian przedmiotów w czasie. Czy endurantyzm, hołdujący naszym potocznym wyobrażeniom na temat trwania

⁴ Por. E. J. Lowe: *A Survey of Metaphysics*. Oxford University Press, Oxford 2002. s. 58.

i zmiany oraz odrzucający koncepcję części czasowych, może stanowić, mimo to, racjonalną i interesującą koncepcję metafizyczną?

Niniejszy tekst jest opisem strategii, które metafizyka endurantyzmu podejmuje zarówno w odniesieniu do potrzeb eksplanacyjnych dotyczących trwania i zmiany, jak i w odniesieniu do różnych zarzutów formułowanych pod jej adresem ze strony zwolenników perdurantyzmu i eksdurantyzmu.

„3D-izm” versus „4D-izm”. Metafizykę endurantyzmu kojarzy się w literaturze filozoficznej zwyczajowo z nazwą „*three-dimensionalism*” (3D-izm) i przeciwstawia się ją konkurencyjnej, metafizycznej opcji, znanej jako 4D-izm (*four-dimensionalism*). Zwolennikami 4D-izmu są adherenci koncepcji części czasowych, a więc - perduranciści i eksduranciści.

4D-izm głosi, że wszystkie istniejące przedmioty stanowią «zawartość» («treść», «wypełnienie») subregionów czasoprzestrzeni: są one rozciągłe zarówno w przestrzeni (posiadają części przestrzenne), jak i w czasie (posiadają części czasowe)⁵. Dalej, głosi on, że przedmioty trwają przez «perdurancję», tj. przez posiadanie w różnych chwilach jakichś czasowych części (właściwych). Następnie twierdzi, że trwające przedmioty zmieniają się w czasie dzięki posiadaniu przez ich różne części czasowe różnych własności. Identyczność przedmiotu trwającego w czasie jest zagwarantowana bądź przez ciągłość czasową (czasoprzestrzenną) zachodzącą pomiędzy czasowymi jego częściami, bądź przez wiązkę relacji kauzalnych, czasoprzestrzennych i logicznych łączącą te części. 4D-izm przeważnie uznaje również etemalizm⁶ - koncepcję czasu, według której wszystkie przedmioty, zarówno teraźniejsze, jak i przeszłe, i przyszłe są jednakowo realne. Następnie 4D-izm faworyzuje koncepcję nierestrykcyjnej mereologicznej kompozycji, tj. przekonania, że dowolne części czasowe (i przestrzenne) dowolnych przedmiotów komponują zbiory, które same są pełnoprawnymi czasoprzestrzennymi przedmiotami: dowolna kolekcja (*fusion*) dowolnych przedmiotów (ich części czasowych lub przestrzennych) jest rzeczywiście istniejącym przedmiotem.

3D-izm głosi, że wszystkie istniejące przedmioty są rozciągłe w przestrzeni (posiadają części przestrzenne), ale nie są rozciągłe w czasie (nie posiadają części czasowych). Przedmioty jednak trwają w czasie, ale trwanie to polega na «endurancji» - byciu «w całości obecnym» w każdej chwili swego trwania. Przedmioty, ponieważ nie są rozciągłe czasowo, nie posiadają czasowych części - muszą być one zatem w całości i zupełnie (z całą «zawartością» swoich cech, relacji i istot) zlokalizowane w każdej chwili swojego trwania. Zmiana trwających przedmiotów następuje poprzez posiadanie -

⁵ Por. Th. Sider: *Four-Dimensionalism...*, s. 1-3.

⁶ W polskiej literaturze filozoficznej etemalizm bywa kojarzony z realizmem temporalnym globalnym lub z koncepcją *block universe* (por. Z. Augustynek: *Realizmy: temporality i spacji*, w; tegoż, *Czasoprzestrzeń. Eseje filozoficzne*. Warszawa 1997, s. 66-87).

w różnych chwilach swojego trwania - różnych, niekompatybilnych ze sobą własności. Identyczność przedmiotu trwającego w czasie jest faktem pierwotnym i nie podlegającym dalszym wyjaśnieniom⁷. Zwolennicy 3D-izmu najczęściej głoszą również prezentyzm, czyli przekonanie, że jedynie przedmioty teraźniejsze (aktualnie istniejące) - w przeciwieństwie do przedmiotów przeszłych i przyszłych - istnieją rzeczywiście. Jednakże wśród endurantystów zdarzają się również adherenci eternalistycznej koncepcji czasu⁸. W przeciwieństwie do perdurantystów zwolennicy 3D-izmu - na drodze różnych strategii (eliminatywizm, mereologiczny esencjalizm) - kwestionują koncepcję nierestrykcyjnej mereologicznej kompozycji.

Strategie endurantyzmu. Zestawmy ze sobą trzy następujące zdania, które zwolennicy endurantyzmu są skłonni jednocześnie uznawać: a) „Pomidor jest zielony w chwili t_1 ” b) „Pomidor jest czerwony w chwili t_2 ”; c) „Pomidor w chwili t_1 , jest identyczny z pomidorem w chwili t_2 ”. Na mocy pomocy prawa identyczności przedmiotów nierozróżnialnych Leibniza, przedmioty identyczne nie mogą posiadać różnych własności, a co za tym idzie - nie mogą się zmieniać. Zatem identyczność zdaje się wykluczać zmianę. Z drugiej strony potoczne doświadczenie wskazuje nam coś przeciwnego. Przykładowo, ukochaną osobę, którą znamy już ponad dwadzieścia lat i która w tym okresie zmieniała się z pięknej nastolatki w siwiejącą, dojrzałą kobietę, skłonni jesteśmy traktować jako jedną i tę samą osobę.

Endurantyzm, dla którego diachroniczna identyczność przedmiotów trwających i zmieniających się w czasie jest zwykłą identycznością, staje w obliczu pogodzenia ze sobą tych sprzecznych, na pierwszy rzut oka, okoliczności.

Jedną ze strategii pogodzenia zmiany i identyczności jest szczególna koncepcja własności, w której tzw. cechy wewnętrzne przedmiotów to *de facto* relacje zachodzące pomiędzy przedmiotami a chwilami czasu⁹. Zmieniające się cechy to relacje, w których przedmioty stoją do chwil. Zgodnie z tą koncepcją zdanie „Pomidor jest zielony w chwili t_1 ” powinno się odczytywać jako zdanie „Relacja «zieloności» zachodzi pomiędzy pomidorem a chwilą t_1 ” (lub: „Pomidor jest zielony-w t_1 ”), zaś zdanie „Pomidor jest czerwony w chwili t_2 ” - jako zdanie „Relacja «czerwoności» zachodzi pomiędzy pomidorem a chwilą t_2 ” (lub: „Pomidor jest czerwony-w t_2 ”). W tym świetle sprzeczność zdaje się nie pojawiać: ten sam (identyczny) pomidor stoi w relacjach do różnych przedmiotów (chwil).

Inną strategią rozwiązywania problemów ze zmianą i identycznością jest potraktowanie egzemplifikacji własności jako trójczłonowej rela-

⁷ Często jest ona po prostu założona i posiada wszystkie cechy identyczności w sensie logicznym,

⁸ Np. S. Haslanger i E. J. Lowe.

⁹ Por. K. Hawley: *Why Temporary Properties are not Relations between Objects and Times*. "Proceedings of the Aristotelian Society" 98 (1998), s. 211-216; K. Hawley: *How Things...*, s. 16-20.

cji pomiędzy przedmiotami, własnościami i chwilami czasu. Zdania typu „Pomidor jest zielony w chwili t_1 ” interpretuje się tu jako: „Relacja «jest w» zachodzi pomiędzy pomidorem, zielonością i chwilą t_1 ” lub „Pomidor *jest-o* t_1 zielony”.

Zamiast interpretować własności jako relacje do chwil można po prostu uznać, że każda własność egzemplifikowana przez przedmioty powinna być gwoili ścisłości indeksowana czasowo¹⁰. Przy tej interpretacji wyklucza się istnienie takich własności, jak *bycie zielonym*, czy *bycie czerwonym* po prostu (*simpliciter*) - przedmioty mogą być zielone jedynie w określonym czasie, a nie zielone po prostu. W tym ujęciu, zdania „Pomidor jest zielony w chwili t_1 ”, „Pomidor jest czerwony w chwili t_2 ” odczytuje się jako zdania „Pomidor jest **t_1 -zielony**”, „Pomidor jest **t_2 -czerwony**”.

W ramach tego rozwiązania wspomniana sprzeczność również zdaje się nie pojawiać: ten sam (identyczny) pomidor posiada różne «czaso-własności».

Zgodnie z adwerbalizmem - kolejną strategią endurantystów - własności trwających i zmieniających się przedmiotów nie są indeksowane czasowo - czasowo indeksowane jest za to ich egzemplifikowanie¹¹. Strategia ta znana jest w literaturze też jako „uczasowienie spójki” (*copula-tensing*)¹². Zdania typu „Pomidor jest zielony w chwili t_1 ”, „Pomidor jest czerwony w chwili t_2 ” wysławia się jako zdania „Pomidor **jest-o- t_1** , zielony”, „Pomidor **jest-o- t_2** czerwony” lub jako zdania „Pomidor **jest zielony t_1 -owo**”, „Pomidor **jest zielony t_2 -owo**”.

Rozwiązanie niniejsze zdaje się wykluczać sprzeczności rodzące się rzekomo w łonie endurantystycznego opisu zmiany: sprzeczność może się tu pojawić jedynie w przypadku, w którym ten sam przedmiot egzemplifikowałby niekompatybilne własności w jeden «*t-owy*» sposób.

Kolejną strategią endurantyzmu w wyjaśnianiu identyczności i zmiany jest faktyzm, znany też w literaturze anglosaskiej pod nazwą „SOFism”. Rozwiązanie to bazuje na rozróżnieniu typicznych i egzemplarycznych stanów rzeczy. Typiczne stany rzeczy to po prostu sytuacje egzem-

¹⁰ Por. P. van Inwagen: *Four-Dimensional Objects*. "Nous" 24 (1990), s. 245-255; M. Rea: *Temporal parts unmotivated*. "Philosophical Review" 107 (1998), s. 243; T. Merricks: *On the Incompatibility of Enduring and Perduring Entities*. "Mind" 104(1995), s. 523-531.

¹¹ Por. E. J. Lowe: *Lewis on Perdurantism versus Endurance*. "Analysis" 47 (1987), s. 152-154; tegoż: *The Problems of Intrinsic Change: Rejoinder to Lewis*. "Analysis" 48 (1988), s. 72-77, tegoż: *A Survey...*, s. 47-49; M. Johnston: *Is there a Problem about Persistence?* "Proceedings of the Aristotelian Society", sup. vol. 61 (1987), s. 107-135; S. Haslanger: *Endurance...*, s. 119-125.

¹² Por. D. Lewis: *Tensing the Copula*. "Mind" 111 (2002), s. 1-13.

¹³ Por. G. Forbes: *Is there a Problem about Persistence?* "Proceedings of the Aristotelian Society", sup. vol. 61 (1987), s. 137-155.

¹⁴ Por. S. Haslanger: *Persistence Through Time*, w: M. J. Loux, D. W. Zimmerman (red.): *The Oxford Handbook...*, s. 342-346.

plifikowania własności przez przedmioty: np. *bycie zielonym pomidorem*, *bycie czerwonym pomidorem*. Stany rzeczy egzemplaryczne to «uczasowione» stany typiczne: np. *bycie zielonym pomidorem w chwili t_1* , *bycie czerwonym pomidorem w chwili t_2* . Typiczne stany rzeczy traktuje się tu jako pewnego rodzaju przedmioty abstrakcyjne, natomiast stany rzeczy egzemplaryczne -jako realizacje tych pierwszych. Referencjami zdań języka potocznego są w tej interpretacji egzemplaryczne stany rzeczy: jeżeli zdanie jest prawdziwe, to w rzeczywistości odpowiada mu pewien zachodzący, egzemplaryczny stan rzeczy - fakt. Przy takim ujęciu paradoks identyczności i zmiany wydaje być usunięty; zdania typu „Pomidor jest zielony w chwili t_1 ”, „Pomidor jest czerwony w chwili t_2 ” interpretuje się jako zdania „Typiczny stan rzeczy: *bycie zielonym pomidorem*, zachodzi (jest faktem, egzemplifikuje się) w chwili t_1 ”, „Typiczny stan rzeczy: *bycie czerwonym pomidorem*, zachodzi (jest faktem, egzemplifikuje się) w chwili t_2 ”. «Ontyczny fragment» stanów rzeczy - przedmiot - jest w tych stanach rzeczy elementem, stałym i niezmiennym, choć obecnym nie wprost, zmiana zaś «dotyka» samych stanów rzeczy. Twierdzenia o samych przedmiotach i ich identyczności zyskują w ten sposób typowo Wittgensteinowską interpretację¹⁵.

Motywy endurantyzmu. Wśród motywów skłaniających do przyjęcia endurantyzmu znajdują się zarówno takie, które są *de facto* argumentami przeciw perdurantyzmowi, jak i te, które wyrastają z całkiem niezależnego podłoża. Jednym z motywów drugiego typu jest przekonanie, że endurantyzm wykazuje większą - niż perdurantyzm, a tym bardziej eksdurantyzm - zgodność z intuicjami potocznymi. Enduranciści powołują się przy tym na okoliczność, że wyrażenia mowy potocznej, w szczególności wyrażenia funkcyjne w roli podmiotów zdań, nie odnoszą się ani do części czasowych przedmiotów, ani tym bardziej do ich momentalnych przekrojów czasowych. Referencją nazwy „pomidor” w zdaniu „Pomidor jest zielony w chwili t_1 ” jest jakiś pomidor po prostu (*simpliciter*), a nie jego bądź rozciągła, bądź nierozciągła czasowa część. Zgodność z potocznymi intuicjami jest szczególnie widoczna w obrębie metafizycznych rozważań nad tożsamością osobową w czasie. Zdaniem endurantystów, trudno zrozumieć doktrynę metafizyczną (perdurantyzm), według której każde zdanie opisujące osobę trwającą i zmieniającą się w czasie odnosi się do tej osoby nie po prostu, lecz odnosi się ono zawsze tylko do części czasowych osoby¹⁶.

Uwagi te prowadzą do kolejnych motywów skłaniających do przyjęcia endurantyzmu. Jednym z nich jest spostrzeżenie, że sama koncepcja części

¹⁵ Por. L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz. Warszawa 2002, tezy: 1.21, 2.02, 2.027, 2.0271, 5.632.

¹⁶ Por. T. Merricks: *Endurance, Psychological Continuity, and the Importance of Personal Identity*. "Philosophy and Phenomenological Research" 59 (1999), s. 983-997.

czasowych opiera się na swoistym «mereologicznym błędnym kole». Otóż wskazuje się, że o częściach czasowych jakiegoś przedmiotu możemy mówić dopiero wtedy, gdy mamy już jakoś dany ten przedmiot. Można np. mówić o jakiejś części czasowej pomidora, gdy już uprzednio wiadomo cokolwiek o samym pomidorze. Bez pojęcia „pomidora po prostu” nie jesteśmy w stanie posługiwać się poprawnie wyrażeniem „część czasowa pomidora”. Części czasowe pomidora nie mogą być identyfikowane niezależnie od wcześniejszej identyfikacji samego pomidora, którego są częściami. Zatem, jeżeli istniejący przedmiot *o* ma jakąś czasową część o_1 w chwili *t*, to owa część czasowa o_1 może być zidentyfikowana tylko na podstawie jej relacji z *o* oraz *t*. Wcześniej zatem zidentyfikowany musi być przedmiot *o*. Jednakże - pod groźbą błędnego koła - musi być on zidentyfikowany niezależnie od wspomnianych relacji i swoich czasowych części. Prowadzi to w całkiem oczywisty sposób do rozwiązywania endurantystycznego¹⁷.

Perdurantyści w koncepcji części czasowych często powołują się na istotne analogie pomiędzy czasem i przestrzenią, chcąc w ten sposób częściom czasowym przedmiotów nadać podobne znaczenie, jakie mają ich części przestrzenne. Pomidor np. posiada zatem, ich zdaniem, części przestrzenne (górna część, dolna część, miąższ itp.) oraz części czasowe (wtorkowa część pomidora, środowa część pomidora itd.). Koncepcja części czasowych wydaje się przekonująca dopóty, dopóki nie spostrzeże się, że analogie pomiędzy czasem i przestrzenią nie są tak oczywiste i dokładne, jak by tego chcieli perdurantyści¹⁸. Otóż, chociaż czas i przestrzenność są fizycznymi wymiarami przedmiotów czasoprzestrzennych (fizycznych), zachodzą pomiędzy nimi zasadnicze różnice. Po pierwsze, czas jest migawkowy, a przestrzeń nie (lub tylko *quasi*-migawkowa): w czasie wyróżniamy teraźniejszość, przeszłość i przyszłość, w przestrzeni zaś - tylko tutejszość i tamtejszość. Po drugie, czas jest ukierunkowany (posiada tzw. strzałkę), a przestrzeń nie. Po trzecie wreszcie, czas jest jednowymiarowy, przestrzeń zaś co najmniej trójwymiarowa¹⁹. Wszystko to skłania raczej do wątpliwości, czy pomiędzy częściami przestrzennymi a częściami czasowymi przedmiotów mogą zachodzić jakieś bliskie analogie. Być może dyskurs, w którym uwzględnia się pojęcia części czasowych i części przestrzennych, jest z gruntu chybiony: przedmioty w nim przywoływane są jedynie przedmiotami teoretycznymi²⁰, a perdurantyści powinni się zastanowić, czy przypadkiem nie należałoby do tego dyskursu - zamiast części czasowych przedmiotów - włączyć ich części czasoprzestrzennych.

¹⁷ Por. E. J. Lowe: *A Survey...*, s. 54.

¹⁸ Por. chociażby M. Rea: *Temporal parts...*, s. 225-260.

¹⁹ Por. J. J. Jadacki: *Spór o granice istnienia*. Warszawa 1998, s. 76.

²⁰ Por. E. J. Lowe: *A Survey...*, s. 55-58.

Teoria części czasowych wywołuje niekiedy skrajne reakcje polemiczne. Przykładem takiej reakcji jest praca Judith Jarvis Thomson, w której autorka nazywa perdurantyzm „zwariowaną metafizyką” (a *crazy metaphysics*)²¹. Według niej przypuszczenie, że trzymający w ręku krede, trzyma *de facto* niezliczoną ilość białych, cylindrycznych przedmiotów, które co chwila powstają *ex nihilo* i giną, wydaje się w sposób oczywisty fałszywe²². Zarzut ten można jeszcze wzmocnić, wskazując, że każdy ze wspomnianych białych, cylindrycznych przedmiotów posiada np. momentalną wagę 17 g, przy czym ich interwałowy agregat (kreda od chwili t_1 do chwili t_2) szczyty się tą samą wagą.

Poważniejszego kalibru jest modalny argument Petera van Inwagena²³. Przedstawia się on w skrócie następująco. Perdurantyści twierdzą, że obiekty czasoprzestrzenne są rozciągnięte w czasie - są sumami (agregatami) swoich czasowych części. Owe części posiadają taką lub inną, ale zawsze określoną, rozciągłość w czasie (np. moja wczorajsza część czasowa miała rozciągłość 24 godzin, a nie - dajmy na to - 19 lub 33 godzin). Van Inwagen nazywa tę cechę rozciągłości «modalną nieelastycznością» (*temporal parts are modally inductible and modally incompressible*). Wydaje się zatem, że określona rozciągłość czasowa danej części czasowej jakiegoś przedmiotu jest dla tej części czasowej istotna (*essential*). Agregat części czasowych sam jest wszakże częścią czasową, tzn. jest największą ze swoich czasowych części. Zatem jeżeli jakiś przedmiot jest swoją największą częścią czasową, to posiada on zawsze określoną rozciągłość w czasie - jest «modalnie nieelastyczny». Skoro tak, to twierdzenie, że np. Jan Paweł II mógłby żyć o jeden dzień dłużej, niż żył faktycznie, nie może być prawdziwe. Wiemy jednak, że zdanie „Jan Paweł II mógłby żyć o jeden dzień dłużej, niż żył faktycznie” jest prawdziwe. Zatem perdurantyzm musi być fałszywy.

Argument ten uderza przede wszystkim w perdurantyzm klasyczny (*worm view*), nie zaś w eksdurantyzm (*stage view*), który nie jest zobowiązany ontologicznie w odniesieniu do agregatów części czasowych. Niemniej wskazuje on, że u podstaw samego pojęcia „części czasowej” musi tkwić jakaś trudność. Co prawda argument ten spotkał się z przekonującą krytyką wielu perdurantystów²⁴, ale jego pojawienie się zachęciło adherentów teorii części czasowych do konstruowania bardziej wyrafinowanych metafizycznych wyjaśnień dotyczących problematyki trwania przedmiotów w czasie.

²¹ Por. J. J. Thomson: *Parthood and the Identity across Time*. "The Journal of Philosophy" 80 (1983), s. 201-220.

²² Por. J. J. Thomson: *Parthood...*, s. 213.

²³ Por. P. van Inwagen: *Four-Dimensional Objects...*, s. 252-253.

²⁴ Por. chociażby Th. Sider: *Four-Dimensionalism...*, s. 218-224.

Z kolei przeciwników perdurantyzmu utwierdził w przekonaniu, że doktryna metafizyczna endurantyzmu jest bardziej adekwatna niż teorie jej adwersarzy.

Kolejnym argumentem, który motywuje do rezygnacji z koncepcji części czasowych, jest argument z «jednolitego wirującego dysku»²⁵. Wyobraźmy sobie dwa możliwe światy zawierające doskonale jednolite pod względem jakości (koloru, kształtu, faktury powierzchni, materiału) dyski. W jednym z tych światów dysk pozostaje w spoczynku względem swej osi, natomiast w drugim - dysk względem swej osi wiruje. Wydaje się, że fakt wirowania jednego z tych dysków stanowi jego wewnętrzną cechę. Załóżmy dalej, że dysponujemy czymś w rodzaju doskonałej holograficznej reprezentacji historii obu tych dysków, która polega na dokładnym zarejestrowaniu - chwila po chwili - obrazów rzeczonych przedmiotów. Wydaje się, że przy wcześniejszych założeniach holograficzna reprezentacja nie jest w stanie wychwycić podstawowej różnicy pomiędzy dyskami: faktu wirowania jednego z nich. Jeżeli bowiem akceptuje się doktrynę części czasowych (*temporal parts*), a więc teorię, że rozważane dyski są agregatami następujących po sobie przekrojów czasowych, zaś trwanie w czasie opiera się na relacji genidentyczności jako czasoprzestrzennej ciągłości, to czasoprzestrzenna ciągłość obu tych dysków jest w rozważanym przypadku taka sama. Zatem perdurantyzm jest teorią nieadekwatną, ponieważ nie jest w stanie wychwycić tak zasadniczej różnicy pomiędzy dwoma dyskami. Siłę tego argumentu lepiej się doceni, jeżeli wyraźnie zaakcentuje się ukryte założenie, że rozważane dyski są *de facto* częściami lub przekrojami czasowymi czegoś, co dopiero na podstawie relacji genidentyczności - w ramach *worm view* - «konstruuje się» jako czasoprzestrzennie rozciągnięty agregat wspomnianych części²⁶.

Pewien umiarkowany argument przeciw endurantyzmowi. Powyższe strategie i motywy endurantyzmu (nie poddane tu wystarczająco szczegółowej analizie) były wielokrotnie krytykowane przez adherentów perdurantyzmu i eksdurantyzmu²⁷. Nie zamierzam tutaj zatrzymywać się ani nad tymi

²⁵ Argument ten jest autorstwa S. Kripkego. W literaturze po raz pierwszy pojawił się w pracy D. Armstronga: *Identity Trough Time*, w: P. van Inwagen (red.): *Time and Cause*. D. Reidel, Dordrecht 1980, s. 67-78.

²⁶ Szczegółową i krytyczną analizę tego argumentu przeprowadzają: Th. Sider: *Four-Dimensionalism...*, s. 224-236; K. Hawley: *How Things...*, s. 68-90; J. Butterfield: *On the Persistence of Homogeneous Matter* [tekst niepublikowany]; tegoż: *The Rotating Discs Argument Defeated* [tekst niepublikowany]; D. Zimmerman: *One Really Big Liquid Sphere: Reply to Lewis*. "Australasian Journal of Philosophy" 77 (1999), s. 213-215; tegoż: *Temporal Parts and Supervenient Causation: the Incompatibility of Two Humean Doctrines*. "Australasian Journal of Philosophy" 76 (1998), s. 265-288; C. Callender: *Humean Supervenience and Rotating Homogeneous Matter*. "Mind" 110 (2001), s. 25-42; D. Lewis: *Zimmerman and the Spinning Sphere*. "Australasian Journal of Philosophy" 77 (1999), s. 209-212; P. Teller: *The Rotating Discs Argument and Humean Supervenience: Cutting the Gordian Knot*. "Analysis" 62 (2002), s. 205-210.

²⁷ Por. chociażby D. Lewis: *Tensing the Copula*. "Mind" 111 (2002), s. 1-13.

krytykami, ani też nad innymi, typowymi zarzutami wobec endurantyzmu. Podejmę natomiast próbę nowej argumentacji antyendurantystycznej, wychodząc od analizy newralgicznego dla tej doktryny terminu „zupełnie obecny” (*wholly present*) oraz zestawiając go z twierdzeniami dotyczącymi identyczności i zmiany przedmiotów. Jestem przekonany, że największy problem dla endurantyzmu stanowi interpretacja właśnie wspomnianego terminu. Zaskakującą okolicznością jest fakt, iż w literaturze przedmiotu wymieniona tu możliwość argumentacyjna nie została - przez przeciwników endurantyzmu - w ogóle wykorzystana.

Wspomniany argument przedstawiałby się z grubsza następująco. Jeżeli przedmioty trwają w ten sposób, że są w każdej chwili swojego trwania w całości i zupełnie obecnej jeżeli podczas swojego trwania zarówno zmieniają się, jak również zachowują numeryczną identyczność, to przedmioty te nie mogą być ani przedmiotami złożonymi (nie mogą posiadać jakichkolwiek części), ani nie mogą być one zbiorami własności traktowanych jako uniwersalia lub tropy. Jeżeli zatem przedmioty są «tworami złożonymi» (*aggregates of parts, bundles of properties*), to endurantyzm nie może być prawdziwy. Innymi słowy: endurantyzm prowadzi albo do mereologicznego nihilizmu (P. van Inwagen)²⁸, albo do mereologicznego esencjalizmu (R. Chisholm)²⁹, albo do haecceityzmu (G. S. Rosenkrantz)³⁰, albo do jakiejś innej odmiany «teorii nośnika» (*substratum theory*)³¹. Jeżeli nie akceptuje się tych doktryn metafizycznych, nie można zaakceptować endurantyzmu.

Kluczowym pojęciem w tym rozumowaniu jest termin „przedmiot zupełnie obecny”. Co to znaczy, że jakiś przedmiot jest zupełnie obecny? Wiele znanych analiz i definicji tego terminu jest w literaturze filozoficznej opracowywanych za pomocą odpowiedniej terminologii mereologicznej³. Nie bę-

²⁸ Por. P. van Inwagen: *Metaphysics*. Westview Press, Colorado 2002, s. 25-27.

²⁹ Mereologiczny esencjalizm R. Chisholma głosi, że jeżeli jakiś przedmiot ma w ogóle jakieś części, to ma on je z konieczności (Por. R. M. Chisholm: *Person and Object: A Metaphysical Study*. George Allen and Unwin, London 1976; tegoż: *Parts as Essential to Their Wholes*. "Review of Metaphysics" 26(1973), s. 581-603; tegoż: *Mereological Essentialism: Further Considerations*. "Review of Metaphysics" 28 (1975), s. 477-484; tegoż: *On Metaphysics*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1989.

³⁰ Por. G. S. Rosenkrantz: *Haecceity: An Ontological Essay*. Kluwer, Dordrecht 1993. Por. również: R. M. Adams: *Theories of Actuality*. "Noûs" 8(1974), s. 211-231; tegoż: *Actualism and Thisness*. "Synthese" 49 (1981), s. 3-41; tegoż: *Primitive Thisness and Primitive Identity*. "Journal of Philosophy" 76 (1979), s. 5-26; R. Swinburne: *Thisness*. "Australasian Journal of Philosophy" 73 (1995), s. 389-400.

³¹ Na temat *substratum theory* por. M. J. Loux: *Metaphysics. A Contemporary Introduction*. Routledge, London New York 1998, s. 95-98, 101-117, 120-123 oraz J. Bennett: *Substratum*. "History of Philosophy Quarterly" 4 (1987), s. 197-215.

³² Por. T. M. Crisp: 'Wholly present' defined [tekst niepublikowany]; H. Hudson: *A Materialist Metaphysics...*, s. 63; P. van Inwagen: *Material Beings*. Cornell University Press, Ithaca 1990, s. 246; T. Merricks: *Persistence, Parts...*, s. 428-430; Th. Sider: *Four-Dimensionalism...*, s. 210; M. Rea: *Temporal*

dę w tym miejscu przywoływał wspomnianych analiz. Pragnę jednak zauważyć - a poparte to jest pewnym argumentem Marka Hellera przeciw endurantyzmowi³³ - że przez przedmiot zupełnie obecny można rozumieć albo przedmiot z jego kompletnym, cechowym, relacyjnym i mereologicznym «wyposażeniem», albo przedmiot bez tego «wyposażenia». Przy pierwszej możliwości endurantyzm jest wykluczony, ponieważ wykluczona jest - na mocy znanego prawa Leibniza - numeryczna identyczność trwających i zmieniających się w czasie przedmiotów. Przy drugiej możliwości endurantyzm jest co prawda stanowiskiem do zaakceptowania, ale za cenę jakiejś wersji «teorii nośnika». Nasuwają się tu co najmniej kolejne dwie możliwości: przez przedmioty będziemy rozumieć albo przedmioty niezłożone (van Inwagen, Chisholm), albo jednostkowe, indywidualne (bezcechowe?) istoty - *haecceitates* (Rosenkrantz).

Powyższy argument przeciw endurantyzmowi zachowuje swój walor pod warunkiem, że odrzuca się wspomniane - i nie tylko te - wersje metafizycznej «teorii nośnika». Zwolennikom endurantyzmu pozostaje więc zaakceptować którąś ze wspomnianych, odważnych doktryn metafizycznych. Wszystkie one są odmianami arystotelesowskiego substancjalizmu; jak bowiem słusznie zauważył Michael J. Loux, endurantyzmowi towarzyszy zazwyczaj tego rodzaju substancjalizm³⁴. Rozważany tu argument potwierdza w pełni tę diagnozę. Jego wynik jest następujący, jeżeli odrzuca się substancjalizm, to należy odizolować również endurantyzm.

Werdykt. Jestem przekonany, że w spojezie pomiędzy endurantyzmem, perdurantyzmem i eksdurantyzmem decydujące znaczenie powinna mieć adekwatna teoria czasu i czasoprzestrzeni. Wydaje się, że eternalizm (block universe, realizm temporalny globalny) jest taką teorią. Jeżeli endurantyzm może być kompatybilny (niesprzeczny) z eternalizmem a wszystko wskazuje na to, że może (Haslanger, Lowe, Johnston³⁵) - to stanowi on wtedy, *cum grano salis*, dopuszczalną metafizyczną doktrynę wyjaśniającą problematykę trwania i zmiany.

Dotychczas jednak konkurenci endurantyzmu mają większe poparcie ze strony współczesnej fizyki; perdurantyzm i eksdurantyzm są łatwiej uzgad-

parts..., s. 234; N. McKinnon: *The Endurance/Perdurance Distinction*. "Australasian Journal of Philosophy" 80 (2002), s. 288-306.

³³ Por. M. Heller: *Ontology of Physical Objects: Four-Dimensional Hunks of Matter*. Cambridge University Press, Cambridge 1990, s. 2-4 i 19-20; M. J. Loux: *Metaphysics...*, s. 222-231. W rzeczywistości przywoływany argument - argument z «amputacji ręki Kartezjusza» - jest autorstwa van Inwagena. Van Inwagenowi posłużył on do uzasadnienia eliminatywizmu i mereologicznego nihilizmu (por. P. van Inwagen: *The Doctrine of Arbitrary...*, s. 123-137).

³⁴ Por. M. J. Loux: *Metaphysics...*, s. 215-216.

³⁵ Por. M. Johnston: *Is there a Problem...*, s. 107-135.

nialne z fizykalnymi koncepcjami czasu i czasoprzestrzeni. Endurantyzm musi wciąż wyjaśniać rzeczywiste i rzekome niezgodności pomiędzy naukowym i endurantystycznym obrazem zmiennej rzeczywistości.

Istnieje wszakże jeszcze jedno możliwe, a przy tym kompromisowe, rozstrzygnięcie powyższej kontrowersji, za którym zdecydowanie się opowiadam. Mowa tu o koncepcji Petera Simonsa³⁶. Według niego, najwygodniejszym i eksplanacyjnie płodnym rozwiązaniem jest przyjęcie założenia o istnieniu zarówno przedmiotów «endurujących» (*continuants*), jak i przedmiotów «perdurujących» (*occurents*)³⁷. Do przedmiotów pierwszej grupy Simons zalicza m.in. *rzeczy* i osoby, do drugiej zaś zdarzenia, fakty, procesy. Przedmioty pierwszej grupy są - w przeciwieństwie do przedmiotów grupy drugiej - pozbawione części czasowych. Ich transtemporalna identyczność jest założona dla wyjaśnienia innych metafizycznych problemów związanych z trwaniem i zmianą. W przypadku zdarzeń, faktów, stanów i procesów relacja genidentyczności posiada analizę redukcyjną w postaci sprowadzenia jej do odpowiednich relacji czasoprzestrzennych, kauzalnych i mereologicznych zachodzących pomiędzy przekrojami lub częściami czasowymi tych przedmiotów. Nietrudno doszukać się w tej koncepcji wątków ontologii Romana Ingardena³⁸.

³⁶ Por. P. Simons: *Continuants and Occurents*. "The Aristotelian Society", Supp. Vol., 74 (2000), s. 59-75; P. Simons: *Parts. A Study in Ontology*. Clarendon Press, Oxford 1987.

³⁷ Uzasadnienie tego kroku znajduje się w: P. Simons: *Parts...*, s. 121-127. Terminologia zapożyczona jest tu przez Simonsa od W. E. Johnsona (por. tegoż: *Logic*. Cambridge University Press, Cambridge 1924, s. 78-101).

³⁸ Por. R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*, t. 1, tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1987, s. 187-232.

PIOTR CYCIURA
Akademia Bydgoska

**PROBLEM ODRÓŻNIENIA JEDNOŚCI TRANSCENDENTALNEJ
OD JEDNOŚCI MATEMATYCZNEJ (ADDYCYJNEJ)
Z PERSPEKTYWY ŚW. TOMASZA Z AKWINU**

Przynajmniej od czasów Pitagorasa Grecy zafascynowani byli problematyką jedności. Pierwsze filozoficzne propozycje opracowania tego problemu wydały się uczniowi pitagorejczyków, Parmenidesowi, *drogą błędzących*. Faktycznie stanowisko Parmenidesa było dla Platona jeszcze niepokojącym wyzwaniem. Platon, odrzucając monizm Parmenidesa, nie zdołał jednak uniknąć powszechnie przyjmowanego od początku błędu, który, zdaniem Tomasza, polegał na tym, że nie odróżniano jedności transcendentalnej (tj. bytowej) (*unum quod convertitur cum ente*) od matematycznej (*unum quod est principium numeri*). Platoński świat *Timajosa* to świat brył geometrycznych, a najwyższe idee „nauki niepisanej” to idealne liczby. Matematycyzm ów nie jest zresztą wyłącznie jego stanowiskiem, bo *mutatis mutandis* znajduje go Tomasz również u Awicenny¹. Retorycznym wydaje się pytanie, czy stanowisko to powracało w filozofii². Sądząc po częstotliwości, z jaką dystynkcja ta powraca w tekstach Akwinaty³, a także operatywności jej jako zasady w jego filozoficznym warsztacie, jest ona dystynkcją ważną. Nie moglibyśmy sobie więc zdać sprawy z jej istotnej treści, gdybyśmy nie prześledzili w historii filozofii błędów, które wynikały z jej przeoczenia.

Matematyczna interpretacja myśli Platona uchodzi dziś - wobec odkryć szkoły Kramera, Geisera i Realego - za przestarzałą, warto jednak spróbować pogłębić ją raz jeszcze, by ukazać pewne zaskakujące, jak sądzę, perspektywy poznawcze.

Dla pitagorejczyków jedność matematyczna jest zarazem jednością *kosmosu*, a więc ładu; obiektywnym pięknem, określanym przez Greków mianem *symmetria*.

¹ *In Met.*, IV, lect. 2, nr 556; X, lect.3, nr 1981; *STh.*, Ia, q. 11, a. 1 ad 1: w obrębie tego stanowiska wyróżnia więc Tomasz pogląd Pitagorasa i Platona: *unum non addit aliquam rem supra ens*, i pogląd Awicenny; *unum addit aliquam rem supra substantiam entis* (por.: Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, ed. par S. van Riet, Louvain 1977, t. I, III, 3, p. 117, 82-86; *Introduction* par G. Verbeke, s. 111).

² Suarez, *Disp.* m. 40, s. 2, 4, *In III D.Thomae*, q. 75, a.1, disp. 48, sect. 1, n 21. Ch. Wolff (L. Elders, *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in Historical Perspective*, Louvain-New York-Koeln 1993, s. 70); Jan Duns Szkot, *Quaestiones subtiles*, IV, q.2, n 17 (L.Elders, op. ciL, s. 86, p.22).

³ *In Sent.*, I, ds. 24, q.1, a.3 ad 4; *De Pot.*, q. 3, a. 16 ad 3; q.9, a.7, c; *In Met.*, III lect. 13, nr 514; IV lect.2, nr 560; V lect 10, nr 901; X lect. 4, nr 1997-1998; lect. 8, nr 2090-2091; *STh.*, Ia, q. 30, a. 3, c.

Akcentując obiektywny moment piękna, filozofowie tej tradycji (a więc i Platon) odmawiali wartości pięknu subiektywnemu (*eurythmia*)⁴. *Nie ma piękna bez symetrii. Zatem i jestestwo żyjące musi być symetryczne, by być dobrym*⁵. Przeciwnie Protagoras, mówi o urabianiu duszy w celu nadania jej prawdziwej *eurythmia*, *euharmonia*⁶.

*Świat jest piękny, a jego stwórca jest dobry*⁷. Piękno kosmosu pojmuje jednakowoż Platon w terminach matematycznej proporcji. *Zachowanie miary i proporcji jest zawsze pięknem i cnotą*⁸. Zdaniem Platona, zarówno to, co dobre, jak i to, co piękne, nie może się obyć bez miary; istota żywa, by być piękną, musi być proporcjonalnie zbudowana⁹.

Wielokrotnie zwracano uwagę na zbieżność podstawowych tendencji formalnych w sztuce greckiej z idealizmem Platona¹⁰.

Dla mentalności nam współczesnej, przepojonej tak nie lubianym przez Platona subiektywizmem, zaskakującym musi wydawać się fakt, że warunkiem koniecznym uznania dzieła sztuki za piękne nie była spontaniczna ekspresja osobowości twórczej artysty, ale geometryczny ład. Znany posąg Wenus z Milo jest zbudowany według ścisłych matematycznych proporcji. Są one wyrażone w stosunku tzw. złotego cięcia (dzielimy odcinek na dwie nierówne części, tak że stosunek mniejszej *a* do większej *b* ma się tak, jak stosunek większej do całości: $a/b = b/a + b = 0,328/0,618$), oraz w stosunku tzw. funkcji złotego cięcia (0,472/528).

Ten element geometryczno-formalny dominował w rzeźbie greckiej aż do czasów Platona. Dopiero w okresie klasycznym sztuka zaczęła się wyzbywać początkowej sztywności i przy zachowaniu zawsze obowiązujących kanonów *symetrii*, przedstawiać jednak ludzi takimi, jakimi widzielibyśmy ich w rzeczywistości¹¹.

Jest oczywiste, że rzeczywisty walor posągu Apollina Belwederskiego lub Wenus z Milo polega na świadomym generowaniu przez artystę przeżywania estetycznego daleko wykraczającego poza dostrzeżenie ładu geometrycznej proporcji. Ta ostatnia jest zatem warunkiem koniecznym, ale nie wystarczającym dla prawdziwie genialnego dzieła sztuki. I tak być musi: największe

⁴ Por.: W. Stróżewski: *Wykłady o Platonie*. Kraków 1992, s.169; Platon: *Sofista* 235D-236A.

⁵ Platon: *Timajos* 87C.

⁶ W. Jaeger: *Paideia*, przeł. M. Plezia, t. 1. Warszawa 1962, s. 246.

⁷ Platon: *Timajos* 29A.

⁸ Platon: *Fileb* 64E, cyt. za: W. Tatarkiewicz: *Historia estetyki. Estetyka starożytna*. Warszawa 1988, s.131.

⁹ Platon: *Timajos* 87C; cyt. j.w.

¹⁰ Zob. W. Jaeger: *Paideia*, wyd. cyt., s. 25.

¹¹ W. Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 124.

szy choćby geniusz winien liczyć się z koniecznością czytelnego przedstawienia swego dzieła, co właśnie postuluje grecka *symmetria*.

Sztuka grecka epoki klasycznej nie poprzestaje zatem na rzeczonej *symmetrii*, ale uwzględnia ponadto moment związany z subiektywnym odbiorem dzieła sztuki: *eurythmia*. Przejawia się to w dostrzeganiu i korygowaniu złudzeń optycznych, związanych z postrzeganiem proporcjonalnie zbudowanych elementów architektonicznych. Kolumna grecka, gdyby była, jak to się wydaje, ściętym stożkiem (nie biorę pod uwagę żłobkowania kolumny), na wysokości oczu patrzącego wydawałaby się wklęsła (przecieniona). Aby skorygować to wrażenie, kolumnę na wysokości oczu patrzącego minimalnie pogrubiano, w ten sposób, aby mogła wydawać się prosta. (Zwyczaj ten wyrodził się w manierę, kiedy w średniowieczu zaczęto tak silnie pogrubiać kolumny, że wydają się baryłkowate). Podobnie rzecz przedstawia się z konstrukcją świątyni. Gdyby była ona zbudowana na planie prostokątnym, złudzenie optyczne kazałoby nam widzieć kolumny w górnej części, a więc w miejscach nieco bardziej oddalonych od oczu patrzącego, jako rozbieżne; a podstawę świątyni z racji podobnego złudzenia optycznego jako wklęsłą. Oba te złudzenia korygowano w ten sposób, że kolumny czyniono nieznacznie zbieżnymi ku górze, a podstawę świątyni nieco wypukłą.

Zatem artyści okresu klasycznego nie bardzo przejmowali się napomnieniami Platona, który chciał, by sztuka wychowywała ludzi według ścisłych wymiernych reguł. Takie idealistyczne pojęcie sztuki jest szczególnie widoczne w *Prawach*. Sztuka nie może, jak utrzymywali sofisci, służyć wywoływaniu przyjemności, musi być kierowana przez rozum. Ostatecznie więc estetyczne stanowisko Platona znajduje swoje uzasadnienie w ontologicznym i epistemologicznym dualizmie, a raczej, co nas tu szczególnie interesuje, stanowi jego egemplifikację.

Arystoteles wydaje się, przynajmniej w jednym miejscu, podtrzymywać stanowisko Platona w kwestii piękna „matematycznego”: *najwyższymi postaciami piękna są: porządek, symetria, definiowalność i to przede wszystkim pokazują najbardziej nauki matematyczne*¹². Jednak stanowisko jego jest bardziej wyważone i pogłębione. Przede wszystkim wprowadza on nowe pojęcie: *uchwytność* (*eusynoptori*) obok - lub, jak twierdzi Trendelenburg, zamiast - pojęcia *symmetria*¹³. Pojęcie to dosłownie trzeba tłumaczyć jako *to, co dobrze daje się objąć spojrzeniem*. Gdy dzieło sztuki daje się dobrze ująć spojrzeniem, możemy dostrzec jego jedność.

Przede wszystkim jednak Arystoteles wprowadził pojęcie przeżycia estetycznego. W *Etyce eudemejskiej*, jak przytacza Władysław Tatarkiewicz,

¹² Arystoteles: *Metaph.*, XIII c. 3, 1078a 36-1078b 2, tł. T. Żeleźnik.

¹³ W. Tatarkiewicz, dz. cyt., s.152.

czytamy, że przeżycie to, właściwe jedynie człowiekowi, polega na swoistej integracji władz zmysłowych silnym bodźcem piękną. Rozkosz ta pochodzi z samego wrażenia, a nie z tego, co się z nim kojarzy¹⁴. (Możemy zachwycać się np. pięknem ludzkiego ciała, nie pożądając go).

Jeżeli ów przydługi może ekskurs estetyczny kogoś znużył, to w tym miejscu mogę już stwierdzić, że zbliżamy się do konkluzji. Stanowisko bowiem estetyczne tak Arystotelesa, jak i Platona stanowi egzemplifikację poglądów epistémologicznych. Problem *miłości wrażeń zmysłowych* nie jest bynajmniej problemem banalnym - przeciwnie, dotyka on samych podstaw wiedzy na temat rzeczywistości, a u Tomasza nawet, jak się wydaje, eschatonu człowieka.

Pierwsze zdania *Metafizyki* Arystotelesa w swobodnym przekładzie brzmią następująco: *Wszyscy ludzie z natury chcą wiedzieć. Znakiem zaś tego jest upodobanie we wrażeniach zmysłowych. Znajdujemy bowiem w nich upodobanie ze względu na nie same, również jeśli nie przynoszą pożytku. Dotyczy to zwłaszcza wzroku. Albowiem widzenie przedkładamy, by tak rzec, nad wszystko inne, nie tylko, by działać, ale i działać, nie zamierzając. Przyczyną tego jest to, że wzrok bardziej niż inne postrzeżenia sprawia, iż poznajemy, i czyni jasnymi różnice.*

Niesłusznie tłumaczy T. Żeleźnik *agapēsis* przez „przyjemność”. Najbardziej bowiem pierwotnym zareagowaniem na rzeczywistość najpierw zmysłowo nam daną jest uczucie miłości, upodobania (podczas gdy uczucie przyjemności, radości jest ukoronowaniem, podsumowaniem procesu emocjonalno-wolitywnego ustosunkowywania się do rzeczywistości).

Nieprecyzyjnym jest również tłumaczenie Kazimierza Leśniaka: *umiłowanie zmysłów*. Wieloznaczny bowiem termin *aisthēsis*¹⁵ ma tu najwyraźniej znaczenie: *postrzeżenie*, a nie: *zmysł*. Właśnie akt poznawczy budzi w nas upodobanie. Już pierwsze zareagowanie na rzeczywistość zmysłowo nam daną w postaci oddziaływania (akt!) na nasze władze poznawcze przedmiotu fizycznego zdradza specyficzną typowo ludzką kondycję naszego życia. Budzi w nas bowiem miłość i ukojenie w poznawanym przedmiocie perspektywa osiągnięcia intelektualnej pełni, której każdy akt poznawczy jest zapowiedzią.

Wróćmy jeszcze raz do problematyki estetycznej. Chciałbym sformułować następujące pytanie: czy piękno związane z występowaniem *symmetria* jest w stanie wywołać w nas równie silne przeżycie estetyczne jak piękno, które wydaje się integrować cały nasz aparat poznawczy? Czy sztywne, hieratyczne posągi okresu archaicznego zachwycają nas równie jak posąg Afrodyty Knidyjskiej? Czy piękno dowodu matematycznego pociąga nas równie jak piękno krajobrazu?

¹⁴ Tamże, s. 154 (*Ethica eud.*, 1230b 31).

¹⁵ *Słownik terminów Arystotelesowych*, w: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*, t.VII. Warszawa 1994, s. 15.

Moment *eurythmii* postulowany w sztuce okresu klasycznego wydaje się odwoływać do doświadczenia bytów realnych, które jest udziałem każdego odbiorcy sztuki. Posąg Afrodyty Knidyjskiej stworzono, wzorując się na kilkunastu modelkach. Wydaje się, że ów moment subiektywny związany jest z wielokrotnym spostrzeżeniem *hic et nunc* bytu realnego. Do tego doświadczenia odbiorcy sztuki odwołuje się właśnie artysta. Wskazuje on swym dziełem, jak zintegrować doświadczenie bytów poszczególnych w jedno doskonałe wyobrażenie. Z zapisanych w pamięci rozproszonych i niewyraźnych wyobrażeń artysta integruje jedno doskonałe, modelowe wyobrażenie. Wydaje się, że to właśnie ma na myśli Arystoteles pisząc, że doświadczenie przeobraża się w sztukę¹⁶. Przeobrażenie to jest prawdziwie ludzkim i twórczym stosunkiem do zmiennej rzeczywistości. Jeżeli nie potrafimy tego dokonać na własny rachunek, czyni to za nas dzieło sztuki. Naśladownictwo zatem w sensie Arystotelesowskim wydaje się odwoływać do tych podmiotowych warunków odbioru „zamglonego” piękna przedmiotów fizycznych. W ten sposób sztuka niejako wychodzi naprzeciw trudnościom w doskonałym ujęciu bytu realnego danego nam doświadczalnie, wypełniając braki, które z pewnością związane są z trudnością właściwego odczytania struktury jednostkowego bytu realnego.

Wydaje się, że podobnie rzecz przedstawia się z muzyką. Dźwięki usłyszane przeze mnie w ciągu dnia zapisują się w mojej pamięci w postaci zbioru chaotycznych wyobrażeń. Muzyka nie tworzy idealnego modelu piękna, ale wiąże w harmonijną całość zapamiętane przeze mnie dźwięki, tak, że chaos staje się harmonią. To tak, jakby kompozytor chciał powiedzieć: *spójrz, jak pięknie i harmonijnie dają się skomponować zapamiętane przez Ciebie dźwięki*. Ponieważ słyszy on to samo, co inni, wobec tego z tego samego materiału, który w psychice jemu współczesnych jest w stanie generować jedynie chaos i znużenie, potrafi wydobyć drogocenny, unikatowy „kształt”. Dlatego prawdopodobnie silniej przemawia do nas niekiedy muzyka Bartóka czy R. Straussa niż Josquina des Pres czy Bacha. Muzyka współczesna jest nam bliższa doświadczeniem *hic et nunc* bytu realnego, zarówno przez kompozytora, jak i słuchacza.

Ujmując byt w jego uposażeniu kwantytatywnym, abstrahujemy od całego bogactwa treści, jakie ujmujemy w normalnym poznaniu tego bytu. *Quantum* jest pierwszą przypadłością, nośnikiem całego przypadłościowego wyposażenia bytu, ponieważ, jak stwierdza Tomasz, wszystkie przypadłości zapodmiotowane są w bycie za jej pośrednictwem. *Quantum* to najbardziej czytelny, a zarazem najuboższy aspekt bytu. *Quantum* bytu jest w stanie zor-

¹⁶ Arystoteles: *Metaph.*, I, c. 1, 981a5-7.

ganizować jedynie materię bytu, ale dlatego właśnie poznawczo ujęte pomija to wszystko, co związane z całym bogactwem poznawczo nam danego bytu.

Jedność, która integruje w poznaniu nasze władze, musi niejako przenikać całe treściowe wyposażenie bytu w ten sposób, że przedmiot właśnie widziany nazywamy pięknym. Piękno zatem jest to sposób manifestowania się jedności transcendentalnej bytu. Działanie jednostkowego, odrębnego od innych bytu, w swojej słabszej, intencjonalnej (w rozumieniu Tomaszowym) postaci nastawione jest nie tyle na działanie i rodzenie naturalne, co na rodzenie swego podobieństwa we władzach poznawczych człowieka (*res suam similitudinem in anima gignit*). Dociera zatem do wszystkich władz poznawczych i dążeńowych człowieka jednością, która organizuje dane poznawcze od wewnątrz; jednością, która integruje nasze władze tym, co wobec tego musimy nazwać bodźcem piękna. Ta jedność, która przenika nasze władze, pozwala nam odróżnić jeden byt od drugiego. Arystoteles pisze: *Bo człowiek nie cieszy się przedmiotami naśladowanymi, lecz radość jego wynika z wniosku, że przedmiot ten jest właśnie tym, a nie innym, i że dzięki temu wnioskowi uzyskał pewne poznanie*¹⁷.

Mieczysław Gogacz pisze: (...) *jedność podporządkować, wewnętrznej strukturze bytu nazywamy jednością substancjalną, to znaczy jednością, wyrażającą całą strukturę samodzielnego bytu jednostkowego. Należy przeciwstawić tak ujętej jedności substancjalnej jedność addycyjną. Jedność substancjalna wyraża ład wewnętrznej kompozycji bytu, pryncypia zapoczątkowujące byt i pryncypia zależne od tego, co jest aktem w całym bycie i w jego istocie. Jedność addycyjna spełnia się w ludzkich wytworach i polega na przyznaniu każdemu elementowi strukturalnemu wytworu tej samej pozycji elementu niezależnego od innych. Przypisuje się tym samym temu elementowi pozycję samodzielności, co powoduje, że wytwór jest sumą samodzielnych elementów. Nie mogą one wtedy tworzyć jednego i o wewnętrznej jedności samodzielnego bytu. Nie stanowią bytowej kompozycji, lecz sumę bytów powiązanych relacjami, wyznaczonymi przez naturę elementów. Człowiek połączył te elementy na miarę celu, który wyznaczył tej kompozycji. Wtwór realizuje ten cel, a więc zgodnie z nim funkcjonuje. Ta funkcja staje się pozorną istotą wytworu, pozwalającą go rozpoznawać i używać. Zależąc od twórczości człowieka wytwór powstaje mechanicznie, na sposób dodawania części. Termin addycja wyraża to dodawanie i dlatego przypisujemy wytworom strukturę addycyjną. Dodajmy, że Platon i wszyscy platonicy oraz neoplatonicy przypisują strukturę addycyjną realnym bytom jednostkowym. Wyklucza to różnicę między bytami i wytworami, to znaczy między bytami*

¹⁷ Arystoteles: *Retoryka*, 1371b 4, cyt za: W. Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 158.

zapoczątkowanymi przez właściwy im akt istnienia a wytworami, które powstają mechanicznie na mocy pomysłu człowieka¹⁸.

Wydaje się, że działalność Platońskiego Demiurga naznaczona jest właśnie takim mylącym antropomorfizmem. Chcąc wytłumaczyć powstawanie świata, Platon odwołał się do koncepcji Boskiego Rzemieślnika, kształtującego świat z uprzednio danego tworzywa tak, jakby działanie stwórcze Boga musiało być podobne do działania człowieka.

O ile zatem, dzięki odkryciu Galileusza, że procesy fizyczne dają się matematycznie opisać, jesteśmy w stanie zapanować nad mierzalnym aspektem rzeczywistości, powinniśmy się wszelako wystrzegać prób podporządkowania samej natury działaniom człowieka. Oznaczałoby to bowiem za-przepaszczenie Arystotelesowskiego ideału nauki teoretycznej, nauki nastawionej na to, co w samej rzeczywistości od działania człowieka niezależne. Oznaczałoby to nawet zakwestionowanie matematyki czystej, która przecież, według Arystotelesa, jest właśnie nauką teoretyczną.

Prawdopodobnie niejednen człowiek zawahałby się dziś z odpowiedzią na pytanie, czy człowiek może syntetycznie stworzyć byty naturalne, zwłaszcza ożywione, w których jedność manifestuje się najsilniej. (Status bytowy elementów oraz *corpora mixta* wobec dezaktualizacji Arystotelesowskiej fizyki jest niejasny). Wahanie to jest związane z głęboko zakorzenionym w mentalności współczesnej przekonaniem, że pojetyczna aktywność człowieka dotyka samego rdzenia rzeczywistości. Użyteczne zatem - jeżeli wahamy się z odpowiedzią na to pytanie - będzie powtórzenie, że należy odróżnić jedność addycyjną od integralności bytowej. O ile ta pierwsza organizuje byt od zewnątrz (przypadłość), to ta druga organizuje go niejako od wewnątrz. Zwierzę np. tak organizuje przyswajaną przez siebie materię, że staje się ona jego własnym, nieredukowalnym do reszty przyrody ciałem. Człowiek działalnością pojetyczną tak pojętej jedności nie jest w stanie generować. Może tworzyć rakiety międzyplanetarne, nie jest w stanie stworzyć komara.

Arystoteles pisze w *Fizyce*: *Wśród rzeczy istniejących jedne istnieją z natury, drugie zaś wskutek innych przyczyn. „Z natury” istnieją zwierzęta i ich części oraz rośliny i ciała proste, jak ziemia, ogień, powietrze i woda - bo o tych i tym podobnych mówimy, że istnieją „z natury”. Okazuje się dalej, iż wszystkie wymienione rzeczy różnią się od tych, które nie są wytworami natury. Każdy bowiem tego rodzaju przedmiot nosi w sobie zasadę ruchu i spoczynku: jedne ze względu na miejsce, drugie ze względu na wzrost i zanik, a wreszcie inne ze względu na zmianę jakościową. Natomiast przeciwnie: łoża, szata i inne tego rodzaju rzeczy, o ile im przysługują takie ogólne*

¹⁸ M. Gogacz: *Elementarz metafizyki*. Warszawa 1987, s. 47.

*predykaty, i o ile są wytworami kunsztu, nie zdradzają żadnej naturalnej tendencji do zmiany*¹⁹.

W dalszym ciągu czytamy, że ruch przysługuje wytworom jako złożonym z bytów naturalnych, a nie jako takim. Samochód np. rdzewieje, ale nie jako samochód - nie to bowiem jest zamierzone przez jego twórcę - ale jako żelazo. Istotą wytworu, jak to znakomicie ujął M. Gogacz, jest funkcja, jaką ma dana kompozycja tworzyw spełniać. Innymi słowy, np. „samochód” to taka nazwa posługiwania się tworzywami naturalnymi, że nadają się one do transportu.

Edmund Husserl zwracał uwagę na problem alienacji człowieka w stosunku do jego wytworów i nauk, które przecież nie są niczym innym, jak jego dziełami. Pragnienie ujarzżenia przyrody, ożywiającej myśl pokartezjańską, obraca się przeciw człowiekowi. Ale, dokładniej rzecz biorąc, mamy do czynienia jedynie ze zinstrumentalizowaniem - za pomocą nauki i techniki - funkcji społecznych jednych ludzi przez innych. Chcąc dominować nad przyrodą, jedni ludzie zaczynają dominować nad innymi. Postęp i ludzkość stają się współczesnymi fetyszami. C. S. Lewis niezwykle sugestywnie kreśli duchowy wymiar społeczeństwa postindustrialnego. Uboga, awerroistyczna koncepcja państwa jako sumy wytworów i władzy²⁰ zaprzepaszcza wychowawczy ideał państwa Platona i Arystotelesa. Współczesny *homo faber* jest niewolnikiem naukowo-technicznego postępu. Uwagi powyższe nie mają na celu dezawuowania wartości takiego rozwoju. Warto jednak zauważyć niepokojące znamię czegoś, co można by nazwać inwolucją eschatonu człowieka od czasów Renesansu. Filozofia i teologia, sztuki piękne, nauka, potem technika - jest to dokładne odwrócenie tego porządku ewolucji cywilizacji, jaki przedstawia Arystoteles w pierwszych rozdziałach *Metafizyki*. Arystoteles, hołdując swej cyklicznej, biologicznej koncepcji rozwoju cywilizacji, prawdopodobnie ową inwolucję uznałby za zjawisko naturalne; trudno jednak nam się pogodzić z utratą skarbów filozofii klasycznej. Wydaje się bowiem, że tylko ona jest w stanie przywrócić wiedzę o człowieku jako unikatowej psycho-fizycznej jedności, nieredukowalnej do reszty kosmosu - wiedzę o osobie ludzkiej.

Summary

The article deals with the problem of transcendental unity as opposed to mathematical one. Fine arts know well their preponderance over production, for they appeal to the prior perception of subsistent, individual beings, whilst production is manner of subordination of the nature in its quantitative aspect. Metaphysics thus deals with the transcendental unity and is indispensable for human being - individual of intellectual nature.

¹⁹ Arystoteles: *Fizyka*, ks. II, r. 1, przeł. K. Leśniak, w: *Dzieła wszystkie*, t. II. Warszawa 1990, s. 45.

²⁰ M. Gogacz: *Mądrość buduje państwo*. Niepokalanów 1993, s. 92.

ANDRZEJ POKULNIEWICZ

ZAGADNIENIE ELEMENTÓW U ARYSTOTELESA W TRAKTATACH O NIEBIE I O POWSTAWANIU I NISZCZENIU

Wstęp. Przedmiotem niniejszych rozważań jest analiza wewnętrznych materialnych przyczyn ciał jednostkowych, znajdujących się w świecie podksiężycowym według traktatów Arystotelesa *O niebie* i *O powstawaniu i niszczeniu*. Wymienione dzieła są polem głównych badań przez ich autora przyczyn złożonych ciał materialnych czyli tzw. elementów.

Warto zasygnalizować, że współczesne nauki przyrodnicze wciąż czynią użytek z podziału materii, który mniej lub bardziej odpowiada Arystotelesowskiej doktrynie elementów, a mianowicie podziału na trzy stany skupienia; również stan żarzenia się wciąż jeszcze odgrywa poważną rolę we współczesnej fizyce. Jest rzeczą jasną, że Arystoteles nie przeprowadził eksperymentalnej weryfikacji teorii, a zamiast tego, dokonuje czegoś innego. Próbuje włączyć doktrynę elementów w całość swej doktryny kosmologicznej; tak więc, z jednej strony, znajdujemy jego doktrynę elementów powiązaną z jego filozofią przyrody, a z drugiej zaś, z jego astronomią.

Celem pracy jest zanalizowanie i wyjaśnienie podstawowych przyczyn materialnych ciał jednostkowych, którymi są elementy. Aby do tego doprowadzić, należy wziąć pod uwagę obecny stan badań i w świetle obu traktatów przedstawić problem w uporządkowany zespół twierdzeń, który jest zgodny z zasadami metafizyki Arystotelesa.

Metoda pracy polega na ujęciu treści traktatu w rozumieniu zgodnym z zasadami i przyczynami bytu jako bytu rzeczywistego (*Met.* 1025^{b1}), stosownie określonymi przez właściwości i strukturę jednostkowej substancji u Arystotelesa, oraz na nieustannym odróżnianiu aktu i możliwości oraz przyczyn od skutków i wskazywaniu na przyczyny i wewnętrzne zasady bytów. Ponadto chodzi o ustalenie znaczeń w odniesieniu do kontekstu bezpośredniego i pośredniego wskazując na powody głównych akcentów w tekście w powiązaniu ze sformułowaną regułą metodologiczną Arystotelesa.

Materiałem badanym jest tekst grecki znajdujący się w; Aristotelis „*Opera*”, ex recensione Immanuelis Bekkeri, vol. 1: «*ΙΙΕΠΙ ΟΥΡΑΝΟΥ*», [pag. 268-313], «*ΙΙΕΠΙ ΓΕΝΕΣΕΩΣ ΚΑΙ ΦΘΡΑΣ*» [pag. 314-338], Berolini 1960.

I. Ze współczesnego stanu badań zagadnienia elementów u Arystotelesa. 1. Pogląd A. G. van Melsena. Arystoteles przyjmuje jako pierwiastki chemiczne te same cztery elementy, które powszechnie przyjmowali współcześni mu i bezpośredni poprzednicy¹. Prawdopodobnie po raz pierwszy

¹ Zob. A. G. van Meisen: *Filozofia przyrody*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1963, s. 77.

wymienił je Empedokles. A oto one: ogień, powietrze, woda i ziemia. W rozdziałach drugim i trzecim drugiej księgi *O powstawaniu i niszczeniu* stara się podać zrozumiałe pochodzenie tych elementów.

Arystoteles jest przekonany, że pochodzenie to opiera się na doświadczeniu, lecz jest również przekonany, że rozum jest zdolny uznać konieczność tych czterech elementów.

Problem polega na ich odkryciu. Elementy więc muszą być, z racji samej ich definicji, substancjami o najbardziej pierwotnych formach. Pierwotne formy scharakteryzowane są przez najbardziej elementarne przeciwstawne właściwości. Wobec tego, że zmysł dotyku jest zmysłem zasadniczym (Arystoteles usiłuje udowodnić to za pomocą czegoś w rodzaju porównawczej psychologii zwierząt), elementarnych właściwości musimy szukać pośród jakości, które są przedmiotami zmysłu dotyku. W poszukiwaniu tym musimy zwrócić uwagę na pary przeciwstawnych właściwości pierwotnych, które są podstawą innych. Tymi pierwotnymi właściwościami są: zimne i ciepłe, suche i mokre. Możliwe kombinacje par tych właściwości przedstawiają się następująco:

Ciepłe - zimne	Zimne - suche (ziemia)
Ciepłe - suche (ogień)	Zimne - mokre (woda)
Ciepłe - mokre (powietrze)	Suche - mokre ²

Pierwszej i ostatniej pary nie można znaleźć w żadnym bycie materialnym, gdyż są one sprzeczne, pozostają więc tylko cztery pary. A zatem, zauważa Arystoteles, zwykle te cztery kombinacje właściwości znajdują się w bytach materialnych, które wydają się niezłożone i dlatego uważa się je za elementy.

W wyprowadzeniu swej teorii elementów Arystoteles odwołuje się do bardzo uszczegółowionego doświadczenia złożonego nie tylko z systematycznej klasyfikacji wszystkich właściwości materialnych, lecz między innymi, także z pewnej hipotezy o ich wzajemnej zależności.

2. *Pogląd W. D. Rossa.* Materialną przyczyną powstawania, zdaniem Rossa, są tak zwane elementy. Nasuwa się w związku z tym pierwsze pytanie, czy są one naprawdę elementami, ostatecznymi i nierozkładalnymi rzeczami jednostkowymi; drugie pytanie, to czy któryś z nich jest pierwotny względem pozostałych. Odpowiedź na pytanie pierwsze jest takie, że nie ma żadnego ciała pierwotnego wobec nich, jak to twierdzili niektórzy autorzy. Wprowadza ich wspólne podłoże, materię pierwszą, ale tej nie przysługuje oddzielne istnienie (*existence*)¹, istnieje ona tylko obdarzona jakąś cechą przez tę czy inną jakość z pewnej pary przeciwieństw, które ze swojej strony bytują tylko w niej jako w podłożu. Przeciwieństwa (albo forma czy brak) i podłoże dadzą

² Ibidem, s. 78.

się logicznie wyróżnić, lecz są nieoddzielnymi składowymi ognia, powietrza, wody i ziemi, które z kolei nie są elementami w ścisłym sensie (skoro są rozkładalne logicznie), są jednak najprostszymi ciałami zmysłowymi³.

Te pierwotne przeciwieństwa muszą być dotykalnymi jakościami, bo jakości dotykalne są wspólne wszelkim rzeczom dostrzegalnym zmysłowo. Z tych dotykalnych jakości niektóre, jak ciężkie - lekkie czy twarde - miękkie, nie oznaczają mocy działania i doznawania działania. Jednak elementy muszą działać i wywierać reakcję jedne na drugie, bo zespalają się ze sobą i przekształcają w siebie. Muszą się zatem charakteryzować jakościami w rodzaju gorąca i zimna oraz suchości i wilgoci. Nie tylko jest tak, iż gorące łagodzi zimne, a suche wilgotne i *vice versa*, lecz gorące - zimne ogólnie gra rolę działającego, zaś suche - wilgotne doznającego. Gorące łączy rzeczy tego samego rodzaju i rozłącza rzeczy różnych rodzajów, zaś zimno łączy rzeczy tak jednorodne, jak i różnorodne. Aktywna rola gorącego i zimnego w budowie rzeczy nieożywionych zostaje dokładnie zbadana w czwartej księdze *Meteorologii*, natomiast prace biologiczne filozofa roją się od aluzji do działania wrodzonego ciepła (*inborn heat*) podtrzymującego życie. Na przykład trawienie jest spójnie opisywane jako rodzaj gotowania. Tu Arystoteles zadowala się pokazaniem, jak mniej ważne jakości dotykalne da się wyprowadzić z czterech głównych.

Cztery pierwotne jakości wzięte parami dałyby sześć kombinacji. Jednak przeciwieństwa gorącego i zimnego oraz suchego i wilgotnego nie dają się zestawić. Zatem pozostają cztery kombinacje, które Arystoteles przypisuje elementom następująco:

gorący i suchy	ogień
gorące i wilgotne	powietrze
zimna i wilgotna	woda
zimna i sucha	ziemia

Lub inaczej, te kombinacje zostają przypisane prostym ciałom, których tak zwane przez nas ogień, powietrze, woda i ziemia są formami zanieczyszczonymi lub stanami nadmiaru; np. to, co zwiemy ogniem jest nadmiarem ciepłego, podobnie lód ma się do zimna. Dalej, w każdym z wymienionych ciał przeważa jedna właściwość - suchość w ziemi, zimno w wodzie, wilgoć w powietrzu, gorąco w ogniu⁴.

Arystoteles przechodzi do drugiego głównego pytania o elementy. Żaden z nich nie jest pierwotny, niewyprowadzalny, niezmienny; wszystkie przechodzą w siebie według pewnego schematu cyklicznego. Najłatwiej przemieniają się te elementy, które sąsiadują ze sobą na liście, bo oznacza to

³ W. D. Ross: *Aristotle*. London and New York 1996, s. 104-105.

⁴ Tamże, s. 105-106.

zmianę tylko jednej jakości. Najtrudniej zaś takie, które nie sąsiadują, bo oznacza to zmianę obu jakości. Trzecim sposobem jest przejście dwóch zebranych razem elementów w trzeci, przy czym każdy traci jedną jakość. Zatem ogień + woda dają ziemię albo powietrze. Jednak zestawiane elementy nie mogą sąsiadować na liście, bo wtedy pozbycie się jednej jakości przez każdy z nich doprowadziłoby do tego, że pozostałe jakości byłyby tożsame, albo przeciwne.

Następnie filozof wskazuje trudności, jakie napotyka Empedokles twierdząc, że cztery elementy nie mogą się w siebie zmieniać, i wykazuje jak jego własne rozróżnienie między bezwzględnie i względnie gorącym, zimnym, suchym i wilgotnym oraz uznanie przezeń wzajemnego oddziaływania przeciwieństw pozwala objaśnić zespalandie elementów w ciała jednorodne będące połączeniami wszystkich elementów (*homoeomerous body*, ciało będące połączeniem i znajdujące się w pobliżu środka)⁵.

Wszystkie takie ciała muszą zawierać ziemię, bo ta przeważa w obszarze podksiężycowym, a tylko tam takie ciała występują. Wszystkie muszą też zawierać wodę, bo składniki muszą być w określony sposób ograniczone, a z elementów tylko woda wykazuje podatność na zmianę kształtu, na domiar sama ziemia jest niespoista - wymaga wilgoci. Obserwacja pokazuje, że wszystkie rzeczy ożywione muszą mieć wodę i ziemię w celu odżywiania się. A skoro składniki zbudowane są z przeciwieństw, to muszą zawierać powietrze i ogień jako przeciwieństwa ziemi i wody.

3. Pogląd Th. E. Jamesa. Według niniejszego autora, Arystoteles wyróżnia w świecie podksiężycowym cztery elementarne rodzaje materii: ziemię, wodę, powietrze i ogień. Lecz jako że są one zdolne do zmieniania się w siebie nawzajem, istnieje materia wspólna dla nich wszystkich, która jest odmienna w bytowaniu w każdym z nich. Kształt ciał nie determinuje w żadnym wypadku ruchu. Pozostaje jednak w relacji z szybkością ruchu danego ciała⁶. Każde z ciał prostych musi mieć swój własny ruch naturalny, czy to w górę, czy w dół, tzn. odśrodkowy albo dośrodkowy. Jest to spowodowane ich naturą, która jest głównym czynnikiem ich uporządkowanego ruchu. Jeżeli jakaś siła, lub też źródło ruchu w czymś innym niż ona sama działa na coś innego, może albo współpracować z naturalnym ruchem i przyspieszać ten ruch, albo ograniczać go poprzez ruch nienaturalny spowodowany samą tą siłą.

Element to ciało, do którego inne ciała mogą zostać rozłożone. Jest obecny w nich w możności lub aktualnie, a sam nie jest podzielny na ciała o innej formie⁷. To, że coś takiego istnieje, wynika ewidentnie z doświadczenia

⁵ Tamże, s. 106.

⁶ Th. E. James: *On the Heavens*, w: T. P. Kiernan: *Aristotle Dictionary*. New York 1962, s. 81.

⁷ Tamże, s. 79.

o podobnej naturze do powstawania i niszczenia, kiedy to ciała złożone są dzielone na ciała proste i tworzone z ciał prostych. Takie elementy nie mogą być nieskończone, jako że ciała różnią się od siebie poprzez odpowiednie różnice klasyfikujące, które są ograniczone i skończone. Teoria atomowa jest również nieściśła z innych powodów. Jednym z nich jest to, że jeśli elementy są atomowe i mają różne kształty, nie mogą być tworzone przez siebie nawzajem. Jeśli atomy różnią się numerycznie, to ich liczba musi być skończona, a nie nieskończona. Co więcej, liczba elementów nie może być nieskończona, ponieważ istnieje jedynie skończona liczba ruchów prostych. Nie może istnieć tylko jeden element, jak stwierdzili Tales, Anaksymenes i Heraklit, czy to woda, powietrze czy ogień. Podstawowym zastrzeżeniem do tych teorii jest to, że zakładają one jeden tylko ruch naturalny, czemu przeczy doświadczenie.

Elementy te nie mogą być wieczne, jako że czas zużyty w procesach analizy i syntezy, które się wzajemnie wykluczają, byłby złożony z dwóch wzajemnie wykluczających się nieskończonych, co jest oczywiście niemożliwe. Tak więc elementy owe muszą być poddawane procesom powstawania i niszczenia. Nie są one tworzone przez coś niecielesnego, ponieważ to zakładałoby istnienie pozacielesnej przestrzeni, co zostało wcześniej wykluczone. Nie są też tworzone z jakiegoś rodzaju ciała, które wymagałoby innego ciała oddzielnego od elementów, utworzonego przed nimi, a nie mającego ciężaru ani lekkości, bez tendencji do mchu, lecz nie pozostającego w miejscu. I tak, elementy te są tworzone z siebie nawzajem poprzez zmianę w sobie nawzajem, które to założenie jest konkluzją otrzymaną z faktów doświadczenia dowodu zmysłów, którego nie można obalić. Elementy te są materialem rzeczy złożonych i mogą one zarówno odłożyć ich różnice rodzajowe jak i przekazać je sobie nawzajem. Podstawą tego założenia jest, oczywiście, materia pierwsza, jak została nazwana w *Fizyce* - pierwszy podmiot zmiany substancjalnej. Podstawa różnicy pomiędzy ciałami cielesnymi zależy od własności, funkcji i siły, jako że każde ciało naturalne posiada swoje własne funkcje, własności i siły. Jest to związane z analizą 'ciężki' i 'lekki', które są siłami ciał, a których to zakres działania można nazwać - *impet*.

Ziemia, woda, powietrze i ogień posiadają pewne dominujące jakości, które mogą być odpowiednio suchością, zimnem, wilgotnością i ciepłem⁸. W rzeczy samej, ziemia jest zimna i sucha; woda jest wilgotna i zimna; powietrze jest gorące i wilgotne; ogień jest gorący i suchy. Nie istnieje możliwość kombinacji ciepła z zimnem, lub wilgotności z suchością, ponieważ wzajemnie się one wykluczają. Dzięki kombinacji par jakości i elementu dominującego, każdy z tych elementów może być przekształcony w jakikol-

⁸ Th. E. James: *On generation and corruption*, op. cit. s. 85.

wiek inny, pomimo że wytwarzanie jest prostsze w kierunku jakości nie wykluczających się. Zmiana ognia w wodę i powietrza w ziemię jest trudniejsza, ponieważ wymaga zmiany obydwu jakości. W naturze byty bardziej skomplikowane są wytwarzane z tych elementów o tyle, o ile są one połączone w różnorodnych proporcjach. Nie znaczy to, że elementy te istnieją faktycznie jako elementy pewnej mieszaniny. Byłoby to zaprzeczeniem jedności struktury hylemorficznej. Możliwości tych elementów są aktualizowane wzdłuż linii większych lub niniejszych intensywności fundamentalnych jakości i, co za tym idzie, z elementów tych powstaje ciało, kości *etc.* Mieszanina ta zawiera w sobie elementy w możliwości. I odwrotnie, elementy te były w możliwości mieszaniną z nich utworzoną⁹.

II. Pogląd Arystotelesa w jego pismach. Arystoteles w punkcie wyjścia, czyli doświadczenia właściwości realnych rzeczy podpadających pod zmysły, wskazuje (w punkcie dojścia) na realny podmiot tych właściwości: materię wraz z przeciwieństwem. Stwierdza on, „że jest pewna materia ciał podpadających pod zmysły, ale ona nie jest oddzielna, lecz zawsze jest wraz z przeciwieństwem, z którego powstają tak zwane elementy [...] zasadą po pierwsze jest ciało podpadające pod zmysły; po wtóre przeciwieństwa, [...] po trzecie zaś właśnie ogień, woda i tym podobne”¹⁰. Zatem elementem będącym ciałem prostym lub pierwszym określa Arystoteles to, co jest w swojej strukturze materią nierozdzielną jako realną zasadą, która jest podmiotem dla przeciwieństw. Ze względu na wrażenie dotyku wyszczególnia się najważniejsze różnice i przeciwieństwa tychże ciał dotykalnych. Są one następujące: gorące zimne, suche wilgotne. Posiadają one zdolność do wzajemnego oddziaływania i doznawania, gdyż elementy mieszają się ze sobą i zmieniają się jedne w drugie¹¹. Są wynikiem tego, że wszystkie inne różnice dają się sprowadzić do czterech pierwszych i podstawowych jakości elementarnych. W związku z tym, są cztery elementy, z czterech zaś jest sześć par. Ogień bowiem jest gorący i suchy, powietrze gorące i wilgotne, woda zimna i wilgotna, ziemia zaś zimna i sucha¹².

⁹ Ibidem, s. 86.

¹⁰ *O powstawaniu i niszczeniu* 329 a24-36. I. Philoponus w swoim komentarzu do traktatu Arystotelesa *O powstawaniu i niszczeniu* uważa, że z materii pierwszej, dzięki działaniu czterech podstawowych przeciwieństw (ciepło - zimno; suchość - wilgoć) rodzą się cztery elementy, które powstają i giną w różny sposób. Z mieszaniny elementów powstają ciała mieszane (por. I. Philoponus: *De generatione et corruptione*, wyd. H. Vitelli, Berolini 1897, t. XIV, 2, (B, 2 e B, 3) i (B, 7). Por. także M. Migliori: *Rapporti fra la Metafisica e il De generatione et corruptione di Aristotele*. "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 85 (2-4), s. 524. 1993).

¹¹ *O powstawaniu i niszczeniu* 329 b16-24.

¹² *O powstawaniu i niszczeniu* 330 a30-b7. Por. 6. A. Seeck: *Über die Elemente in der Kosmologie des Aristoteles*. München, 1964, s. 15-16. Zob. również J. E. Bolzan: *Aristoteles, De generatione et corruptione*. 333 a 13-15. "Journal of the History of Philosophy", 14, s. 202-204, 1976.

Ponieważ bytują cztery ciała proste, to każda z dwóch par jest w każdym z dwóch miejsc świata. Ogień bowiem i powietrze są w miejscu, które prowadzi do granicy, ziemia zaś i woda są blisko środka. Ogień i ziemia są skrajne i najczystsze, woda i powietrze są pośrodku i bardziej zmieszane. I każde z dwóch jest przeciwne każdemu z dwóch. Woda bowiem jest przeciwna ogniovi, ziemia zaś powietrzu. One bowiem składają się ze stanów przeciwnych. Niemniej, bytują niewątpliwie cztery stany, każdy element charakteryzuje się jednym stanem, a mianowicie ziemia jest bardziej sucha niż zimna, woda jest bardziej zimna niż wilgotna, powietrze jest bardziej wilgotne niż gorące, ogień jest bardziej gorący niż suchy¹³.

Ze swojej natury wszystkie ciała mogą się zmieniać jedno w drugie. Powstawanie bowiem jest przejściem do przeciwieństw i od przeciwieństw, elementy zaś wszystkie mają się przeciwnie względem siebie z powodu tego, że różnice stanowią przeciwieństwa¹⁴. Jednym z dwóch przeciwieństw jest brak, który nie może być czymś pośrednim w stosunku do przeciwieństw, gdyż jest niczym¹⁵.

Arystoteles w traktacie *O niebie* kontynuuje główne rozważane tutaj zagadnienie i ustala, że element jest tym ciałem, na który inne ciała się rozkładają. Ponadto, on jest z natury niepodzielny na różne formy. Ażeby stwierdzić istnienie elementów, należy wyjść od ruchu poszczególnego ciała. Otóż, skoro jest ruch własny każdego ciała fizycznego i spośród ruchów jedno są proste, inne złożone, zaś ruchy złożone są u ciał złożonych, natomiast ruchy proste są u ciał prostych, to wynika z tego, że są ciała proste, albowiem są ruchy proste¹⁶.

Jeśli jest ruch własny każdego z elementów i jeśli ruch ciała prostego jest prosty, zaś liczba ruchów prostych nie jest nieskończona ponieważ prostych ruchów lokalnych nie jest więcej niż dwa, a miejsca nie są również w liczbie nieskończonej, to elementów także nie może być nieskończenie wiele¹⁷.

Skoro elementy nie są w ilości nieskończonej, ani nie dają się sprowadzić do jednego, bo nie istnieje tylko jeden ruch naturalny ten sam dla wszystkich, dlatego konieczne jest, aby była większa i skończona liczba elementów¹⁸.

Doświadczenie nam wykazuje, że ogień woda i wszystkie ciała proste rozkładają się w dwojaki sposób: pod działaniem elementu przeciwnego oraz pod swoim własnym wpływem, gdy się wyczerpuje, zatem elementy ciał podlegają powstawaniu i niszczeniu. Ponieważ elementy nie mogą pocho-

¹³ *O powstawaniu i niszczeniu* 330^{b30} - 331^{a6}.

¹⁴ *O powstawaniu i niszczeniu* 331^{a12-16}.

¹⁵ *O powstawaniu i niszczeniu* 332^{a23-26}.

¹⁶ *O niebie* 302^{a10-b9}. Por. W. D. Ross, op. cit. s. 96-99. Zob. G. A. Seeck, op. cit. s. 82-86.

¹⁷ *O niebie* 303^{a29-b4}.

¹⁸ *O niebie* 304^{b19-22}. Por. G. A. Seeck, op. cit. s. 87-90.

dzić od czegoś niecielesnego, ani od ciała różnego od nich, tak więc Arystoteles dochodzi do wniosku, że jeden element powstaje z drugiego¹⁹.

Figury elementów nie są określone, ponieważ otrzymują kształt od miejsca, które je obejmuje. Podmiot ciała prostego powinien być bezkształtny i pozbawiony formy, aby mógł być zdolny do jak najlepszego przyjęcia i uformowania natury ciała złożonego, elementy bowiem są materią ciał złożonych i różnią się między sobą nie figurami, lecz ze względu na możliwość, właściwości i działania²⁰.

Zakończenie. Arystoteles dochodzi do wniosku, jak zarówno wymienieni autorzy z rozdziału I, że istnieje materia pierwsza, która nie jest oddzielona i która służy jako podmiot dla przeciwieństw. Jest ona realna, ale w możliwości, realna jedynie w połączeniu z przeciwieństwami, ale zawsze zdolna do przyjmowania nowych i różnorodnych przeciwieństw. Podmiot jest całkowicie nieokreślony i nigdy nie jest dany inaczej jak pod postacią jakiegoś określenia, które jest wobec niego zewnętrzne, czyli pod postacią którejś z przeciwstawnych jakości zmysłowych. Tak więc zasadą jest w pierwszym rzędzie ciało w możliwości podpadające pod zmysły, na drugim miejscu przeciwieństwa, na trzecim ogień, woda i inne podobne elementy.

Według I. Philoponusa, Arystoteles uważa, że z materii pierwszej dzięki działaniu czterech podstawowych przeciwieństw rodzą się cztery elementy, które powstają i giną w różny sposób. Z mieszaniny elementów powstają ciała złożone. W ten sposób więc Arystoteles dochodzi do uformowania ciał złożonych, poczynwszy od materii pierwszej i pierwszych przeciwieństw

Zatem materia pierwsza jest przyczyną, zasadą materialną i podstawą każdego powstawania i niszczenia elementów, z których zbudowany jest cały kosmos.

Mamy więc do czynienia z wyjaśnieniem metafizycznym, opartym na identyfikacji zasady formy i materii pierwszej, związanej z możliwością i aktem, która znajduje potwierdzenie w ontycznym wyjaśnieniu fizyki elementów.

¹⁹ *O niebie* 304^{b25}-305^{a32}, Por. G. A. Seeck, op. cit. s. 90-94.

²⁰ *O niebie* 306^{b26}, 307^{b18-24}.

KATARZYNA FILUTOWSKA
Uniwersytet Warszawski

FILOZOFIA NARRACYJNA W MYŚLI F. W. J. SCHELLINGA

W niniejszym tekście chciałabym nawiązać do problemu tzw. filozofii narracyjnej w myśli Schellinga i spróbować zastanowić się, jak z filozoficznego punktu widzenia można by odnieść się do kwestii niemożności opowiedzenia filozofii, co w literaturze przedmiotu określa się jako tzw. „porażkę «Weltalter»”. Filozof jest zmuszony przynajmniej poważnie ograniczyć swój pierwotny projekt połączenia poezji, mitologii, religii i filozofii, które - podobnie jak niegdyś, w złotym wieku ludzkości, miały stopić się w jedno w przeczuwanym końcu dziejów. Jest to wizja, której Schelling broni zarówno w *Systemie idealizmu transcendentnego* (1800), jak też na przykład w napisanej cztery lata później rozprawie *Philosophie und Religion*. To ona także legła u podstaw koncepcji stworzenia swego rodzaju filozoficznej kosmogonii, jaka stanowi treść systemu epok świata, a zwłaszcza pierwszej wersji „Weltalter” z 1811 r.

Dzieła tego Schelling nigdy nie dokończył. Stało się ono jednak punktem wyjścia dla systemu późnej filozofii (tzw. filozofii pozytywnej), jakkolwiek było to możliwe dopiero po odrzuceniu pomysłu napisania filozoficznej eposy, w której językiem filozofii zostałyby opowiedziane dzieje świata, począwszy od najdawniejszych epok. W efekcie zatem Schelling przewycięża estetyzm znamienny dla swojej wczesnej refleksji i zmierza ku racjonalizmowi filozofii pozytywnej.

Ten właśnie problem chciałabym tu naświetlić bliżej. W tym celu trzeba rozpatrzyć zarzuty stawiane Schellingowi przez krytyków i czytelników jego dzieła. Tak więc uważa się na przykład, iż kosmiczna narracja jest czymś w rodzaju mowy symbolicznej, związanej ze swą własną treścią. Schelling afirmuje niejako na poły mitologiczny sposób myślenia, oparty na schemacie absolutnego procesu, jaki zawiera wszystko, to znaczy zarówno byt, jak też myśl. W efekcie brakuje tutaj miejsca na to, co stanowi o wartości filozofii, to znaczy na prawdę, jaka powinna mieć charakter transcendentny wobec rzeczywistości. Parafrazując Kanta, należałoby zatem zapytać, czy „sprawa rozumu jest beznadziejna” albo, inaczej mówiąc, czy myśl Schellinga jest naprawdę takim procesem, w którym nie ma miejsca na rzeczywistość transcendentną, krytyczną refleksję? Będę chciała zrewidować i zakwestionować ten na poły tylko słuszny sąd. W tym celu zaś omówię koncepcje interpretacyjne zbliżone do koncepcji filozofii narracyjnej, a więc interpretację Jaspersa (filozofia jako tzw. „historia bytu”), a także V. Jankelevitcha oraz X. Tilliette’a (koncepcja procesu absolutnego) oraz estetyczną wizję dziejów ze wczesnej filozofii Schellinga i porównam je z analizami M. Maesschalcka,

to znaczy z koncepcją filozofii narracyjnej. Będę chciała w ten sposób dowieść, iż idea procesu absolutnego oraz związany z nią estetyzm nie są jedyną dającą się pomyśleć interpretacją filozofii Schellinga, zaś staje się to szczególnie dobrze widoczne w analizach M. Maesschalcka.

1. Estetyczna (narratywistyczna) koncepcja dziejów we wczesnej filozofii Schellinga - „System idealizmu transcendentalnego” (1800). Czy jest możliwa refleksja nad historią? Kosmiczna opowieść rozgrywa się w czasie, w następujących po sobie, kolejnych epokach-eonach kosmicznego czasu, w Przeszłości, Teraźniejszości i Przyszłości. Także historia, w której manifestuje się stwórcza wola, w szczególny sposób umożliwia jednostce odnalezienie czegoś w rodzaju „ponownego zapośredniczenia”, ustanowienie „zdarzenia wolności”, „otworzenie człowieka na nadprzyrodzony porządek wolności, na wołanie, jakie przekracza świat i zrywa obojętność ślepego procesu”¹. Stąd też dialektyka dziejów jest w pewnym sensie zagadnieniem kluczowym dla zrozumienia problemu filozofii narracyjnej. Problem ten nie da się bowiem w ogóle pomyśleć poza historią, tak jak stworzenie świata nie byłoby możliwe bez woli-potencji, które stanowią zapośredniczenie woli absolutnej i rzeczywistości fenomenalnej.

Trzeba od razu zaznaczyć, iż Schelling od samego początku, to znaczy już w *Systemie idealizmu transcendentalnego* jawi się jako przeciwnik wszelkiego rodzaju pozytywizmu w odniesieniu do problemu dziejów. Historia, jako sfera całkowicie wolnych ludzkich działań, nie podlega konieczności przyrodniczej, a tym samym nie da się jej wyjaśnić za pomocą jakichś ogólnych praw ani też napisać *a priori*. Sytuuje się on zatem w obrębie tzw. narratywistycznej koncepcji dziejów, która w ogóle kwestionuje możliwość „naukowego poznania” przeszłości i postrzega historię jako całkowicie „autonomiczną sferę poznania”², pod pewnymi względami bliską sztuce.

Wizja historii proponowana przez Schellinga ma charakter dialektyczny i pozostaje silnie zależna od poglądów Kanta. Jest to dramat dziejów, w jakim na zasadzie harmonii przedustawnej współgrają ze sobą rozmaite sprzeczne interesy, czyny, partykularne wole, realizujące opatrnościowy „scenariusz” często wbrew swym intencjom i własnej woli. Jest ona „grą wolności”, to znaczy poszczególnych woli-inteligencji, lecz jednocześnie „panuje w niej jakaś ślepa konieczność”, „wnosząca obiektywnie do wolności to, czego ta ostatnia sama z siebie dokonać by nie mogła”³, a więc, mówiąc bardziej pre-

¹ 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. 185. [cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu - K.F.].

² K. Rosner: *Narracja, tożsamość i czas*. TAiWPN UNIVERSITAS, Kraków 2003, s. 59.

³ F. W. J. Schelling: *System idealizmu transcendentalnego. O historii nowszej filozofii (Z wykładów monachijskich)*, przełożyła K. Krzemieniowa. Warszawa 1979, s. 318.

czyjnie, element przedmiotowy, zewnętrzne ograniczenie, prawidłowość, jaka porządkuje chaos gry wolności i daje jej podstawę. Stąd też w ostatecznej instancji Schelling umieszcza w swojej wizji pierwiastek estetyczny i poetycki. W napisanej w 1804 roku rozprawie *Philosophie und Religion* czytamy na przykład znamienne zdanie, iż „(...) Historia jest eposem, poezją stworzoną w duchu samego Boga („...”)”⁴. Taki punkt widzenia przyjmuje on jednak *de facto* już w *Systemie idealizmu transcendentального*, kiedy czyni poetę-demiurga, „którego częstkami tylko (*disiecti membra poetae*) są poszczególni aktorzy”⁵ rzecznikiem i gwarantem jedności dramatu dziejów. Jest on tym, kto „już z góry tak zharmonizował obiektywny wynik całości ze swobodną grą poszczególnych osób, że w końcu rzeczywiście musi się wyłonić coś rozsądnego”⁶. Poeta ten jednakże nie jest „niezależny od swego dramatu”, lecz „objawia się i odsłania stopniowo w toku samej gry naszej wolności”⁷. Oznacza to, iż nie jesteśmy tylko aktorami grającymi role, które nam powierzono, lecz właśnie „rozproszonymi częstkami” poety-ducha, najbardziej integralnie z nim powiązanymi. Inaczej mówiąc, to właśnie poprzez nasze czyny i działania objawia się duch, a w tym sensie współtworzymy kosmiczną narrację, pozostając w najwyższej zgodności z wolą absolutną.

Jest to zatem wizja silnie zależna od zakończenia całego systemu, od koncepcji utopii estetycznej, przedstawionej w ostatnim rozdziale tego dzieła. W tym też kontekście należy, jak się wydaje, rozumieć owe obrazowe, metaforyczne uwagi dotyczące ducha-poety, scenariusza dziejów, teatru świata *etc.* Pozostaje teraz zadać pytanie, czy jest możliwa refleksja nad tak pojmowaną historią? Inaczej mówiąc, czy można wyjść poza ów proces, który nieuchronnie zmierza ku swemu postulowanemu końcowi, jakim jest dla wczesnego Schellinga powrót do mitu, do tzw. „powszechnego oceanu poezji” ku jakiejś prawdzie, która miałaby wartość z punktu widzenia filozofii? W koncepcji tej zawiera się bowiem pewna sprzeczność, której sam Schelling wydaje się nie zauważać. Jeśli bowiem celem dziejów ma być ustanowienie powszechnego ustroju prawnego, realizacja sprawiedliwości i prawa⁸, to jak uzgodnić to z ową na poły mityczną przedmiotowością sztuki, w jakiej poezja, religia, filozofia i w ogóle wszystkie dyskursy mają się na

⁴ F. W. J. Schelling: *Schriften 1804-1812*. Herausgegeben und eingeleitet von Steffen Dietzsch, Union Verlag Berlin 1982, s. 80. [cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu - K.F.].

⁵ F. W. J. Schelling: *System idealizmu u transcendentального...*, op.cit, s. 335.

⁶ *Ibidem*, s. 335.

⁷ *Ibidem*, s. 335.

⁸ Por.: „(...) Każdą poszczególną inteligencję można uważać za integralną częśćkę Boga, czyli moralnego porządku świata. Każda istota rozumna może powiedzieć sobie samej: oto i mnie także powierzono realizację prawa i praworządności w moim kręgu działania, i na mnie również nałożono częśćkę moralnego rządu świata (...). w porządek istnieje tylko o tyle, o ile wszyscy inni myślą podobnie jak ja, i każdy wciela swe boskie prawo ustanawiania sprawiedliwości. (...)” (*ibid.*, s. 329).

powrót stopić w jedno, z którego się wyłoniły, a tym samym zaprzeczyć wszystkim swoim uprzednim osiągnięciom, zrealizowanym w toku procesu wartościom etc?

2. Kosmiczna narracja a historia bytu (*Geschichte des Seins, Seinsgeschichte*) - **Karl Jaspers**. Do takiej idealistycznej, całościowej oraz estetycznej wizji nawiązuje na przykład Karl Jaspers w swoich analizach filozofii epok świata, w koncepcji tzw. historii bytu (*Geschichte des Seins, Seinsgeschichte*)? Odnosi się ona wyłącznie do późnej filozofii, począwszy od systemu czasów. Jest to wizja o tyle interesująca, iż pokazuje ontologiczne uwarunkowania kosmicznej narracji, przez co przenosi czytelnika na w jakimś sensie kluczowy dla tej filozofii obszar metafizyki, problematyki bytu, absolutu. Inaczej mówiąc, jest to owa „idealistyczna filozofia”, która, jak ujął to Habermas, ma za zadanie „poznać związek bytu w całości”⁹.

Tak właśnie interpretuje system epok świata Jaspers. Kładzie on nacisk na ontologiczny aspekt procesu stwórczego, zaś kosmogonia i teogonia zostaje niejako zepchnięta na dalszy plan. Inaczej mówiąc, według Jaspersa istnieje „opowiedziana historia tego, co było, tego, co jest i tego, co będzie” i jest to „opowieść historii bytu”, jaką można odtworzyć na podstawie pism Schellinga¹⁰. Jaspers podejmuje trud zrekonstruowania tej opowieści, która w jego interpretacji nie robi bynajmniej na czytelniku wrażenia „bohaterskiego eposu”. Jest to bowiem rekonstrukcja aż nazbyt logiczna, w której wszelkie elementy dramatyczne i narracyjne zostały przedstawione z chłodnym dystansem naukowca-analityka, jaki po prostu odtwarza kolejność wydarzeń. W ten sposób Jaspers konsekwentnie wpisuje Schellinga w schemat idealistycznej ontologii. Ten punkt widzenia przejmują i podziela także Sandkühler, który interpretuje filozofię Schellinga jako „historię bytu i antypolitykę”, uwypuklając brak zrozumienia oraz zainteresowania filozofa-mędrca dla świata empirycznego i dokonujących się w nim przemian politycznych¹¹.

Historia ta jest „pozytywna” w tym sensie, iż - podobnie jak historii w ujęciu idealizmu transcendentального - nie da się jej skonstruować *a priori*, wydedukować z czystego rozumu albo racjonalnie antycypować i przepowiedzieć. Można ją poznać „tylko *a posteriori*, z faktyczności świata i człowieka, jako następstwo wolnych działań”¹². Prowadzi ona „z tego, co nadzmysłowe”, poprzez historię świata i człowieka z powrotem ku temu, co

⁹ J. Habermas: *Przejście od idealizmu dialektycznego do materializmu - konsekwencje schellingiańskiej idei kontrakcji Boga dla filozofii dziejów*, przeł. M. Łukasiewicz, w tenże: *Teoria i praktyka. Wybór pism*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski Warszawa, s. 241.

¹⁰ K. Jaspers: *Schelling. Grösse und Verhängnis*. R.Piper & Co. Verlag, München 1955, s. 162. [cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu - K. F.].

¹¹ H.-J. Sandkühler: *F. W. J. Schelling - Philosophie als Seinsgeschichte und Anti-Politik, w: Deutscher Idealismus und Französische Revolution. Schriften aus dem Karl-Marx-Haus*. Trier 1988.

¹² K. Jaspers: *Schelling. Grösse und Verhängnis...*, op. cit., s. 162.

nadmysłowe. Nie czuje się tutaj ducha systemu, nacisk nie pada na przykład na trynitologiczną dialektykę systemu czasów. Jaspers zachowuje przede wszystkim schemat opowieści, ze szczególnym uwzględnieniem następstwa wydarzeń, poczynawszy od „najwcześniejszych czasów”, aż do postulowanego celu procesu, jakim jest pełne objawienie Boga, który staje się „wszystkim we wszystkim” albo, w drugiej, uzupełniającej wersji odnoszącej się do Schellingańskiej *Filozofii objawienia*, tryumf objawienia nad zasadą mitologiczną oraz zwycięstwo Chrystusa jako „kresu objawienia”.

Znacznie ciekawszy jest komentarz Jaspersa do owej zrekonstruowanej względnie wiernie opowieści, jaką określił on mianem historii bytu i jaka stanowi treść filozofii pozytywnej. Otóż uważa on, iż myśl Schellinga ma charakter gnostycki i mistyczny, a w związku z tym jest to refleksja, w której brakuje elementu transcendencji, jaki cechuje dyskurs prawdziwie filozoficzny. Jest to, inaczej mówiąc, coś w rodzaju symbolu, to znaczy mowy zdwojonej, związanej ze swą własną treścią. Dla filozofii Schellinga kluczowa wydaje się być figura absolutu, która jednakże zawiera pewną pułapkę, jakiej filozofowi nie udało się ostatecznie uniknąć i jaka mogła być jedną z przyczyn tego, co określa się mianem „porażki *«Weltalter»*”. Schellingowi chodziło bowiem o to, aby w swojej filozofii opisać proces absolutny, a więc proces, który oznacza i zawiera wszystko, zarówno myślenie, jak też byt. W związku z tym, jak zauważa Jaspers, także myśl jest tutaj częścią historii bytu, to znaczy procesu bytowego, co podważa niejako zdolność transcendowania opisywanej rzeczywistości, a więc cechę, jaką powinna posiadać myśl dyskursywna. Jest to po prostu myślenie, jakie posiada strukturę koła, myślenie zamknięte w sobie, w którym początek wiąże się z końcem i podobny charakter posiada także nasza wiedza. „(...) Jeśli zaś pojmowanie samo znajduje się wewnątrz procesu, kim jest ten, kto go myśli? (...)”¹³. Inaczej mówiąc, kto jest jego podmiotem? Jak pisze Jaspers, „(...) dla Schellinga człowiek stoi zarówno w centrum procesu bytowego, jak też w centrum zainteresowania filozofii. (...)”¹⁴. Tylko człowiek może zdobyć rzeczywistą wiedzę dotyczącą całości rzeczywistości, co jest najdoskonalej zgodne z filozofią transcendentального idealizmu, dla którego w człowieku i w historii Ja, które do tej pory obiektywizowało się nieświadomie, zyskuje świadomość siebie i względną wolność działania. To człowiek jest tym, kto może zdobyć „współwiedzę procesu kreacji” (*Mittwissenschaft der Schöpfung*), a w tym sensie przynajmniej względnie transcendować ów proces, jakkolwiek - ze względu na fakt, iż sam także jest jego częścią - charakter zdobytej w ten sposób wiedzy zostaje postawiony pod znakiem zapytania. Czy jest to jeszcze

¹³ *Ibidem*, s. 168.-169.

¹⁴ *Ibidem*, s. 169.

wiedza filozoficzna, czy też raczej wiedza gnostycka, wiedza o charakterze bez mała religijnym, albo, jak pisze Sandkühler, nie pozbawiona elementów racjonalnych wiara?¹⁵ Owo „poszukiwanie transracjonalnej jedności historii bytu i tego, co istniejące”¹⁶ jest przez tego autora traktowane jako „filozoficzny irracjonalizm”, choć przyznaje on, że irracjonalizm ten „zawiera racjonalne momenty”.

3. Koncepcja procesu absolutnego w filozofii Schellinga (Vladimir Jankelevitch, Xavier Tilliette). Trzeba zauważyć, iż taki filozoficzny irracjonalizm jest charakterystyczny dla większości filozofii romantycznych, idealistycznych, które oparte są na schemacie dialektycznym oraz zawierają procesualne rozumienie bytu i nawiązują do Leibnizjańskiego schematu *mathesis universalis*. Jest to myślenie, dla którego istotna jest figura absolutu, całości i które ma ambicję poznać wszystko albo, jak to ma miejsce u Hegla, wszystko uczynić racjonalnym i dającym się pomyśleć. W tym zaś sensie pozostaje ono w największej zgodności z greckim przekonaniem, iż wszystko jest prawdą, z eleacką tezą o tożsamości myśli i bytu, ze starożytnym wyobrażeniem totalności bytu, które opisuje formuła *hen kai pan*, Jedno i Wszystko.

W istocie rzeczy to właśnie myśl presokratejska oraz mityczny obraz świata znany czytelnikom Homera i Hezjoda jest, być może, najwłaściwszym punktem odniesienia dla tego, co Jaspers postrzega jako dążenie do „opowiedzenia historii bytu”. Jak zauważa Xavier Tilliette, „prawdziwym twórczym aksjomatem” tej filozofii jest twierdzenie, iż „wszystkie możliwości realizują się” (*„toutes les possibilités se réalisent”*). Schelling dąży do tego, aby odkryć wielkie prawa kosmiczne, zasadę wszelkiego stawania się, a dążenie to cechuje pewna odmiana utopizmu oraz tendencja gnostycka i mistyczna, znamienna dla większości romantycznych filozofii, które aspirowały do stworzenia systemu obejmującego całe uniwersum.

Wszystko to jednakże sytuowałoby Schellinga w kontekście mitycznego, przedfilozoficznego sposobu myślenia oraz mitycznej wizji sprawiedliwości. Jest to owa presokratejska Dike i Ananke Anaksymandra, która postrzega istnienie jako wyraz pychy, domagającej się ekspiacji w postaci unicestwienia. W ten sposób sprawiedliwość jest tutaj wpisana niejako w same prawa rządzące bytem - wszystko dzieje się w swoim czasie, zgodnie z nakazami najwyższej, boskiej konieczności, żadna rzecz nie przekracza właściwej miary. To „(...) Nemezis dyktuje i egzekwuje prawo, które usprawiedliwia egzystencję i miejsce każdego. (...)”¹⁷.

¹⁵ H.-J. Sandkühler. *F. W. J. Schelling-Philosophie als Seinsgeschichte und Anti-Politik...*, op. cit, s. 150.

¹⁶ *Ibidem*, s. 150.

¹⁷ X. Tilliette: *Toutes les possibilites se realisent*, w tenże: *L'Absolu et la philosophic de Schelling. Essais sur Schelling*. Presses Universitaires de France, Paris 1987, s. 221. [cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu - K. F.J.

Tilliette odwołuje się dość wyraźnie do analiz V. Jankelevitcha, zawartych w pracy *L'odysee de la conscience*. Autor ten jest bowiem wielkim zwolennikiem takiej całościowej interpretacji, co jest niewątpliwie związane z afirmacją estetyzmu Schellingiańskiej filozofii i postrzegania całości tej myśli przez pryzmat systemu tożsamości. Zauważa on na przykład, iż w tej filozofii „(...) Błąd, podobnie jak wina, rodzi się z izolacji; fałsz jest pojęciem lokalnie wyabstrahowanym z ciągłego biegu, który go zawiera i uzurpującym sobie miejsce całości; prawda, przeciwnie, nie jest czym innym, jak totalnym mchem myśli, którego następujące [po sobie] momenty wiedzą, jak pozostać solidarnymi i tymczasowymi. (...)”¹⁸. W tym kontekście staje się bardziej zrozumiałe pojmowanie przez Schellinga czasu jako „prawdziwego systemu wiedzy”. Taki system byłby najbardziej zgodny z przyjętą wyżej definicją prawdy, jako że wszystkie jego momenty i elementy zajmują tutaj nie tylko właściwe miejsce, ale także zawiera on w sobie - niejako zgodnie z wizją Anaksymandra - wewnętrzną sprawiedliwość, jaka pozwala dojść do głosu wszystkim racjom i poglądom, w swoim czasie. Stąd też „(...) nic nie może bezkarnie przeciwstawić się wielkiemu prawu Sprawiedliwości, które przydziela każdemu bytowi jego powinność. (...)”¹⁹.

Interpretacja przyjęta przez Jankelevitcha przypisuje poglądom Schellinga charakter finitystyczny. Przytacza on formułę, która, jego zdaniem, najlepiej oddaje ducha tej filozofii i zgodnie z którą „nie istnieje nic innego, jak tylko całość” („il n'y a que des totalites”). Oznacza to, iż dla filozofii Schellinga kluczowa byłaby figura absolutu. Istnieje wprowadzie wiele wszechświatów, lecz każdy z nich jest taką zamkniętą całością, przez co przyjęta na początku formuła nie przestaje być prawdziwa. „Nie istnieje nic innego, jak tylko całość” - oznacza to także, iż każdy byt jest taką całością, skończonym uniwersum. Także to, co stworzone, zachowuje całkowitą autonomię względem tworzącego Boga-absolutu. Jest to po prostu inny absolut, inna indywidualność, byt całkowicie kompletny i niezdeterminowany, absolutnie wolny.

Myśl Schellinga w odniesieniu do problemu absolutu ma swoje źródła w intuicji artystycznej. Dzieło sztuki posiada w sobie coś, co czyni z niego ukształtowaną totalność, swoisty mikrokosmos, jaki stanowi odbicie makrokosmosu. Genialne dzieło sztuki przypomina małe uniwersum, „(...) ponieważ sam Bóg jako artysta chciał wcielić $\pi\alpha\nu$ w skończone formy. (...)”²⁰. Jankelevitch podkreśla, iż - w jego interpretacji - filozofia Schellinga powinna być pojmowana jako wizja estetyczna, przeciwstawiona wszelkiej mora-

¹⁸ V. Jankelevitch: *L'odysee de la conscience dans la derniere philosophic de Schelling*. Librairie Felix Alcan, Paris 1933, s. 315.-316. [cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu - K. F.J.

¹⁹ *Ibidem*, s. 316.

²⁰ *Ibidem*, s. 342.

listyce. Zgodnie z tą koncepcją świat jest tylko przedłużeniem kreatywnej woli, w której wyraża się moc Boga jako stwórcy kosmosu.

W podobny sposób pojmuje on także samą filozofię. Można by w pewnym uproszczeniu powiedzieć, iż dla tego autora filozofia w rozumieniu Schellinga staje się poniekąd uosobioną Mądrością z Księgi Przysłów. Jest to zresztą punkt dojścia całej analizy, poświęconej „odysei świadomości” w myśli Schellinga. Wyrazem owej świadomości jest dla Jankelevitcha Dionizos, a więc zasada duchowa przeciwstawiana Kronosowi jako zasadzie ciemnej i materialnej. Jednak w istocie nie wychodzi się tu poza „mitologiczne” pojmowanie świadomości, a tym samym także poza ideę totalnego procesu, w którym pojęcie jest tożsame z bytem i stanowi jeden z elementów opowiadanej historii. Jankelevitch wyraźnie podkreśla organiczną jedność ducha i materii, podmiotu i poznawanego przedmiotu jako dwóch stron tego samego procesu, jakiego źródła tkwią w pierwotnej indyferencji, gdzie stanowią one jedność.

Stąd też podmiot, Ja w świecie zewnętrznym rozpoznaje tylko samego siebie. Świat ten jest zapomnianym momentem jego własnej przeszłości, która gubi się w mrokach przyrody i nieświadomości. Jak pisze Jankelevitch, „(...) odkrywamy na zewnątrz naszego ducha, rozdartego przez swoją małą naukę i małą moralność głęboką mądrość, która jest jak świadek źródłowości czasu. (...)”²¹. Ta Mądrość nie jest jednak jakąś jednostronną, czysto teoretyczną, oddzieloną od działania wiedzą, lecz siłą, to znaczy „wiedzą stwórczą i produktywną” albo „mądrym działaniem”, „działającą wiedzą” etc. Jest to zatem zdolność kreacji, to znaczy wiedza, jaką posiada Bóg, Stwórca świata.

W ten sposób jednakże Jankelevitch jawi się jako wielki zwolennik idei totalnego procesu, który zawiera w sobie zarówno myśl, jak też byt. Utożsamia on dość jednoznacznie wiedzę z Mądrością, zaś prawdę z całością. Prezentowany przez niego punkt widzenia można by określić jako coś w rodzaju kreatywistycznej, organicystycznej i finitystycznej teodycei. Jankelevitch powołuje się zresztą dość otwarcie na filozofię Leibniza, na ową wizję organicznej totalności, w której „w najmniejszej części oddziałuje to samo odwieczne słowo boskiej afirmacji”²², przez co jest ona organizmem tożsamym z całym wszechświatem.

Chciałabym teraz wrócić do tekstu Tilliette’a. Autor ten wprowadzie także sytuuje myśl Schellinga w całościowej, totalnej perspektywie, choć jednocześnie mocniej podkreśla element objawienia, słabo wyeksponowany u patrzącego przez pryzmat *Filozofii sztuki* oraz systemu tożsamości Jankelevitcha. Kim jest Bóg w owym totalnym procesie i jaką odgrywa w nim rolę?

²¹ *Ibidem*, s. 348.

²² *Ibidem*, s. 350.

Bóg jawi się jako „bezstronny obserwator”, który śledzi „bieg Sprawiedliwości w historii świata”²³. Bóg, który - jako Opatrzność - „zarządza historią”, nie może pozwolić na to, aby w całym biegu świata nie zrealizowały się wszystkie rzeczywiste możliwości. Bóg ten jest wytrwały i cierpliwy, działa powoli, lecz efektem tego „kompletnego i całkowitego doświadczenia” jest możliwość osiągnięcia najwyższej świadomości, a więc ostateczny tryumf tego, co racjonalne i duchowe.

W ten sposób charakterystyczna dla świadomości mitologicznej koncepcja Nemezis zostaje niejako przeniesiona na inny plan. W miejsce wyjaśnień na poły mitologicznych i poniekąd przedfilozoficznych, do jakich należy na przykład wyobrażenie sprawiedliwości, która jest immanentnym prawem procesu stawania się Schelling przyjmuje wytłumaczenie o nieco bardziej racjonalnym charakterze, oparte na strukturze teodycei. Jest to na przykład Bóg jako Opatrzność (koncepcja stoicka), lub jako byt najwyższy, absolutna rzeczywistość, a poniekąd także - zgodnie z bliskimi w gruncie rzeczy tej filozofii schematami metafizycznymi - przyczyna ostateczna *etc.*

Problem ten należy rozumieć w kontekście swoistej dialektyki między procesem mitologicznym oraz zasadą objawicielską w filozofii Schellinga. Inaczej mówiąc, chodzi o to, iż gdyby myśl Schellinga sprowadzała się do takiego totalnego, immanentnego procesu, który obejmuje całość wszelkiego stawania się i który jest jedyną dającą się pomyśleć rzeczywistością, to istotnie nie można by wyjść poza irracjonalizm mitologicznych koncepcji ku jakiejś prawdzie, która stanowi o poznawczej wartości filozofii. W interpretacji X. Tilliette’a zostaje, przynajmniej teoretycznie, zarysowana możliwość rozpatrywania późnej filozofii Schellinga w nieco bardziej racjonalistycznych kategoriach.

4. Proces stwórczy (*Schöpfung*), kosmiczna narracja, filozofia narracyjna (M. Maesschalck). Staje się to jeszcze lepiej widoczne w analizach M. Maesschalcka, a konkretnie w koncepcji filozofii narracyjnej. Pojęcie to nie zostało bynajmniej dobrane przypadkowo, lecz ma ono najbardziej istotny związek z problematyką późnej refleksji Schellinga, to znaczy tzw. filozofii pozytywnej. Otóż Schelling zajmuje stanowisko, które bez większego błędu można by nazwać po kreacjonistycznym. Przedstawia on swoim czytelnikom pewną wersję teogonii oraz kosmogonii, która stanowi właściwą treść owej późnej filozofii, i w której ukazane zostają dzieje boskiej decyzji stworzenia i objawienia się poprzez swoje dzieło. Schelling przedstawia zatem dzieje Boga, który wypowiada się i objawia poprzez świat, poprzez Księgę świata. Jest to tzw. proces stwórczy (*Schöpfung*), który posiada swoje prawa, swój początek w bycie, a także przeczuwany i przepowiadany koniec,

²³ X. Tilliette: *Toutes les possibilites se realisent*, w tenże: *L'Absolu et la Philosophie de Schelling...*, op. cit., s. 222.

kiedy to Bóg ponownie przejmie cały byt we władanie i stanie się wszystkim we wszystkim.

Tak zatem pomysł Schellinga jest o tyle nowatorski i prekursorski wobec całej dotychczasowej refleksji, iż dąży on do czegoś, co określa się mianem „opowiedzenia filozofii” albo do stworzenia tzw. „filozofii opowiadającej”. W ten sposób dyskurs, jaki tworzy, nie przestaje wprawdzie być dyskursem filozoficznym, „prawdziwym systemem świata”, jak deklaruje w stanowiących swoisty wstęp do filozofii epok świata *Wykładach stuttgartarckich* z 1810 roku²⁴. Jednocześnie można w nim jednak odnaleźć pierwiastek narracyjny i opowieściowy, który, jak pisze Habermas, pozwala Schellingowi „(...) wykraczając poza teodyceę, raz jeszcze przez Hegla rygorystycznie dokonane dzieło usprawiedliwienia świata, pomyśleć świat historycznie jako teogonię. (...)”²⁵. W ten sposób zaś filozofia staje się czymś w rodzaju kosmogonii albo kosmicznej narracji, której głównym bohaterem jest Bóg-stwórca, zaś treścią dramat stworzenia.

W efekcie czytelnik nie otrzymuje kolejnej wersji idealistycznego systemu, w którym wszystkie kolejne pojęcia są dedukowane z logiczną koniecznością i który w związku z tym nie wykracza poza tożsamość rozumu (logosu) z samym sobą. W swojej późnej, pozytywnej filozofii Schelling nie waha się przed afirmacją czynnika treściowego i materialnego, jaki pozwala mu wyjść poza klasyczną, platońską opozycję świata intelligibilnego oraz świata zjawisk i znaleźć długo poszukiwany punkt zapośredniczenia tych dwóch, rozdzielanych przez idealistów, rzeczywistości.

W opozycji do całej idealistycznej i metafizycznej tradycji myślowej Schelling przyjmuje w obrębie samego absolutu dwie zasady albo dwa typy zasad, a więc zasadę idealną, czyli pojęciową oraz zasadę realną, czyli materialną. Trwają one w absolutnym bycie jako źródłowe niezróżnicowanie, pierwotna indyferencja opozycyjnych pierwiastków, źródłowa tożsamość bytu i wiedzy, którą wyraża zdanie Ja=Ja. Taki punkt widzenia odnajdujemy u Schellinga już w napisanym w 1800 roku *Systemie idealizmu transcendentalnego*. W pochodzącym z 1809 roku *Piśmie o wolności* Schelling podejmuje trud bliższego określenia owej materialnej zasady. Przyjmuje on zacerpniętą z teozoficznych i mistycznych tekstów Jakoba Böhme’go kategorię podstawy, tzw. *Ungrund* albo *Grund*, którą definiuje jako naturę w Bogu, jako to, co w Bogu nie jest z nim tożsame. Jest to tzw. materialne albo

²⁴ F. W. J. Schelling: *Stuttgarter Privatvorlesungen. (Aus dem handschriftlichen Nachlaß) 1810*, w: F. W. J. Schelling: *Ausgewählte Schriften*, Band 4, *Schriften 1807-1834*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1985, s. 33. [cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu - K. F.J.]

²⁵ J. Habermas, *Przejście od idealizmu dialektycznego do materializmu - konsekwencje Schellingańskiej idei kontrakcji Boga dla filozofii dziejów*, przeł. M. Łukasiewicz, w: tenże: *Teoria i praktyka...*, op. cit., s. 241.

hyletyczne principium, tworzywo procesu stwórczego, to znaczy treściowy element kosmicznej narracji, poprzez którą wypowiada się Bóg-stwórca.

Owo principium hyletyczne odpowiada, jak była o tym mowa wyżej, temu, co realne w absolicie. Zgodnie z definicją samego Schellinga, jest to „natura w Bogu”, to znaczy tworzywo procesu kreacji, „prapoczątek stworzenia”²⁶, który Bóg musi wyłonić z siebie przed stworzeniem świata. Stąd Schelling mówi także o duchu, który „schodzi w głębie przyrody”²⁷, w ciemność po to, aby rozświecić ów mrok i poprzez spirytualizację całego bytu poddać go ostatecznie przyczynowości ducha albo wolności. Jednakże sama natura jest rozumiana w wielorakim sensie, a więc nie tylko jako czysta potencjalność, bierne tworzywo. Jest to bowiem zasada materialna, co nasuwa poprawne skojarzenie z presokratejskim *arche*, a jednocześnie przesuwając punkt ciężkości interpretacji w inną stronę. Zasada ta sama jest odwieczna, a jako taka jest także bytem, jest równa absolutowi. Jest to spinozjańska *natura naturans*, natura niewidzialna i tworząca, jaką cechuje zdolność kreacji i ma niewiele wspólnego z tym, co filozoficzna tradycja od czasów Arystotelesa rozumie przez materię i chaos. Jest to także Mądrość z Księgi Przysłów, która towarzyszyła Bogu w dziele stworzenia albo dusza powszechna, zasada ożywiająca, „uniwersalne principium życia” *etc.* Inaczej mówiąc, jest to kształtująca moc stwórcza, zaś w jej swobodnej grze ujawnia się wewnętrzna intelligibilność przyrody tworzącej, jej zdolność do ukształtowania kosmosu²⁸.

Stąd też Schelling wprowadza do swojej filozofii tzw. potencje, tzn. źródłowe moce demiurgiczne, jakie stanowią swoiste principia kosmicznej narracji. W interpretacji M. Maesschalcka są to owe „wole, które wypowiadają się poprzez Księgę świata” i które znajdujemy już u samych źródeł, to znaczy w bycie absolutnym. To dzięki przyjęciu tzw. organizmu mocy źródłowych (*L'organisme des puissances*) Schellingowi udaje się uniknąć „zamknięcia języka w autocelebracji Logosu”²⁹, to znaczy wyjść poza system czysto idealistyczny i w związku z tym panlogiczny, czyli, inaczej mówiąc, poza idealizm typu heglowskiego. Filozofia Schellinga nie jest logiką absolutnego pojęcia, w której wszystkie kolejne terminy są dedukowane z logiczną ko-

²⁶ F. W. J. Schelling: *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne. Odnalezione i opracowane przez Waltera E. Ehrhardta*, t. 1, przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 2002, s. 227.

²⁷ F. W. J. Schelling: *System idealizmu transcendentalnego...*, op.cit., s. 415. Zob. także E. Brehier: *Schelling*. Librairie Felix Alcan, Paris 1912, s. 237.

²⁸ Porównaj na przykład: „(...) Różnorodność form i postaci jest przy tym pojmowana jako rezultat niewyczerpanej „gry”, poprzez którą natura pozwala działać ukrytej w niej intelligibilności (...). Natura jest (...) rodzajem «artystki», która we względnej wolności, a mianowicie w wolności kombinacji w obrębie danych principów (...) konstituuje kosmos widzialny i niewidzialny. (...)” [H. Holz: *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling*, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn 1970, s. 107-108; cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu - K. F.].

²⁹ M. Maesschalck: *L'anthropologie politique et religieuse de Schelling*, op. cit., s. 186.

niecznością. Jest to możliwe poprzez włączenie w obręb zasad dedukcji tego, co materialne, to znaczy poprzez przyjęcie tzw. principium hyletycznego obok principium pojęciowego, zasady realnej obok zasady idealnej. Schelling poszukiwał czegoś w rodzaju takiego „trzeciego terminu”, dzięki któremu mógłby znaleźć zapośredniczenie między absolutem i światem zjawisk. W systemie identyczności, a także w systemie filozofii transcendentalnej zakłada on co prawda w absolutcie źródłowe niezróżnicowanie bytu i wiedzy, lecz dedukcja w szeregu idealnym i dedukcja w szeregu realnym są przeprowadzane oddzielnie. Natomiast w późnej filozofii te dwie dedukcje zostają ze sobą połączone. Schelling nie oddziela już idealnej i realnej części systemu, lecz ma ambicję stworzenia jednego, „prawdziwego systemu świata”, który uwzględniałby wszystkie aspekty rzeczywistości, kosmos widzialny i niewidzialny, świat natury oraz postulowany w trzeciej epoce, czyli w Przyszłości świat duchów.

W późnej filozofii Bóg i świat stworzony stanowią najbardziej integralną całość. Jak to jest jednak możliwe, jeśli zakłada się, iż Bóg jest odwieczny, a tym samym nie podlega stawaniu się, charakterystycznemu dla świata zjawisk? Jedność rzeczywistości oraz jedność i spójność kosmicznej opowieści staje się wytłumaczalna dzięki przyjęciu swego rodzaju pluralizmu w obrębie samych założeń, to znaczy zasad systemu. Tam, gdzie filozofie idealistyczne zakładały całkowitą jedność pojęcia, które pozostaje w zgodności ze sobą, Schelling nie waha się wprowadzić wielości, pierwiastka zmysłowego i materialnego, słowem - czegoś, co badacze okręślają mianem „principium chaosu”. Zasada pojęciowa, odpowiednik greckiego *nous* wprowadza ład i porządek w działanie potencji i posiada w związku z tym bezwzględny prymat. Jednak także potencje są zasadami, są współwieczne z absolutem i stanowią swoistą zasadę materialną, to znaczy odwieczne tworzywo, z którego powstaje świat.

Te dwie rzeczy muszą być niejako współzałożone już na samym początku, u źródeł, w absolutcie. Schelling nawiązuje dość wyraźnie do Platonskiego *Timajosa*, co podkreśla na przykład H. Holz. Bóg jest jeden, lecz boska decyzja posiada zarazem charakter stwórczy i objawicielski. Owa źródłowa „wola, która niczego nie chce”, tożsama z najwyższą czystością i samą boskością, musi początkowo „zejść w ciemność” przyrody, prapodstawy, to znaczy stać się wolą bytu, w której można wyróżnić rozmaite aspekty, na przykład dwie siły bytotwórcze, egoizm i miłość. Inaczej mówiąc, wola ta musi się spotencjalizować, przez co do źródłowej jedności dołącza się principium hyletyczne, jakie cechuje pluralizm charakterystyczny dla wszystkiego, co nosi w sobie elementy zmysłowości. Stąd też Schelling może bez uszczerbku dla logiki mówić zarazem o jednej woli i wielu wolach-potencjach, demiurgicznych mocach kosmicznych, bez których nic w ogóle nie mogłoby

powstać. Muszą one jednak być rozpatrywane zawsze i wyłącznie w kontekście owej źródłowej boskości, która ustanawia zarazem najwyższą dającą się pomyśleć transcendencję, i którą Maesschalck utożsamia z wolnością, to znaczy z substancją filozofii Schellinga.

Tak więc w procesie stwórczym (*Schöpfung*) wypowiada się i objawia Bóg, wola absolutna, lecz czyni to za pośrednictwem potencji, kosmicznych mocy stwórczych. Co więcej, ponieważ to właśnie potencje stanowią poszukiwane zapośredniczenie między absolutem i światem zjawisk, to znaczy swoisty „trzeci termin”, w którym zostaje uzgodnione to, co materialne albo zmysłowe i to, co intelligibilne, należy przyjąć, iż cała owa kosmogonia, jaka stanowi treść systemu czasów, w ogóle nie byłaby bez nich możliwa. Schelling nie wyszedłby bowiem poza rozwiązania charakterystyczne dla idealistycznego systemu tożsamości, w którym, z braku takiego uzgodnienia bytu i zjawisk, przyjął on, iż świat w ogóle nie został stworzony. Jak pisze M. Maesschalck, „Żadna logika życia nie może się narodzić na zewnątrz konfliktu woli, owych [źródłowych] mocy bytu (*des puissances de l'etre*), który fascynował wszystkie tradycje myślowe. Oryginalność Schellinga odnajdujemy w owej opowieści (*récit*) mocy źródłowych (*les puissances*), jaka przenika całą jego filozofię”³⁰.

Rola potencji jako prymarnych mocy kreatywnych jest szczególnie istotna w procesie stwórczym, w owej wypowiedzi absolutnej woli, jaką stanowi kosmiczna narracja, czyli „księga świata”. Jest to kosmogonia, a więc opowieść, w którą wpisany jest wewnętrzny dramat Boga-stwórcy, prowadzącego swe dzieło, w jakim stawką jest cały byt, absolutna rzeczywistość. Kosmogonia, a także potencje jako moce które ją umożliwiają, została przez Schellinga przyjęta jako wytłumaczenie istnienia rzeczywistości zjawiskowej, którą cechuje wielość i zmienność. Nie zmienia to jednak faktu, iż prawdziwy sens kosmicznej opowieści ujawnia się dopiero w konfrontacji z absolutną, duchową rzeczywistością, to znaczy poprzez odniesienie do transcendencji, do substancjalnej wolności leżącej u źródeł wszelkich form istnienia, instytucji społecznych, a także wydarzeń konstytuujących dzieje etc.

„Historia, do której zmierzamy nie może być zredukowana do formalizmu logiki absolutnej, ale powinna być raczej opisywana jako dramat wolności, jaki w swoim własnym ruchu zakłada i ujmuje także moje obecne życie. (...) Tym, czego szuka Schelling jest historia mistyczna, jaka otwiera człowieka na nadprzyrodzony porządek wolności, na wołanie, jakie przekracza świat i zrywa obojętność ślepego procesu”³¹. W późnej filozofii prymat zyskuje właśnie „zdarzenie wolności”, jakie może zostać ustanowione w historii. To

³⁰ M. Maesschalck: *L'anthropologie politique et religieuse de Schelling...*, op.cit., s. 185.-186.

³¹ *Ibidem*, s. 184.

poprzez nie jednostka może zrozumieć i uczynić sensowną swoją egzystencję w świecie zjawisk, która - zgodnie ze stanowiącym niewątpliwą inspirację Maesschalcka egzystencjalizmem wolności Sartre'a - jawi się człowiekowi jako absurdalna, jako „pułapka” i „podstęp”³². W ten sposób prymat zyskuje dążenie do rozświetlenia pierwotnej, „ślepej” głębi, zaś proces stwórczy nie jest afirmowany ze względu na samo dzieło stworzenia, lecz ze względu na ponowne stworzenie, na cele ostateczne. Przez to także historia nie jest już tylko i wyłącznie „poetyckim eposem”. Poprzez historię wypowiada się żywy duch, stwórcze Słowo, a jej centralnym wydarzeniem jest śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, a więc „obietnice Nowego Testamentu”. Historia ta jest więc zarazem kosmiczną narracją, ale także miejscem, gdzie objawia się i realizuje źródłowa wolność. Jest to szalenie dalekie od koncepcji utopii estetycznej z *Systemu idealizmu transcendentalnego*, od owej zawierającej nadmiar sensu, symbolicznej prawdy ducha, jaka w gruncie rzeczy oznaczała całkowity tryumf mitologii i mitologicznego wyobrażenia ludzkości. W filozofii epok świata wszystko jest zaś podporządkowane eschatologii, to znaczy trzeciej epoce, Przyszłości, jaka dla późnego Schellinga stanowi przeznaczone i postulowane dopełnienie historii, i w jakiej cały byt zostanie ostatecznie przeduchowiony i zwrócony Bogu, który stanie się „wszystkim we wszystkim” jako „pan bytu” (*Herr des Seyns*).

5. Wnioski. Jest to zatem długa droga, jaką przebył Schelling od estetyzmu wczesnej filozofii do racjonalizmu swojej późnej refleksji. Warto zwrócić uwagę na fakt, iż odejście od koncepcji utopii estetycznej nie oznacza rezygnacji z koncepcji filozofii opowiadającej, to znaczy wycofania się z naratywizmu w filozofii. W owej późnej refleksji mit i mitologia, a także poetyckie tworzywo rzeczywistości oraz sam proces stwórczy zostają po prostu podporządkowane wartościom, jakie narzuca objawienie, źródłowej wolności, która stanowi substancję systemu czasów. Dzięki temu podkreślony zostaje stwórczy charakter boskiej działalności, jaka dokonuje się zarazem w pełnej wolności. Poprzez to Schelling przekracza pozycje idealistyczne, estetyczne i finitystyczne, jakich wyrazem jest także idea totalnego procesu, w którym podmiot poznający jest tożsamy z przedmiotem poznania. Tak zatem, mimo pozornych zbieżności, proces stwórczy (*Schöpfung*) albo kosmiczna narracja, poprzez którą wypowiadają się wole, źródłowe moce bytu, nie jest jakąś kosmiczną epopeją ani też afirmującym całość, totalnym procesem zawierającym w sobie zarówno myśl, jak też byt. Filozofia narracyjna nie utożsamia się z estetyzmem, lecz oscyluje między estetyzmem i racjonalizmem późnej filozofii, rodzi się „na styku porządku widzenia i rozumienia”, „w wyniku dialogu poety i filozofa”. Jest to zatem raczej swego rodzaju

³² *Ibidem*, s. 40.

dialektyka zasady mitologicznej, stwórczej (principium hyletycznego) oraz zasady objawicielskiej, rozświetlającej, co oznacza, iż sama opowieść już w swoich założeniach zawiera ów ruch z ciemności do światła, jakiego kresem i ostatecznym celem jest ponowne stworzenie, przeduchowienie całego bytu, rzeczywista transcendencja. Świadomość, jaką przynosi duch, nie ma charakteru świadomości poetyckiej, właściwej na przykład dla twórcy eposu. Jest to bowiem zasada, która wykracza poza mitologię, poza porządek wyobraźni, a więc nie jest tym samym co zasada dionizyjska, o której pisał Jankelevitch i która w całości pozostaje podporządkowana mitologii właśnie jako część totalnego procesu, przez co można do niej zupełnie słusznie odnieść zarzut Jaspersa.

Zarzut ten nie dotyczy jednakże koncepcji M. Maesschalcka, której oryginalność i twórczy charakter polega także na tym, iż nie popada ona w estetyzm i finityzm, jakie okazały się tak kuszące dla wielu interpretatorów. Przez to zaś zostaje podkreślona wartość myśli Schellinga jako filozofii, nie dającej się sprowadzić do jakiejś pozornie tylko oryginalnej poznawczej „utopii estetycznej”.

Streszczenie

W artykule poruszony zostaje problem tzw. filozofii narracyjnej w myśli F. W. J. Schellinga. Chodzi mi zwłaszcza o kwestię możliwości tzw. opowiedzenia filozofii, to znaczy o powzięty przez samego Schellinga pomysł połączenia w jednym systemie poezji, religii, mitologii i filozofii, z czego sam filozof ostatecznie się wycofuje. Rozważam problem mitologicznego i symbolicznego charakteru Schellingańskiej refleksji, a także możliwości odnalezienia w niej miejsca dla myśli dyskursywnej. Nawiązuję w tym celu do koncepcji interpretacyjnych zbliżonych do koncepcji filozofii narracyjnej, to znaczy do interpretacji Jaspersa (filozofia jako tzw. „historia bytu”), a także V. Jankelevitcha oraz X. Tilliette’a (koncepcja procesu absolutnego) i porównuję je z interpretacją M. Maesschalcka. Celem artykułu jest pokazanie, iż można rozpatrywać myśl Schellinga poza estetyzmem i finityzmem wczesnej refleksji. Przykładem jest dialektyka filozofii narracyjnej, gdzie zasada rozświetlająca, objawicielska pokonuje ostatecznie świadomość mitologiczną, zaś nacisk pada na źródłową wolność jako substancję systemu czasów.

Summary

The paper entitled *The narrative philosophy in Schelling's thought* concerns a problem of so called „telling philosophy”, a Schelling's idea of connexion in one system poetry, religion, mythology and philosophy. I consider a problem of a mythological and symbolic character of Schelling's

thought and a possibility of finding a place for a really discursive thought. I refer to other interpretative theories similar to a narrative philosophy: to Karl Jaspers (a philosophy as a „history of being”) and to V. Jankelevitch and X. Tilliette (a conception of the absolute process). I compare them with Maesschalck’s interpretation. The aim of my article is to show that it’s possible to consider Schelling’s thought behind of aesthetism and finitism of his early philosophy and theories of an absolute process, in which a thought is a part of a history of being (a being-process). The best proof I find in Maesschalck’s interpretation, in a dialectic of a narrative philosophy, in which a principle of light (a principle of revelation) defeats a mythological consciousness and the main value becomes an original freedom as a substance of a system of times.

WITOLD P. GLINKOWSKI
Uniwersytet Łódzki

JEDYNY, CZY POJEDYNCZY? Martin Buber wobec koncepcji antropologicznych Kierkegaarda i Stirnera

Zaplecze odniesień. Buberowska wizja człowieka jako osoby dialogicznej i przez to etycznej, nawiązuje polemicznie szczególnie do poglądów Maksa Stirnera i Søren a Kierkegaarda. O uwzględnieniu ich przez Bubera przesądziły nie tylko względy formalne - ich autorzy, żyjący w tym samym czasie, mogą uchodzić, pomimo dzielących ich różnic, za prekursorów dwudziestowiecznego egzystencjalizmu - ale też merytoryczne. Owe propozycje korespondują z koncepcją Bubera, który, będąc tego świadom, uczynił z nich płaszczyznę odniesienia przy prezentacji własnych poglądów. Zarówno Kierkegaard jak i Buber szukali inspiracji w przestrzeni doświadczeń religijnych, a nawet uznawali ją za podstawę filozofowania, o ile to ostatnie ma wyrażać rzeczywistą kondycję ludzkiego bycia w świecie. Obaj wreszcie dali się poznać jako utalentowani literacko publicyści, potrafiący słowu filozofii nadać atrakcyjną formę wypowiedzi na tyle emocjonalnej i ekspresyjnej, że trafiającej do szerokiej publiczności. Ale, oczywiście, nie forma filozofowania jest tu najważniejsza¹. Myślą Kierkegaarda zainteresował się Buber już w czasach studenckich², a później, jako dojrzały już „filozof dialogu”³, debacie z Duńczykiem poświęcił obszerny esej *Pytanie do Pojedynczego*⁴. Autor *Albo - albo* był bowiem w opinii Bubera tym, który spośród wszystkich filozofów „najdobitniej pokazał, że myślenie nie może samo siebie uwierzytelnić, że można je uwierzytelnić tylko z perspektywy egzystencji myślącego człowieka”⁵. Specyfika antropologiczno-filozoficznych rozważań Bubera - i w tym także zbliża się ono do toru myśli Kierkegaarda - polega

¹ Wypada zgodzić się z diagnozą, że „u obu język prozy refleksyjnej pojawia się jako niewystarczający, by wyrazić pełnię Niepojętego, o którym mieli się wypowiadać - ale dla obu poezja nie jest celem samym w sobie, lecz pozostaje w służbie doświadczenia wiary” (G. Schaefer: *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*. Göttingen 1966, s. 172).

² M. Buber: *Autobiographische Fragmente*, w: *Martin Buber*, hrsg. P. A. Schilpp, M. Friedman. Stuttgart 1963, s. 30.

³ Praca *Ich und Du*, najbardziej reprezentatywna dla dialogicznej filozofii Bubera, ukazała się w 1923 r. (por. M. Buber: *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor. Warszawa 1992).

⁴ M. Buber: *Die Frage an den Einzelnen*, w tenże: *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg 1973, s. 199-267 (I wyd. M. Buber: *Die Frage an den Einzelnen*. Berlin 1936).

⁵ M. Buber: *Problem człowieka*, przeł. J. Doktor. Warszawa 1993, s. 47-48. Wagę tej Buberowskiej opinii docenia P. Wheelwright: *Bubers philosophische anthropologie*, w: *Martin Buber*, hrsg. P. A. Schilpp, M. Friedman, op. cit., s. 65.

zarazem, na przyjęciu założenia, iż refleksja o człowieku i o Bogu są w pewien sposób wzajemnie splecione, toteż konstatowanemu przez Bubera, jako swoisty znak czasów, „zaćmieniu Boga” będzie wtórowało paralelne doń „zaćmienie człowieka” - zapomnienie o tym, kim on jest w swej istocie. A zatem Buberowskie „pytanie do Pojedynczego”, będąc pytaniem do Kierkegaarda, okaże się pytaniem do - ale też o - człowieka.

Drugą filozoficzną „trampoliną” dla Buberowskiej wizji człowieka będzie myśl Maksa Stirnera (Johanna Caspara Schmidta). Podręcznikowe klasyfikacje umieszczają Stimerę pośród autorów trzeciorzędnej rangi, choć zdarzają się sądy odmienne⁶. Jednak dla Bubera Stirner symbolizuje, z jednej strony, żywiołową, przednietzscheańską kontestację filozofii akademickiej, skłonnej do podporządkowywania swych antropologicznych wypowiedzi wymogom systemu i wtłaczania jej w gorset pojęć nie zawsze adekwatnych względem faktów egzystencji, z drugiej natomiast - apoteozę autonomicznej jednostki, która w sobie, a nie w relacji z drugim (człowiekiem, Bogiem), pragnie rozpoznać źródło, podstawę i zasadę hierarchizacji (aksjologizacji) swego osobowego istnienia.

Dla Bubera, podobnie jak dla jego „egzystencjalistycznych” adwersarzy, tym, co w sposób istotny określa człowieka jest podejmowana przez niego decyzja. Nie tylko decyzja o zwróceniu się ku Bogu lub odwróceniu się od Niego, ale też - bo zapewne ta jest podstawą wszelkiego ludzkiego decydowania - decyzja dotycząca jego samego: decydującego, wybierającego, ale też stającego się właścicielem lub wyrzekającego się przywileju władania. Człowiek jest, wedle Bubera, istotą decydującą; z kolei decyzja odsyła do innych, na relację z którymi się decydujemy, przy czym również oni w swych decyzjach uwzględniają nasze istnienie. Takiej egzystencji, z konieczności skazanej na ciągle podejmowanie decyzji i wyborów, musi towarzyszyć „bojaźń i drżenie”, na które tak bardzo wyczulona jest myśl Kierkegaarda. Z kolei Buber akcentował jej ekskluzywność: zarówno ten, kto mówi, żąda, nakazuje (Bóg, drugi człowiek), jak i ten, kto słyszy skierowane ku niemu zagadnięcie (ludzka osoba) są *jedynymi*, *Pojedynczymi*, jak powiedziałby Kierkegaard. Co więcej, dla Bubera komunikować się⁷, to nie tylko tyle, co przekazywać informacje, ale też łączyć się z sobą. Komunikowanie się jest zatem dialogiem w sensie głębszym niż techniczny transfer sensu, dotyczy

⁶ Poglądy autora książki *Der Einzige und sein Eigentum* (I wydanie: Lipsk 1844) „świętego Maksa”, jak ochrztili go w *Ideologii niemieckiej* K. Marks i F. Engels, natychmiast po jej wydaniu poddano druzgocącej krytyce. Nie przeszkodziło to jednak ówczesnemu wydawcy, A. Ruge, uznać w jego dziele pierwszą „strawną” wypowiedź filozoficzną, jaką wydały Niemcy (A. Ruge: *Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880*, t. 1. Berlin 1886, s. 386; cyt za: J. I A. Gajlewiczowie: *Od tłumaczy*, w: M. Stirner *Jedyny i jego własność*, przeł. J. I A. Gajlewiczowie. Warszawa 1995, s. XLIV).

⁷ Niemieckie *kommunizieren*, podobnie jak polskie komunikować (się), niosą z sobą oba te znaczenia.

ono nie tylko sfery intelektu, bowiem niepodzielnie wiąże całą ludzką egzystencję. Ludzkie bycie-w-świecie okazuje się byciem-wobec-drugiego.

Trudno pokusić się o zdobycie wiedzy na temat egzystencji, co do tego Buber zgodny jest nie tylko z Kierkegaardem, ale też z późniejszymi egzystencjalistami⁸. Egzystencja, stanie-wobec jest przecież paradoksem, a zachowuje to ważność nie tylko wówczas, gdy mowa o Bogu, ale też wówczas, gdy mowa o osobie drugiego człowieka. Bycie-w-czasie okazuje się byciem-w-teraźniejszości, czyli obecnością, i dlatego o przedmiotach mówi się, że są, osobom natomiast przysługuje obecność⁹. Czas ludzkiej egzystencji, konstytuowany mową i relacją zwracających się do siebie osób, okazuje się czasem rozterki, czasem dramatycznym, jak nazywa go Józef Tischner¹⁰ - co wynika nie tylko z braku koincydencji między skończonym a nieskończonym, ale też z faktu, że dotyczy wolnych osób. Taka egzystencja, nie dająca się opisać ani skonceptualizować, jest udziałem ludzkiej osoby zdanej na paradoks, jak u Kierkegarda, i właśnie w tym upatrującej swą wyjątkowość. Trwanie wobec tajemnicy egzystencji, doświadczanie jej realności bez redukcji i bez subsumcji do sfery pojęć intelektu, jest w pewnym sensie podobne do bycia w obliczu Boga: jedno i drugie żąda od człowieka bezwarunkowości, pełnego zaangażowania, słowem, bycia autentycznym¹¹. W tym aspekcie Buber podziela wiarę Kierkegarda w to, że filozofia, podobnie jak ludzka egzystencja, jest raczej drogą i służbą niż władzą, wiedzą i systemem. Dla Kierkegarda niewiedza była przecież - pamiętamy - bramą do poznania Prawdy, początkiem mądrości i można zgodzić się z poglądem, że dla duńskiego filozofa sokratejska niewiedza „wyrażała po grecku owo żydowskie przeświadczenie, że bojaźń Boża jest początkiem mądrości”¹².

⁸ Buber w większym stopniu niż Stimerowi, z jego prowokacyjnym indywidualizmem, impuls do podjęcia problemu ludzkiej jednostki zawdzięcza Kierkegaardowi, który „zniósł redukując racjonalistyczną metodę i zwrócił się ku konkretowi, indywidualności i całości ludzkiego życia” (G. Suttan *Wirklichkeit als Verhältnis. Der dialogische Aufstieg bei Martin Buber*. München-Salzburg 1971, s.51).

⁹ Bycie obecnym nie eliminuje czasu, lecz raczej przekształca jego fizyczny czy obiektywny wymiar, czyniąc z czasu kontinuum międzyosobowego trwania. Niemieckie *Gegenstand* wskazujące na przedmiot ustępuje wobec *Gegenwart* - teraźniejszość, obecność - która odsyła do relacji dziejącej się między osobami.

¹⁰ J. Tischner: *Filozofia dramatu*. Paryż 1990, s. 13.

¹¹ Można zgodzić się z poglądem: „Buber podziela przekonanie Kierkegarda, że w stosunku do bezwarunkowości jest tylko jeden czas o teraźniejszość: «jednoczesność» z Chrystusem, której wymaga Duńczyk, a Buberowskie «stanąć przed obliczem» odpowiadają sobie nawzajem. Jednoczesność z Chrystusem prowadzi ponad zgorszeniem, żąda paradoksalnej pasji wiary. Sam Chrystus jest paradoksem, nie pojętym i nie sklasyfikowanym przez historię nie można go «znać», można tylko w niego wierzyć, jedynie dla wiary jest on «tu oto»” (G. Schaeder. *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, op. cit., s. 173).

¹² H. Knittermeyer *Die Philosophie der Existenz* [Sammlung], "Die Universität", t. 29, s. 110; cyt. za G. Schaeder: *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, op. cit., s. 173.

Egzystencja każe doświadczać paradoksu. Takim paradoksem jest transcendencja - nie ta, poddawana precyzyjnej pojęciowej obróbce w pracowniach filozofów, ale ta, która w sposób osobowy objawia się poszczególnej ludzkiej jednostce, Pojedynczemu. By zbliżyć się do Absolutu, wejść z nim w relację, potrzeba nie tyle „namietności rozumu”, ile „namietności wiary”. Dopiero ona daje człowiekowi moc przekroczenia samego siebie, transcendowania, spotkania się z Transcendencją. Również Buber jest „filozofem przeżywającym”, chętnie odwołuje się do symbolu pragnąc uszanować tajemnicę objawienia, bez której uwzględnienia niepodobna adekwatnie zarysować problemu ludzkiej egzystencji¹³.

Jednym z wyznaczników zbliżających do siebie myślenie Kierkegaarda, Stirnera i Bubera jest zatem, obok nastawienia antyheglowskiego⁴ próba odnalezienia kategorii adekwatnej do określenia nią człowieka. Buber zakłada, że ani Pojedynczy Kierkegaarda, ani Jedyny Stirnera nie czynią zadość sytuacji, w jakiej znajduje się ludzka osoba. Badając zarówno specyficzną bliskość, jak i zasadniczą odmienność pomiędzy pojęciem *Pojedynczy* i *Jedyny*, Buber nie rezygnuje z próby wypracowania własnego stanowiska¹⁵. Rodzi się ono w dialogu, nie będącym ani samą dyskusją i sporem, ani wyłącznie rekonstruowaniem racji interlokutorów.

Milczenie Jedynego. Buber dostrzega filiację między preegzystencjalną myślą Kierkegaarda a bliższą „indywidualistycznemu egoizmowi” anarchizującą koncepcją Stirnera¹⁶. O ile jednak Kierkegardowski Pojedynczy [*Einzelne*] będzie, przynajmniej w założeniu, istotą otwartą na dialog i na spotkanie - na relację do Nieskończonego, tyleż ryzykowną, co nie dającą się ominąć - o tyle Jedyny [*Einzig*], którego spotykamy u Stirnera, jest istotą samotną. Jego jedyność daje mu gwarancję autentyczności, lecz staje się on autentyczny dopiero wówczas, gdy zdoła wyprowadzić konsekwencje z faktu swej jedyności i niepowtarzalności [*Eigenheit*], gdy uzna siebie za właściciela [*Eigner*]. Nie jest to oczywiście jednorazowy akt, lecz proces, wymagający od jednostki odwagi¹⁷ w przeciwstawianiu się wszystkim iluzjom, „demonom”, czyhającym na jej suwerenność. Owe zagrażające Jedynemu zjawy przybierają rozmaitą postać: wzniosłych idei, szlachetnych wzorców, sprawiedliwych instytucji, rozumnych postulatów, zbożnych celów - trudno

¹³ G. Schaefer: *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, op. cit., s. 137.

¹⁴ Warto dodać, że spod pióra zaprzysiężonego z Buberem Franza Rosenzweiga wyszła jedna z bardziej przenikliwych krytyk filozofii Hegla, zawarta w dysertacji: *Hegel und der Staat*, t. 12. München Berlin 1920 (por. T. Gadacz: *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Levinasa krytyka Hegłowskiej wolności ducha*. Kraków 1990).

¹⁵ G. Schaefer: *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, op. cit., s. 178.

¹⁶ Nie idzie tu o plan historycznej zależności czy zapośredniczania idei, lecz o podobieństwo filozoficznych koncepcji, rozpoznawane *ex post*, z perspektywy Buberowskiej lub nam współczesnej.

¹⁷ A nawet pewnej „czelności” [S/imr] - stąd zapewne Schmidt zaczerpnął pomysł na pseudonim.

je wszystkie wymienić, ale tym, co je łączy jest tkwiące w nich zagrożenie, jakie przynoszą jednostce. Polega ono na groźbie pozbawienia jej tego, co ją stanowi i czemu powinna pozostawać wierna - jedyności. Degradujący jednostkę finał jej zagubienia się w tym, co powszechne przypieczętowany proces, który zwykle przebiega podstępnie, nawet niepostrzeżenie. Zagrożająca Jedynemu depersonifikacja, przed którą przestrzega Stirner, spełnia się przy aprobachie jednostki i niejako w jej „naturalnym” środowisku, w kontekście przestrzenno-dziejowych ram jej egzystencji, w majestacie zobiektywizowanych elementów życia społecznego, kultury, religii, prawa. Jedynemu, tak jak Stirner pojmuje jego kondycję, nie przysługują żadne pozytywne określenia. Jeśli jest egoistą, to tylko w tym sensie, że egoizm stanowi logiczną konsekwencję stanu całkowitej odrębności, niezależności i nieokreśloności, w jakim się znajduje¹⁸. Jeśli jest właścicielem to, znowu - nie w tradycyjnym sensie. Trudno bowiem byłoby Stirnerowi zaakceptować kolejną formę tyranizacji Jedynego-Właściciela, tym razem mającą swe źródło w rzeczach będących jego własnością. Bycie właścicielem nie może odnosić się do żadnej z rzeczy zewnętrznych względem Jedynego. Jego własnością nie są rzeczy, lecz on sam, a ściślej mówiąc przejawiana przezeń aktywność wyrażająca się użytkowaniem. Użytkowanie dokonuje się w taki sposób, że nie generuje żadnych „konkurencyjnych” względem właściciela celów, wszak jedynie on jest i ma pozostać wyłącznym celem swej aktywności. I jeśli nawet dzieje się to w płaszczyźnie tego, co publiczne, to jednak wszystko, co nie stanowi Jedynego - cywilizacja i prawo, więzi społeczne i rodzinne, zdobycze techniczne, osiągnięcia kulturalne czy naukowe - zostaje przez Stimera sprowadzone do instrumentalnie potraktowanego zaplecza. Również taka namiastka organizacji społecznej, jak „zrzeszenie egoistów” [*Verein von Egoisten*], służyć ma wyłącznie afirmacji mocy, zdolności i kompetencji [*Macht und Vermögen*], którymi posługuje się Jedyny. Ani prawda, ani sprawiedliwość, ani wolność, ani dobro, ani wiedza, ani żadna inna z cywilizacyjnych „hipostaz”, jakże ekspansywnych i niebezpiecznych dla autonomii Jedynego, nie powinny być przezeń traktowane inaczej niż w kategoriach utensyliów. Słusznie dostrzega się, że Stirner nie tylko rezygnuje z rozróżnienia pomiędzy *boskim* i *ludzkim*, ale też oddala aksjologicznie zabarwioną dystynkcję filozoficznej antropologii, skłonnej odróżniać „właściwy” i „niewłaściwy” modus bycia człowiekiem: Jedyny skoncentrowany jest na swoim ja; jego zadaniem nie jest realizować coś ogólnoludzkiego, lecz wystarczyć sobie samemu¹⁹.

¹⁸ W. Gromczyński: *Egzystencjalistyczne interpretacje filozofii Stimera*. „Studia Filozoficzne” 1985. nr 7, s. 59-77.

¹⁹ G. Schaeder: *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, op. cit., s. 177-178.

Wizja Stimera nie sytuuje Jedyne go w planie teoriopoznawczym, gdyż nie tyle abstrakcyjny podmiot poznający, ile konkretne Ja jest przedmiotem jego troski. Skoro żaden z ontologicznych faktów oraz aksjologicznych obiektywności, będących wszak zewnętrznymi względem Jedyne go, nie może korygować jego postaw, zachowań wyborów, to również prawdę pozbawia się takiej kompetencji. „Dopóki wierzysz w prawdę - Buber przytacza słowa Stirnera - nie wierzysz w siebie”²⁰. Podstawowym postulatem bycia Jedynym jest uwolnienie się od wszelkiego ontycznego, teoriopoznawczego, kulturowego, politycznego, a nawet emocjonalnego dyktatu „nie-ja”. A zatem tytuł książki Stirnera aż nadto dobitnie to wyraża - rzeczywistością Jedyne go jest on sam, niepowtarzalny właściciel, użytkownik swych nieograniczonych potencji wszystko inne, nie wyłączając ludzi, istnieje po to, by mu służyć.

Pytanie do Pojedynczego. W figurze Kierkegaardowskiego Pojedynczego Buber rozpoznał kontradycję względem Jedyne go Stirnera²¹. Kierkegaardowskie pytanie o Pojedynczego dotyczyło, jak wiadomo, nie tylko egzystencji człowieka jako takiego, ale miało zarazem ukazać sytuację bycia chrześcijaninem. Dla Kierkegaarda Pojedynczy jest samotny, jednak jego samotność różni się od tej znanej św. Augustynowi lub Pascalowi. Tamtym ograniczoną wprowadzie łączność ze światem zapewniały kobiety (Augustynowi matka, Pascalowi siostra). I szczególnie to, jak zauważa Buber, jest dla Kierkegaarda powodem do protestu. Postanawia całkowicie wyrzec się świata i tego też żąda od Pojedynczego. W przypadku Kierkegaarda symbolem wyrzeczenia staje się zerwanie narzeczeństwa z Reginą Olsen. Pojedynczy, podobnie jak Jedyny Stirnera, nie oznacza abstrakcyjnego człowieka czy podmiotu, lecz konkretną przysługującą ludzkiej jednostce własność. Buber jednak spostrzega, że nie jest on, jak to było w przypadku Jedyne go, „samo-odnajdującym się indywiduum”, gdyż jest raczej „samoodnalezioną [przez Boga - W. G.] osobą”. Proces stawiania się Pojedynczym jest Dla Kierkegaarda podstawowym warunkiem wszelkiej religijności.

Komponent religijny i głoszony nakaz zdystansowania się Pojedynczego od ludzi nie upoważniają do tego, by w duńskim apologeticie bycia Pojedynczym rozpoznać mistyka. Mistyka czyni człowieka samotnym, tak jak samotny jest Pojedynczy, ale ostatecznie w perspektywie mistyki Pojedynczy musiałby ulec anihilacji. Bo tak, jak nie chce ona „pozwolić Bogu, by przyjął na siebie postać sługi, mówiącej i działającej osoby [...] i szedł drogą krzyżową przez czas, jako współniosący wszelki los partner dziejów, tak samo zabrania ona człowiekowi, by niczym Pojedynczy prawdziwie modlił się, prawdziwie służył, prawdziwie miłował, tak, jak tylko Ja może to czynić

²⁰ M. Buber: *Die Frage an den Einzelnen*, op. cit., s. 208.

²¹ M. Buber: *Die Frage an den Einzelnen*, op. cit., s. 201.

w stosunku do Ty; toleruje ona Pojedynczego jedynie po to, by się całkiem rozpułynał²². Mistyka nie godzi się na to, by zachować integralność osoby i dlatego jej droga musi rozejść się z drogą Kierkegaarda. Duński filozof wie, że miłość, tym bardziej, jeśli idzie o miłość Boga, wymaga zachowania integralności osoby, nie tylko miłowanej, ale też miłującej.

W swej krytycznej ocenie tej koncepcji Buber posiłkuje się językiem Kierkegaarda. Stwierdza, że każdy indywidualizm, również etyczny i religijny, jest tylko odmianą indywidualizmu estetycznego. We wszystkich bowiem przypadkach (we wszystkich Kierkegaardowskich „fazach” życia ludzkiego) przyświeca człowiekowi ideał indywidualnego rozwoju, więc „również moralność i pobożność, tam, gdzie stały się do pewnego stopnia zamkniętym celem samym w sobie, muszą być uznane za widowisko, spektakl dla ducha, który nie wie już nic o byciu, lecz zna już tylko swoje odbicia”²³.

Doświadczenie prawdy, spotkanie z Prawdą. Buber nie poprzestaje na odrzuceniu dewizy Stirera *Jestem Jedyny*, bezkrytycznej, ignorującej rzeczywistość naturę człowieka, ale poddaje też krytycznej rewizji jednostronność Kierkegaardowskiego orzeczenia: „powinienem stać się Pojedynczym”. Zarówno Niemiec, jak i Duńczyk pisząc o człowieku sztucznie wypreparowują go ze wspólnoty po to, by „skonfrontować go z nicością”²⁴. Monadycznej pobożności będącej udziałem Pojedynczego Kierkegaarda, Buber przeciwstawia relacyjnie zorientowaną pobożność swojego dialogicznego Ja²⁵. Buber odmawia miana dialogu „bezgłośnej rozmowie” duszy z sobą samą, znanej z *Wyznań* św. Augustyna, a mającej swe początki zapewne już u Platona. Taka rozmowa z sobą jest monologiem, gdyż dialog, mówienie-z-kimś, wymaga autentycznej wzajemności, sprawiającej, że Inny „nie jest już fenomenem mojego Ja, jest za to moim Ty”²⁶. Człowiek Kierkegaarda, zauważa Buber, jakkolwiek jest odpowiedzialny, bo ma przed kim i wobec kogo odpowiadać, pozostaje człowiekiem niezdolnym do dialogu z innym, a relację pragnie nawiązać jedynie z Bogiem. W tym Buber dopatruje się zgubnej dla tej koncepcji hiperbolizacji: „kategoria *pojedynczego*, jeszcze nie do końca odkryta, już jest w nieszczęsny sposób zapoznana. Kierkegaard, ten starający się o współczesność z Jezusem Chrystus, sprzeniewierza się tu swemu Mistrzowi. Na pytanie [...] które przykazanie spośród wszystkich winno być najważniejsze, wszechobejmujące i fundamentalne, Jezus odpowiada łącząc

²² Tamże, s. 204.

²³ Tamże, s. 205.

²⁴ G. Schaeder *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, op. cit., s. 178.

²⁵ G. Schaeder: *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, op. cit., s. 175. Autorka mówi o Buberowskim Ty, zamiast o Ja, co wydaje się niezręcznością mogącą błędnie sugerować, że Buber chce zawiesić ważność Ja na rzecz Ty.

²⁶ M. Buber. *Die Frage an den Einzelnen*, op. cit., s. 216.

stojące do wyboru przykazania *Starego Testamentu*: «Kochaj Boga ze wszystkich sił swoich» i «Kochaj swego towarzysza na równi z sobą». Do «kochania» są zatem obaj, Bóg i «towarzysz» (tzn. nie człowiek w ogólności, lecz każdy prawdziwy, rzeczywiście spotykający mnie człowiek)²⁷. Postawa i zalecenie Jezusa, łączące obie miłości, ma zdaniem Bubera wykazać, że w przeciwieństwie do supozycji Kierkegaarda Bóg i człowiek „nie są rywalami”, a miłość Boga gotowa jest „przyjąć i włączyć wszelką miłość”²⁸.

Jednak tym, co u Kierkegaarda irytuje Bubera najbardziej, jest niefortunna racjonalizacja wątku osobistej biografii, zerwania zaręczyn z Reginą. Słowa Duńczyka: „Aby dojść do miłości musiałem oddalić przedmiot”, uznaje za przykład niezrozumienia Boskiego przesłania. Buber, przeniknięty tradycją chasydzką, ale też obeznany z etosem chrześcijaństwa, nie pojmuje jak to możliwe, by w stworzeniu uznawać przeszkodę na drodze do Boga. Dla Bubera stworzenie i plan doczesności są właśnie samą tą drogą, miejscem próby, enklawą łaski, przestrzenią relacji, terenem objawienia, sytuacją jedyną, w której pojawić się może pytanie i odpowiedź. Stworzenie, zarówno ludzie, jak i inne istoty, to dla Bubera partnerzy, z którymi i poprzez których człowiek winien poszukiwać Boskiej obecności, *szechiny*. Argumentuje: „Ten, którego dałoby się osiągnąć z pominięciem współstworzeń, nie byłby Bogiem wszystkich stworzeń, w którym całe stworzenie się spełnia. Bóg, w którym zaledwie przecinają się równoległe drogi do Niego, jakimi zmierzają pojedyncze istoty, jest bardziej pokrewny «Bogu filozofów», niż «Bogu Abrahama, Izaaka i Jakuba». Bóg chce, byśmy szli do Niego przez Reginy, które stworzył, a nie przez wyrzeczenie się ich”²⁹. Buberowi obcy jest Bóg, który oczekiwałby od człowieka wyboru między sobą a stworzeniem, i który dla swej własnej osoby zastrzegłby wyłączność w stosowaniu słowa „Ty” wypowiedzanego przez człowieka. W argumentacji Bubera pojawia się „mystyczna” dystynkcja poczyniona przez Kierkegaarda: „Bóg nie jest przedmiotem obok innych przedmiotów i dlatego nie może zostać osiągnięty przez rezygnację z przedmiotów”³⁰.

Pojedynczy był dla Kierkegaarda symbolem duchowego przebudzenia i odrodzenia. Są one dostępne każdemu, ale mogą się dokonać pod warunkiem, że człowiek opuści tłum, będący dla jego egzystencji „nieprawdą”, a zatem jedynie w samotności osobistego stawania przed Bogiem. Pojedynczy zostaje przeciwstawiony „tłumowi”, tak jak „duch” - „polityce”. Buber ma za złe Kierkegaardowi, że ten nie odróżnia tłumu od „istoty publicznej” [*öffentliche Wesens*], czyli stanu, w którym człowiek, poprzez szczere i nie-

²⁷ Tamże, s. 217.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, s. 218.

³⁰ Tamże, s. 227.

wyrachowane zaangażowanie się w sprawy społeczności, narodu czy państwa, daje wyraz swej społecznej konstytucji. Buber pragnie swą diagnozą sięgnąć głębiej, bo jeśli nawet tłum jest nieprawdą, to przecież stanowi on tylko „stan istoty publicznej”. Woli zresztą przyjąć, że tłum jest nieprawdą, bo nie pojawia się na jednej płaszczyźnie z prawdą i nie może być jej przeciwstawiony. Bycie w tłumie przynosi natomiast jednostce zniewolenie, gdyż człowiek włączony w tłum nie tylko podziela jego przekonania i dążenia, ale też upewnia się, że jego postawa jest zgodna z obowiązującą normą. O ile więc Kierkegaard nawołuje do porzucenia tłumy, którego charakter wyklucza bycie Pojedynczym, o tyle Buber proponuje, by przedarłszy się przez zjawiskową, „nie-prawdziwą” postać tłumy, ludzka jednostka dotarła do wspólnej jej i wszystkim innym istoty i podstawy człowieczeństwa. Dlatego też, by odwołać się do Buberowskiej metafory, ten, kto „przy całym poniżeniu ludzkiego świata nie przestał go kochać, jeszcze dziś zobaczy prawdziwą jego postać”³¹. Postulowany przez Kierkegaarda stan odosobnienia ludzkiej osoby oznacza natomiast w opinii Bubera nie tylko odcięcie jej od życia wspólnotowego w wymiarze doczesnym, ale też *de facto* pozbawia nadziei na komunie z Bogiem. Z tej perspektywy zarówno samotność Pojedynczego, jak i samotność wchłoniętego przez tłum praktycznie muszą prowadzić do prywacji tego, co w człowieku przesądza o relacyjnym rdzeniu jego istoty. Dla Bubera odpowiadanie na Boskie zagadnięcie zawsze winno uwzględniać okoliczność, że odpowiadający pozostaje w relacji do drugiego człowieka i jest za niego odpowiedzialny: „nie mogę pełnoprawnie uczestniczyć w byciu bez uczestnictwa w byciu Innego, a na zagadnięcie mnie przez Boga, dotyczące całego mojego życia, mogę odpowiedzieć nie inaczej, jak tylko odpowiadając wraz ze współodpowiednią Innego”, a nawet „nie wolno mi odpowiedzieć nie współodpowiadając z Innym, jako mnie powierzonym”³². Właśnie na tym polega wejście w relację z innością Boską i ludzką. Wolność stojącego przed Bogiem, ta, o jaką upominał się i na której chciał budować swą koncepcję „autentycznego” człowieka Kierkegaard, jest dla Bubera osiągalna dopiero pod warunkiem spełniania się międzyludzkiej relacji. Wzorcowym modelem tej relacji jest, wbrew Duńczykowi, małżeństwo. A zatem paradoks Bubera okazuje się całkiem inny niż paradoks Kierkegaarda: „tylko jako związani możemy dotrzeć do wolności dzieci Bożych”³³.

To prawda, że doczesność zagraża człowiekowi, ale nie uchroni go przed nią uczynienie siebie Pojedynczym. Droga do zbawienia, podobnie jak droga do pełnego człowieczeństwa, wiedzie wedle Bubera przez doczes-

³¹ Tamże, s. 231.

³² Tamże, s. 232.

³³ Tamże, s. 233.

ność, z wszystkimi pułapkami, jakie się w niej skrywają³⁴. Warunkiem dostępu do transcendencji Boga jest zapośredniczenie jej relacją do innego człowieka, który, skoro przybiera postać Drugiego, nie może być sprowadzony do immanencji. Oczywiście Buber odróżnia „My” ukonstytuowane kameralną więzią małżeństwa, od „My” spełniającego się w sferze publicznej i będącego intersubiektywną manifestacją „istoty publicznej”. Zakłada jednak, że obie, komplementarne względem siebie płaszczyzny relacji, są dla człowieka istotne, w obu spełnia się jego egzystencja. W wizji Bubera człowiek - istota publiczna jest tak samo różny od Kierkegaardowskiego uczestnika tłumy, jak różne jest związanie [*Bündelung*] od połączenia [*Verbindung*]. Życie człowieka w sferze publicznej nie czyni go zwiazanym, lecz połączonym: „Jest on z nią połączony, jej powierzony, a więc współdoznający jej losu, nawet więcej: doznaje tego, nieustannie chcąc i będąc gotów tego doznawać, lecz nie wydając się ślepo na pastwę żadnemu z działań tej istoty, przeciwnie - pozostając czujnym wobec każdego z tych jej ruchów i dbając, aby żaden nie chybił prawdzie i wierności”³⁵. Takie połączenie-zobowiązanie nie sprzeniewierza się, wedle Bubera, staniu-wobec-Boga, o którym pisał Kierkegaard³⁶. Buber stawia zatem nowe zadanie przed człowiekiem Kierkegaarda, a brzmi ono: „odtłumić tłum”, ale nie przez zdystansowanie się od jego anonimowości, lecz przez przemienienie go w społeczność osób³⁷. Powyższa transformacja dokonuje się w realiach doczesnej codzienności, ale otwiera horyzont wieczności stawiając człowieka w obliczu Boga: „Kto bowiem Boga i towarzysza kocha w jednym, ten za towarzysza otrzymuje Boga, jakkolwiek pozostając w całej kruchości człowieczeństwa”³⁸.

Stirner koncentrował się na postulatcie rezygnacji z angażowania się człowieka we wszystko, co jako nieosobowe reprezentuje sobą zachłanne widmo lub niebezpieczną pokusę. Z kolei Kierkegaard, mając na względzie ekskluzywność stosunku Pojedynczy - Bóg, nawołuje do zerwania więzi łączących człowieka z kimś poza Bogiem, zwłaszcza z takim kolektywnym partnerem jak społeczeństwo, ludzkość, „tłum”. Jednak Kierkegaard, co Buber mu zarzuca, nie rozpoznał rzeczywistych źródeł prospołecznej konstytucji człowieka. Kierkegaard nie chce dostrzec w człowieku istoty publicznej [*öffentliche Wesens*], która w obszarze rzeczywistego świata, a nie

³⁴ Czytamy: „Na tym właśnie niebezpieczeństwie jest wykuta nasza nadzieja zbawienia, albowiem nasza ludzka droga ku nieskończoności prowadzi jedynie przez spełnioną skończoność” (Tamże).

³⁵ Tamże, s. 238.

³⁶ Doświadczający tego stanu „dostrzega nadciągające moce i widzi najpotężniejsze ręce Boga uniesione na wysokości po to, aby śmiertelnie-nieśmiertelni tu, na dole, sami mogli się zdecydować. Rozpoznaje on siebie w całej swojej słabości, jako postawionego w służbie decydowania” (Tamże).

³⁷ „Wiara w Jednego-Który-Jest, jeśli nie jest wszechobejmująca, przeobraża się w pozór i autoilu-zję” (Tamże, s. 243).

³⁸ Tamże, s. 239.

w pozaświatowej, chciałoby się rzec „wirtualnej”, relacji z Bogiem usiłuje „urzeczywistniać prawdziwą postać stwórczej międzyludzkiej wzajemności”³⁹.

Buber próbuje skonfrontować z sobą obie kategorie, ale po to, by odnieść je do własnej koncepcji człowieka, do Ja, które staje się za sprawą mówiącego doń Ty. Poręcznym probierzem odmienności sensu kategorii Jedyne i Pojedynczego okażą się pojęcia odpowiedzialności i prawdy. Brak ich w koncepcjach Stimera i Kierkegaarda, a jeśli nawet tam występują, to w roli całkiem innej niż ta, którą przypisze im Buber. Stirner programowo je odrzucał, upatrując w nich zagrożenie dla autonomii Jedyne. Nie sposób być odpowiedzialnym wyłącznie przed samym sobą, pojmowanym jako jednostka ustanawiająca doraźne reguły postępowania i gotowa w każdej chwili od nich odstąpić, ani też w świecie, gdzie wszystko stanowi „moją własność”. Z tych samych powodów również pojęcie prawdy staje się bezużyteczne. Jednak paradoksalnie, Stirnerowski postulat, by owe pojęcia odrzucić, przynosi, zdaniem Bubera, odmienny rezultat - wiedzie do ich oczyszczenia, rehabilitacji, ugruntowania na nowych podstawach i w nowym kulturowym kontekście. A zatem, tak jak ze starożytnych sofistów wyrósł Sokrates, tak po Stirnerze pojawił się Kierkegaard⁴⁰. Stirner demaskując odpowiedzialność brał za podstawę Jedyne, bo samotny egoista nie ma partnerów, przed którymi, bądź za których mógłby odpowiadać. I choć argumentacja Bubera jest inna, zgadza się on ze Stirnerem, że fikcją byłaby odpowiedzialność wobec rozumu lub idei. Idea bowiem „nie jest żadną żywą osobową instancją, która pozywa przed sąd i sądzi”. Odpierając zarzut relatywizmu etycznego Buber formułuje stwierdzenie, będące zapewne aluzją do Kanta: „Nie uważam idei wiecznego pokoju za fikcyjną, ten jednak, kto mówi mi, że przed nią odpowiada, jest marzycielem lub siewcą frazesów”⁴¹. Ale Kierkegaard pragnie ogłosić nową odpowiedzialność i nową prawdę. Ich miarą i gwarantem ma być Ten, który stając przed Pojedynczym oddala, jako nieistotne, wszystko inne. Czy takie rozwiązanie jest dla Bubera przekonujące?

Kategoria Pojedynczego- tak, jak kategoria Jedyne- nie poddaje się teoretycznej eksplikacji, jest ona bowiem samym sposobem bycia, egzystowaniem. A jednak, jak twierdzi Buber, powinno się je zdecydowanie rozróżnić. Są to bowiem całkiem odmienne przykłady bycia ludzkiego Ja. Pojedynczy jest tym, kto słyszy skierowane ku niemu słowo, jest posłuszny wezwaniu, zagadnięciu, powołaniu, otwarty na objawienie. O ile też dla Jedyne jedynym ważnym i autentycznym słowem pozostanie Ja, o tyle dla

³⁹ Tamże, s. 231.

⁴⁰ Por. powyżej, przypis 16 nin. tekstu.

⁴¹ M. Buber: *Aus einer philosophischen Rechenschaft*, w: M. Buber: *Werke*, t. 1: *Schriften zur Philosophie*. München-Heidelberg 1962, s. 11-14.

Pojedynczego „pierwszym” słowem będzie Ty, oczywiście skierowane doń przez Boga, a nie przez człowieka. Pojedynczy uznaje to słowo wiedząc, że Ja bez możliwości odpowiedzenia na wezwanie pochodzące od Boskiego Ty, i bez wejścia w relację z Ty, skazuje się na klęskę. Symbolicznym obrazem takiej klęski będzie *casus* Don Giovanniego przypieczętowany tragicznym finałem, bankrutem estetycznych rojeń.

Trzeba przyznać, że przyjęty przez Bubera plastyczny, emocjonalny styl prezentacji obu postaci - Jedyne i Pojedynczego - służy nie tylko przybliżeniu ich założeń, ale chyba w większym jeszcze stopniu sprzyja podkreśleniu jego osobistej waloryzacji owych koncepcji: „Stirner wyprowadza ludzi z wszelkiego rodzaju ulic na otwarte pole, gdzie każdy jest *Jedynym*, a świat jest jego własnością. Tu tłoczą się oni w bezładnej niezależności i nie przynosi to niczego prócz zgiełku, póki jeden za drugim nie zaczną zauważać, jak nazywa się to pole. Kierkegaard prowadzi do pewnego «przesmyku», którego zadaniem byłoby: możliwie wielu skłonić, zaprosić, zachęcić do przejścia przez owo «ucho igielne» o nazwie «pojedynczy», przez które jednak, jak łatwo spostrzec, nikt nie przejdzie inaczej, jak tylko stając się «pojedynczym»”⁴².

Ów Kierkegaardowski przesmyk pojawi się również u Bubera, ale uposażony już inną filozoficzną wymowę jako „wąska grań” [*schmale Gerat*], na której spotykają się ludzie odkrywający tym samym swoją ludzką istotę⁴³. Ta „wąska grań”, wskazująca na nicość rozciągającą się po jej stronach („po tamtej stronie subiektywności i po tej stronie obiektywności”) symbolizuje zarazem sytuację braku: niezawodnych słów, sprawdzonych teorii, ugruntowanych nauk, zdolnych w sposób adekwatny i pełny ująć fenomen ludzkiej egzystencji⁴⁴.

Jak przystało na „filozofa dialogu,” Buber widzi w człowieku istotę relacyjną, słyszącą zagadnięcie, pytającą i odpowiadającą, a nie, jak w przypadku Pojedynczego Kierkegaarda, zamkniętą w hermetycznej sferze, gdzie dialog może być wprowadzie zakładany, ale nie jest w pełni realizowany⁴⁵. Dostęp do człowieka, podobnie jak próba dostępu do Boga, jest możliwy - tu poglądy Bubera zbliżają się do odczuć XVIII wiecznego Johanna Georga Hamanna - pod warunkiem uznania, że język, wiążąc dzieje człowieka z dziejami Boga i będąc „śródmieściem [*Mittelraum*] pomiędzy Bogiem a człowiekiem” nie tyle, jest”, ile się przydarza, bowiem nieustannie „wypły-

⁴² M. Buber: *Die Frage an den Einzelnen*, op. cit., s. 213.

⁴³ M. Buber: *Problem człowieka*, op. cit., s. 92.

⁴⁴ H. Kuhn: *Gespräch in Erwartung*, w: *Martin Buber*, hrsg. P. A. Schilpp, M. Friedman, op. cit., s. 555.

⁴⁵ Pewnym odpowiednikiem tej sfery byłby u Bubera obszar „nadproża”, w którym Ty, jako transcendentny partner ludzkiej relacji, pozostaje ukryte i nie można go usłyszeć, ani z nim rozmawiać (M. Buber: *Ja i Ty*, op. cit., s. 41).

wa jako mowa Boga w mowie ludzkiej”⁴⁶. Buber postuluje zatem, by Pojedynczy opuścił swą dotychczasową kryjówkę, by usunął dystans dzielący go od innych, którzy, tak jak on, są współrozmówcami Boga. Dotyczy to zarazem życia prywatnego jak i publicznego, bowiem w obu człowiek potrafi rozpoznać siebie w sposób istotny dopiero wówczas, i w tej mierze, gdy podejmuje odpowiedzialność za innych: „Pojedynczy, to znaczy ten, kto żyje odpowiedzialnie, może prawidłowo podejmować swe polityczne decyzje jedynie z takiej płaszczyzny swego bytowania, na której odbiera wydarzenia jako skierowaną do niego mowę Boga, a jeśli w którymś momencie pozwoli, by grupa odebrała mu ją, to tym samym odmawia udzielenia Bogu odpowiedzi”⁴⁷. A zatem, nie tylko w bezpośredniej kameralnej relacji z pojedynczym Ty człowiek rozpoznaje się i wybiera siebie w sposób istotny - dzieje się to również w realiach życia społecznego, państwowego, publicznego. Właśnie tam „dane mu jest doświadczyć, że jest to jego prawdziwa przestrzeń [Weite]”⁴⁸. Nie jest ona przestrzenią, w której zachodziłaby anihilacja osobowości człowieka lub degradacja jego niepowtarzalności i rozpuszczenie jej w bezimiennym tłumie. Przeciwnie, dopiero w tej przestrzeni, dzięki rodzącym się w niej międzyosobowym relacjom wciąż odnawianym i afirmowanym czynem zwracających się do siebie ludzi ich uczestnik staje się zdolny do tego, by w sposób pełny, czyli jako „cały” i „wypróbowany”⁴⁹ stanąć przed drugim człowiekiem, przed Bogiem i przed samym sobą. Wolność otwiera się przed człowiekiem nie wtedy, gdy egoistycznie dystansuje się od wszelkiego nie-ja (jak u Stirnera) i nie wówczas, gdy swoiście rozumiany puryzm nakazuje mu zerwać wszelkie więzi, pozostawiając tylko jedną, z Bogiem (jak u Kierkegarda), lecz wówczas, gdy potrafi wyjść na spotkanie z Drugim, ze „swoim Ty”. Wolność bowiem odsłania się niczym dar Drugiego, z którym człowiek czuje się związany i zań odpowiedzialny. Dopiero takie związanie, czyli „po-wiązanie” [Gebundenheit] okazując się „zobo-wiązaniem” [Verbundenheit]⁵⁰, czyni go rzeczywiście wolnym.

⁴⁶ M. Seils: *Wirklichkeit und Wort bei Johann Georg Hamann*. Stuttgart 1961, s. 20, n, cyt. za G. Schaefer: *Martin Buber. Hebräischer Humanismus*, op. cit., s. 135.

⁴⁷ M. Buber: *Die Frage an den Einzelnen*, op. cit., s. 247.

⁴⁸ Tamże, s. 264.

⁴⁹ U Bubera powyższe określenia, mające sygnalizować egzystencjalny i zarazem religijny sposób myślenia o człowieku, są kategoriami odnoszącymi się do tego, co w ludzkiej egzystencji istotne. Będąc swoistym probierzem autentyzmu ludzkiego bycia w świecie mają one zastosowanie zwłaszcza w „sytuacjach granicznych”, by skorzystać tu z terminologii K. Jaspersa. Przykładem „wypróbowanego” i „całego” [„bewährt” und „ganz”] będzie u Bubera biblijna postać Noego (M. Buben *Abraham der Seher*, s. 882; por. W. P. Glinkowski: „Bóg filozofów”. *Bóg w myśli Martina Bubera*. „Edukacja Filozoficzna”, Vol. 35, 2003, s. 257-258).

⁵⁰ M. Buber: *Die Frage an den Einzelnen*, op. cit., s. 264.

Streszczenie

Poglądy Kierkegaarda i Stirnera na osobę ludzką stały się polem odniesień bardziej lub mniej krytycznych w konfrontacji z dialogiczną koncepcją człowieka zaprezentowaną przez Martina Bubera. Do Kierkegaarda zbliża Bubera to, że obaj szukają inspiracji dla swych wypowiedzi o człowieku w doświadczeniu religijnym. Jednak w odróżnieniu od Pojedynczego Kierkegaarda, człowiek Bubera nie jest wyizolowaną jednostką, która samotnie staje przed Nieskończonym, lecz jest istotą uczestniczącą w relacjach, zwłaszcza w relacjach międzyosobowych. Do Stirnera i do Kierkegaarda zbliża Bubera nastawienie antyheglowskie - wszak wszystkim trzem zależy na odsłonięciu rzeczywistej egzystencji człowieka, a nie na budowaniu kolejnej „teorii człowieka”. O ile jednak Kierkegaard dopuszczał relację z Bogiem, o tyle Stirnerowska koncepcja Jedyne odrzuca również tę relację, przez co stanowić będzie dla Bubera przykład propozycji jaskrawo odmiennej od perspektywy dialogicznej.

Summary

In this text standpoints of Kierkegaard and Stirner concerning topic of human person have become a frame of reference, more or less critical, in comparison to conception of dialogical human being by Martin Buber. Buber and Kierkegaard get bring together, because both look for inspiration for their statements in religion experience. As distinct from The Individual of Kierkegaard the human being of Buber isn't isolating person, who lonely appears before The Infinite, but human being participates in relation, especially in personal relationship. Buber gets closer to Stimer and Kierkegaard by anti-heglism. They all want to reveal real existence of human being, they don't want create a new another „conception of being human”. Kierkegaard allows a relation with God, but Stirner's conception of The Unique turns down this relation, which caused an important distinctness from dialogical perspective.

STANISŁAW GAŁKOWSKI

FILOZOFIA JAKO MODEL ŻYCIA

Przemysław Paczkowski: *Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku (IV w. p.n.e.).* Rzeszów, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2005, 182 s.

„Tematem tej książki jest pewien antyczny ideał - historia jego narodzin, opis realizacji, rozwoju i zmian, jakim podlegał. Ideałem tym jest pewien *bios*, model życia zdefiniowany jako *he philosophia* i przeciwstawiony wszystkim wcześniejszym ideałom życia. Szokujący, bezlitosny dla słabości ludzkiej natury, podważający tradycyjne przekonania, odwołujący się do rozumu i obiektywnych wartości. Siła tego ideału będzie tak wielka, że stanie się on ogólnoludzką własnością, a hojni Grecy przypiszą go innym, starszym kulturom” (s. 11).

Podstawową tezę omawianej pracy jest twierdzenie, że filozofia IV wieku przed Chrystusem nie powinna być traktowana jedynie jako system teoretyczny (w dzisiejszym tego słowa znaczeniu), lecz przede wszystkim jako sposób życia, gdyż szukanie mądrości owocuje przemianą całego człowieka, wzniesieniem się na wyższy poziom człowieczeństwa. Takie pojmowanie filozofii, zdaniem Paczkowskiego, znajduje swój początek w życiu, działalności i podejściu do filozofii, jakie zapoczątkował Sokrates, a w pełni rozwinął Platon. „To Platon nadał słowu *philosophos* sens, w którym zawarł religijne powołanie, wyróżniony status i świadomość wyobcowania, które filozofa będą odtąd charakteryzowały. To Platon zapragnął uczynić z filozofii najdoskonalszą formę życia jednostki” (s. 11). Myślicielem, który pod tym względem był najwierniejszym uczniem Platona, był Arystoteles (pomimo pewnych modyfikacji, jakie wprowadził do jego koncepcji), a nie bezpośredni następcy Platona w Akademii. Później model ten zdegenerował się - w szkołach hellenistycznych - w sztukę osiągnięcia szczęścia za pomocą filozofii. Wbrew więc tytułowi zapowiadającemu mnogość modeli życia, autor omawia w zasadzie tylko jeden. Wspomina wprawdzie o „pitagorejskiej drodze”, lecz zaraz przyznaje, że „niewiele potrafimy powiedzieć na temat tego modelu życia” (s. 87). W gruncie rzeczy jest więc to książka poświęcona Platonowi, a przynajmniej jest on jej najważniejszą postacią.

W przygniatającej większości historycy filozofii (nie tylko starożytnej) koncentrowali się na relacjonowaniu, rekonstruowaniu i wyjaśnianiu mate-

rialnych treści poglądów i doktryn, czyli tego, co głosili filozofowie. Nie zastanawiali się przy tym, dlaczego właśnie to głosili, czyli nie zajmowali się celami, jakie przyświecały twórcom danych teorii podczas uprawiania filozofii. Tę właśnie lukę (w odniesieniu do filozofii IV w. p.n.e.) zapełnia książka Paczkowskiego.

„Dla Platona filozofia jest *paideia*, a dokładniej *psychagogia*, sztuką kierowania duszami” (s. 116). Dlatego też jego pisma trzeba analizować nie tylko pod kątem ich teoretycznej zawartości, lecz również celów wychowawczych - psychagogicznych, jakie im przyświecają. I tak też przeprowadza Paczkowski swe analizy. Jest to oczywiście tylko jeden z aspektów twórczości Platona, zasadniczy dla jego zrozumienia (jak również innych myślicieli omawianego okresu).

Traktowanie Platona przede wszystkim jako wychowawcy nie jest zupełnie nową ideą. Przynajmniej od czasu wydania *Paideii* Jaegera problem ten jest poruszany (a raczej wspominany) w większości tekstów poświęconych myśli antycznej (w tym również filozoficznej). Literatura filozoficzna poprzestaje jednak tylko na marginalnych uwagach na ten temat, jako że filozofowie, z właściwą sobie zarozumiałością, traktując wychowanie jako problem nieciekawy teoretycznie, przeważnie pozostawiali go pedagogom. Książka Paczkowskiego jest pierwszą pracą, której autor, pozostając na gruncie ściśle filozoficznym, czyni to zagadnienie podstawowym przedmiotem analiz w tak szerokim kontekście, a jednocześnie drobiazgowo i dokładnie.

W pierwszej części *Filozofia przed Platonem* Paczkowski poddaje krytyce tradycyjny obraz filozofii przedplatońskiej. Twierdzi, że dotychczasowe traktowanie filozofii tego okresu jedynie jako czysto teoretycznych badań natury ma charakter „arbitralny, sztuczny i niekonsekwentny” (s. 21). Powoduje to, że w sposób „arbitralny i sztuczny” za filozofię uważa się tylko filozofię przyrody, na boku pozostawiając poezję podejmującą problematykę moralną, czy medycynę zajmującą się naturą ludzką. Tymczasem nie można przeprowadzić wyraźnego rozgraniczenia między filozofią a niefilozoficznymi kosmogoniami i przedfilozoficzną etyką. Nawet sam „Platon [...] (a świadczy o tym choćby ilość odniesień w dialogach) czuł się w o wiele większym stopniu spadkobiercą i kontynuatorem poezji wychowawczej (nawet jeśli ją krytykował) niż filozofii przyrody” (s. 22). Zaakceptowanie tezy o czysto teoretycznym charakterze filozofii przedplatońskiej nie pozwoliło, zdaniem Paczkowskiego, dostrzec istnienia przedsokratejskiej refleksji moralnej, mającej na celu zachętę do dobrego życia. A właśnie z takiego rozumienia filozofii w antyku „brało się formalne bogactwo literatury filozoficznej: dialogi, protreptyki, biografie, anegdoty, isagogi, słowniki, traktaty, komentarze. Wybór formy zależał od celu, a każdy gatunek miał swoją funk-

cję. Forma dzieła pozwalała zatem wnioskować o zamiarach autora; nie bez znaczenia dla zrozumienia filozofii Platona jest fakt, że do końca nie porzucił on dialogu. Zachęta, popularyzacja, doradztwo czy protreptyka były elementem równie ważnym w antycznej filozofii, co teoretyczny wykład. Nie utożsamiono jej w całości z tym ostatnim, jak to jest dziś w zwyczaju” (s. 33). Filozofia czerpała więc, z jednej strony, z poezji antycznej, a z drugiej z medycyny tego okresu. Medycyna stanowiła przykład na to, że istnieje obiektywne dobro, którego osiągnięcie wymaga wiedzy wykraczającej poza doświadczenie zwykłych ludzi, oraz że zaspokajanie naszych pożądań, namiętności i pragnień może stanowić przeszkodę dla osiągnięcia tegoż dobra.

Charakterystyczne jest, iż głosząc, że filozofia ma przede wszystkim zadania wychowawcze, Platon nie odwoływał się do dorobku sofistyki. Sofista - w jego rozumieniu - nie oferuje swoim uczniom żadnych wzorów do naśladowania (tym bardziej sam nie jest takim wzorem), po prostu sprzedaje taki towar, na jaki w danej chwili jest zapotrzebowanie. Jest więc sprzedawcą, a nie wychowawcą. „Sofista jest niewolnikiem swoich uczniów, nie ich mistrzem” (s. 47) na drodze przemiany duchowej.

Pierwszym prawdziwym mistrzem był Sokrates. Siła jego osobowości była tak wielka, że powstał osobny rodzaj literacki *logoi Sokratikoi*. Lecz dopiero Platon potrafił przemienić sokratyzm w filozoficzną teorię doskonałego życia. „Platon poszedł najdalej na drodze, jaką wyznaczyły pisma sokratyczne. Stworzył postać paradygmatycznie ucieleśniającą ideał filozoficznego życia; bohatera, którego postawa pozwoliła mu zaprezentować specyfikę wiedzy filozoficznej; Sokratesa, który sam jest najsilniejszym argumentem za słusznością «sokratejskiej» drogi i najskuteczniejszą do niej zachętą” (s. 77). Zachętą, bo piękno jego postawy przemawia równie silnie, a nawet silniej niż jakiegokolwiek argumenty. Filozofię Platon określa więc nie poprzez jej przedmiot i metodę, lecz przede wszystkim poprzez postawę życiową, która jest jej wynikiem. Takie połączenie doktryny i osobowości uznaje Paczkowski za znamienne dla całej literatury filozoficznej antyku.

Dialektyka platońska jest bardziej „dialektyką zachęty niż dowodu” (s. 79), ma na celu raczej formować niż informować. Tak naprawdę nie da się dowieść, że np. sprawiedliwe państwo jest dobre, a świat jest harmonijny, można natomiast to pokazać. Choć oczywiście nie wszystkim, a tylko tym, których dusze są już uprzednio uformowane, tzn. które cechuje „boski zapal do filozofii” (s. 106).

Zdaniem Paczkowskiego, właśnie ta teza, określając charakter całej filozofii Platona, pozwala rozstrzygnąć wiele niejasności, które nagromadziły się wokół jego filozofii. Platon zakłada „dobrą wolę” czy też „piękne ryzyko” czytelnika, tzn. jego wiarę w Idee. W swoich dialogach nie argumentuje dyskursywnie za ich istnieniem, lecz próbuje tak poprowadzić czytelnika, by sam

je zobaczyć. „To nie jest teoria we współczesnym znaczeniu tego słowa, to znaczy zbiór hipotez spójnie wyjaśniających rzeczywistość; to jest *'theoria'* w znaczeniu, jakie niosło ze sobą to greckie słowo - pewna spójna wizja rzeczywistości, w zamiarze Platona przemawiająca do całej duszy” (s. 106). Żaden argument Platona nie jest dowodem w sensie ścisłym, nie jest przekonujący w obiektywny sposób, natomiast wszystkie odwołują się do zachwyty, jaki budzą Prawda, Dobro i Piękno, do religijnego nieomal poczucia wartości.

„Dlatego czysto filozoficzna interpretacja dialogów, abstrahująca od ich psychagogicznej funkcji albo niedostrzegająca jej po prostu, zawsze rozczarowuje, okazuje się niewystarczająca, czy wręcz nieadekwatna. I będzie tak zawsze, ilekroć interpretator będzie przechodzić do porządku dziennego nad artystycznym kunsztem Platona, nie widząc nierozzerwalnego związku między formą a treścią dialogów. Stanowią one jeden z nielicznych - w swojej doskonałości wręcz paradygmataczny - przykładów twórczości filozoficznej, w której artystyczne piękno nie jest tylko ozdobnikiem. Nie zrozumiemy dzieł Platona, jeśli będziemy na nie patrzyli jak na dzieło filozofa o poetyckich skłonnościach. Bo artyzm Platona jest przemyślaną i konsekwentną strategią, opartą na pewnej filozoficznej wizji rzeczywistości. Przy takiej koncepcji filozofii, jaką miał Platon, filozof musi być poetą, musi umieć oddziaływać na dusze, być specjalistą od wzbudzania miłości - *philia eis sophian* - filozofii” (s. 123).

Pisarstwo Platona pozostaje głównie protreptyką. Celem filozofa jest pomoc w dokonaniu pewnego nawrócenia o religijnym właściwie charakterze: odwróceniu się od fałszu i rozpoczęciu prawdziwego życia, nieustannego poszukiwania Piękna i Dobra. Życie filozoficzne, podczas którego osiąga się ludzką doskonałość (a więc będące najbardziej godne człowieka), jest czymś zasadniczo odmiennym i wyższym od pozostałych sposobów życia, tak jak cnoty filozoficzne są z natury swojej doskonalsze od innych. Filozof jest wyobcowany z tego świata, gdyż kieruje nim Eros - namiętność, której nie zaspokoi nic pochodzącego ze świata materii. „Filozofia nie jest tu namiastką religii, lecz jedynym prawdziwym życiem na religijny sposób - takim, w którym człowiek wznosi się do świata Bogów” (s. 103).

Przekonanie to zdecydowało o charakterze założonej przez Platona Akademii. Uzasadniało również poczucie odrębności, jakie jej członkowie żywili wobec sofistów. Sofiści okazali się ludźmi małego ducha, którzy w granice rzeczy wstydzą się swoich przekonań, chcąc je ukryć za maską pięknie brzmiących frazesów. Nie ma więc w ich postawie tej harmonii między teorią a praktyką, która cechuje prawdziwych mędrców.

Założenie Akademii było prostą konsekwencją filozoficznych przekonań Platona. „Życie na sposób filozoficzny - tu na ziemi - jest życiem wychowawcy, ponieważ największe szczęście tutaj daje «zapładnianie umysłów»”

(s. 127). Celem Akademii było wychowanie prawdziwych filozofów mających wiedzę o prawdziwym dobru i prawdziwym bycie, a nie matematyków czy biologów. Najważniejszym pytaniem filozofii jest: jak pięknie i prawdziwie żyć? Dlatego też, jak twierdzi Paczkowski, prawdziwym sukcesorem Platona był nie Speuzyp (który ograniczył filozofię do rozważań matematycznych), lecz Arystoteles ze swoją koncepcją życia teoretycznego. Prawdziwym celem człowieka jest czynność zgodna z właściwą mu dzielnością, a więc nade wszystko zgodna z rozumem. Tylko więc *bios theoretikos* jest najlepszym sposobem życia, i w dodatku jedynym, który może mu zapewnić prawdziwe i samowystarczalne szczęście. „Rozum jest w nas czymś boskim, życie zgodne z *nous* jest więc życiem na sposób bogów i miły bogom, a więc również z tego powodu - najszcześniejszym. Nigdzie chyba platonizm Arystotelesa nie ujawnia się tak wyraźnie, jak w tym ostatnim stwierdzeniu” (s. 157). Ten model był realizowany w Liceum jako życie poświęcone badaniom naukowym.

Książka Paczkowskiego jest pracą ściśle historyczną, nie wybiegającą poza wąsko określone ramy tematyczne. Autor nie pokazuje dalszych losów idei, której początkami się zajmuje, ani nie dokonuje porównania jej ze współczesnymi nurtami. Z jednej strony, jest to dowód rzadkiego, a więc tym bardziej podziwu godnego, trzymania się zakresu swoich kompetencji, z drugiej jednak, pozostawiania czytelnika w stanie pewnego niedosytu. Problem funkcji filozofii, jej celu oraz metod perswazji filozoficznej jest wszak jednym z kluczowych zagadnień, a zebrany materiał aż prosi się o jakąś szerszą syntezę.

MIECZYŚLAW JAGŁOWSKI

DZIEDZICTWO FILOZOFII NIEMIECKIEJ

Honorata Jakuszko: *Greckie i chrześcijańskie źródła filozofii niemieckiej.* Lublin, Wyd. UMCS w Lublinie, 2004, 78 s.

Filozofia niemiecka cieszy się uzasadnionym zainteresowaniem i poważaniem, stanowiąc co najmniej od końca XVIII w. jeden z trzech głównych (obok francuskiego i brytyjskiego) europejskich wzorców filozofowania. Niemcy, świadomi wyjątkowej pozycji ich myśli w filozofii powszechnej, swą dumę wyrażają niekiedy w stwierdzeniu, iż dziedzictwo greckiego ducha filozofowania najpełniej objawiło się właśnie w ich narodzie. W Polsce znane są główne nurty filozofii niemieckiej oraz analizowane i komentowane są systemy poszczególnych myślicieli. Poza elitarnym kręgiem uczonych i filozofów zajmujących się myślą niemiecką są natomiast mniej znane jej wczesne etapy rozwoju, jak również intelektualna geneza wspaniałych systemów XVIII i XIX w. i myśli późniejszej. Niedostatecznie rozpoznana jest, jak się wydaje, także obecność w tej filozofii idei Greków oraz idei wywodzących się z chrześcijaństwa, a także wzajemne relacje między nimi.

Nadzwyczaj interesujące jest zwłaszcza ostatnie z wymienionych zagadnień, dotyczące wpływu idei religijnych chrześcijaństwa na myśl filozoficzną - nie tylko zresztą w odniesieniu do filozofii niemieckiej, lecz także w planie ogólniejszym. I chociaż jako truizm funkcjonuje przekonanie, że chrześcijaństwo kształtowało europejską myśl filozoficzną, to jednak często mamy kłopot ze skonkretyzowaniem owego wpływu. Zbadanie, określenie i rozważenie tych relacji to aspekt teoretyczny tego zagadnienia. Jego drugi aspekt ma wymiar - można rzec - praktyczny, przeto mniej bezpośrednio dostrzegalny: rozstrzygającą decyzję o tych relacjach podejmuje każdy filozof, rozwiązując konkretny problem. Kształtowana przez stulecia tradycja filozofowania niejednokrotnie określa, jakie formy i sposoby intelektualnego obchodzenia się z podejmowanymi zagadnieniami są dopuszczalne, wartościowe, godne uznania *etc.*, i nie zawsze pozwala w pełni uświadomić odległe już źródło ich prawomocności, źródła filozoficznego języka, kategorii i metafor, jakimi posługujemy się w myśleniu i naszą myśl wyrażamy. Niekiedy źródła owych metod, a zwłaszcza struktur mentalnych, pojęć i kategorii, znajdują się poza filozofią, np. w religii, co rozpoznajemy u takich wybitnych filozofów chrześcijańskich, jak Aureliusz Augustyn czy Tomasz z Akwinu, chociaż i w odniesieniu do nich toczą się spory na temat filozoficznej „czystości” (autonomii) ich myśli. Podobnie rzecz ma się z najwybit-

niejszymi filozofami nowożytnymi, którzy próbując przezwyciężyć trudności pojawiające się na drodze ich refleksji, dość często uciekali się do gotowych rozstrzygnięć religijnych czy opracowanych przez teologię. Ta droga salwowania się filozoficznego rozumu bywa uznawana za świadectwo jego słabości w ustanowionej przez siebie dziedzinie, za oznakę uległości filozofującego umysłu wobec mocy kształtujących i ograniczających go (zarówno negatywnie, jak i pozytywnie) religijnych założeń kultury czy religijno-teologicznych schematów mentalnych, mimo że twórcy określający nowe zasady filozofowania i autorzy wielkich systemów znacznie poza nie wykluczali - na tym także polega ich wielkość i ich doskonałość. Nazwanie przez Martina Heideggera filozofii nowożytnej „ontoteologią” wydaje się więc w pełni uzasadnione.

Śledzenie dróg idei wywodzących się z antycznej filozofii i chrześcijaństwa w celu uchwycenia momentów ich łączenia się i stapiania w nurcie myśli filozoficznej jest jednym z najbardziej pasjonujących zadań, jakie może podjąć historyk idei. Sposobności do zapoznania się z tymi interesującymi zagadnieniami w odniesieniu do jednego z najważniejszych obszarów europejskiej refleksji filozoficznej dostarcza książka Honoraty Jakuszeko, będąca zapisem prowadzonego przez nią cyklu wykładów otwartych dla społeczności akademickiej UMCS w Lublinie. Problemowy obszar jej badań i rozważań zakreślają trzy zagadnienia: 1) motywy decydujące o zainteresowaniu niemieckich filozofów połączeniem greckich idei filozoficznych z wyobrażeniami chrześcijańskimi, 2) racje, jakimi kierowali się niektórzy myśliciele (zwłaszcza Marcin Luter, bardziej szczegółowo w książce potraktowany), dążąc do oczyszczenia wiary chrześcijańskiej przez jej oderwanie od pojęć greckiej filozofii, oraz 3) motywy fluktuacji zainteresowań niemieckich filozofów greckimi ideami filozoficznymi, pochodzącymi z różnych źródeł i okresów.

Rozważając zakres historyczny, jaki należałoby uwzględnić, dążąc do uzyskania odpowiedzi na pytanie o źródła filozofii niemieckiej, autorka konstatuje, że początek filozofii niemieckiej bywa określany przynajmniej trojako: za jej twórcę bywa uznawany Ch. Wolff (XVIII w.) bądź G. W. Leibniz (XVII/XVIII w.), a niekiedy Mikołaj z Kuzy (XV w.). H. Jakuszeko opowiada się za uwzględnieniem obszaru jeszcze szerszego, upatrując początków filozofii niemieckiej w czternastowiecznej mistyce. W perspektywie zadania wyrażonego tytułem pracy, takie zakreślenie historyczno-ideowego obszaru badań trzeba uznać za bardzo oryginalne, zapowiadające płodne dociekania i interesujące wnioski, co znajduje potwierdzenie w treści pracy.

Honorata Jakuszeko zwraca uwagę na fakt, że jednoczenie greckich i chrześcijańskich idei przez filozofię niemiecką dokonywało się na jej niezmiennym fundamencie, jakim było idealistyczno-teleologiczne założenie

o prymacie ducha wobec materii i przeświadczenie o celowym, bo mającym zakorzenienie w wyższym bycie, porządku świata empirycznego. To fundamentalne założenie decydowało - twierdzi autorka - o tym, jakie elementy, tradycje i poglądy starożytnych mogły być przyswojone przez filozofię niemiecką. Jej zdaniem, założenie to skutecznie i bardzo długo eliminowało możliwość zsyntetyzowania z myślą niemiecką stanowisk i idei materialistycznych (pierwszym niemieckim materialistą był Ludwig Feuerbach). Ponadto autorka zauważa wśród Niemców silniejszą niż u innych europejskich narodów „potrzebę metafizyczną” oraz mniejsze niż gdzie indziej zainteresowanie zagadnieniami epistemologicznymi. Owe potrzeby i preferencje tworzyły intelektualny filtr, który określał, jakie treści mogły być włączone do niemieckiej filozofii.

Autorka podjęte zadanie realizuje w siedmiu rozdziałach: trzy pierwsze poświęca niemieckiej mistyce (ich bohaterowie to kolejno: Mistrz Eckhart, Mikołaj z Kuzy, Paracelsus, Weigel i Böhme), a w czterech następnych (dotyczących kolejno: niemieckiej metafizyki szkolnej XVII w., myśli Leibniza, oświecenia i neohumanizmu) śledzi losy struktur myślowych, kategorii, metafor i obrazów mistyki, intelektualnie opracowywanych i włączanych w obręb dyskursywnej myśli filozoficznej. Autorka wykazuje, iż najważniejsze znaczenie dla ukształtowania się niemieckiej filozofii miała mistyka Mistrza Eckharta. Siła jego idei, podjętych i rozwijanych przez późniejszych mistyków niemieckich, kształtowała filozoficzne rozumienie rzeczywistości takich wybitnych myślicieli XIX i XX w., jak Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Marks, Engels, Nietzsche, Jaspers, Heidegger czy Scheler.

Tym, co jest szczególnie interesujące w analizach i omówieniach mistyki niemieckiej H. Jakuszko (poza ideami, jakie tutaj są uobecnianie) i co zarazem nadaje tym partiom jej książki szczególnego piękna i wdzięku, są często przywoływane przez autorkę próbki mistycznego opisu nieempirycznej rzeczywistości, metaforycznego języka mistyki, jej „pojęć-metafor”. Właśnie mistyka chrześcijańska, usiłując wyrazić doświadczenie Boga za pomocą kategorii filozoficznych pochodzących z niektórych nurtów filozofii greckiej (zwłaszcza platonizmu, neoplatonizmu i pitagoreizmu), zauważała ich nieadekwatność, zubożającą treść mistycznego doświadczenia. Mistycy, dążąc do adekwatnego jego wyrażenia, kształtowali specyficzną, metaforyczną formę ekspresji (m.in. chrystianizując język filozofii greckiej), która po pięćsetletnim okresie przekształceń stała się językiem metafizyki niemieckiej, zwłaszcza metafizyki Absolutu. Dążenia mistyków nie tylko więc prowadziły do ukształtowania języka filozofii niemieckiej, ale także kierowały jej uwagę na rzeczywistość pozamysłową, świadcząc o możliwości jej doświadczenia i intelektualnego wyrażenia tego poznania.

Jak pokazują rozważania H. Jakuszko, nie można twierdzić, że przesycenie filozofii niemieckiej zainteresowaniami pochodzącymi z religijnego źródła i akceptacja przez nią języka refleksji mistycznej dokonywały się zawsze poza świadomym wyborem filozofów. Przeciwnie, filozofia ta, poczynając od tertuliańskiej w duchu opozycji Lutra wobec pogańskiej (starożytnej, zwłaszcza Arystotelesowskiej), „czystej” (niezgodnej z chrześcijańskim światopoglądem) filozofii, poprzez filozofię szkolną (XVII-XIX w.), próbę sformułowania „filozofii wieczystej” przez Leibniza i filozofię oświeceniową (m.in. Ch. Wolff), w pełni świadomie dążyła do wypracowania takiego modelu myślenia, który byłby doskonałą syntezą objawienia i filozofii. W filozofii szkolnej owo dążenie przejawiało się jako stałe zainteresowanie zagadnieniem relacji między bytem skończonym i nieskończonym, skupieniem na opracowywaniu najogólniejszych pojęć Boga i duszy oraz jako stale podejmowane tutaj zagadnienie relacji między wiarą a rozumem. Ten ostatni problem podjął również Leibniz, przekonany o możliwości niesprzecznego uzgodnienia obu tych dziedzin. Jak wskazuje autorka, Leibniz, tworząc swoją syntezę filozoficzną, korzystał z mistyczno-filozoficznych pojęć i koncepcji Mikołaja z Kuzy. W obszar metafizyki włączał on nie tylko prawdy metafizyczne, ale także niesprzeczne z rozumem treści wiary, oraz uznawał istnienie ponadrozumowych prawd objawionych.

Stosunek filozofów niemieckich do treści religijnych nie uległ zasadniczej zmianie także i w Oświeceniu, na co, być może, miało wpływ teologiczne wykształcenie przemożnej większości z nich. Podobne postawy H. Jakuszko obserwuje także w niemieckiej filozofii końca XIX i początków XX w., w tzw. neohumanizmie - nurcie zmierzającym do ukształtowania pięknego, harmonijnego człowieczeństwa, pojmowanego jako doskonała jedność „Helena, chrześcijanina i Niemca” (s. 62). Chociaż głównym rysem tej formacji filozoficznej był kult Grecji, to jednak nie łączył się on z opozycją antychrześcijańską, lecz z kolejnym dążeniem do syntezy obu tych tradycji (jak pisze H. Jakuszko, nie występuje tu bezpośrednie nawiązanie do niemieckiej tradycji mistycznej). Warto tutaj za autorką przytoczyć interesującą wypowiedź Thierscha, który istotę neohumanistycznej syntezy charakteryzował następująco: „byt chrześcijański i kultura klasyczna związane z gruntem niemieckim ukształtowały wielki organizm, któremu byt niemiecki dostarczył mocy wewnętrznej, starożytność klasyczna bogactwo i piękno formy, chrześcijaństwo zaś oczyszczającą siłę i kierunek ku temu, co ponadziemskie” (s. 61). Inne interesujące oceny kilkusetletnich wysiłków filozofii niemieckiej, zmierzających ku syntezie antycznych i chrześcijańskich idei i ustanowieniu filozoficznej harmonii rozumu i wiary, autorka cytuje w *Zakończeniu*.

Książka Honoraty Jakuszko wnosi wiele światła w rozumienie filozofii niemieckiej. Przede wszystkim umożliwia ujrzenie jej jako pewnej całości, ukonstytuowanej przez indywidualizujące ją istotne założenia, cele i drogi dążenia do nich. Równie ważne i interesujące jest ukazanie genezy jej zasadniczych idei oraz ich przemian. W jej książce duch filozofii niemieckiej ukazuje swoje konkretne, indywidualne oblicze.

Autorka zamknęła historyczną perspektywę swoich badań na neohumanizmie, słusznie zakładając, iż badany przez nią okres dziejów niemieckiej filozofii jest mniej znany niż epoki późniejsze, jednak tę jej decyzję przyjmuję z żalem. Sądzę, że nawet czytelnik mniej zainteresowany współczesną filozofią niemiecką może poczuć się zawiedziony pominięciem przez autorkę tego okresu. Praca Honoraty Jakuszko wręcz domaga się dopełnienia opowieścią o obecności idei greckich i chrześcijańskich w niemieckiej filozofii XX w. W imieniu czytelników *Greckich i chrześcijańskich źródeł filozofii niemieckiej* gorąco zachęcam autorkę do podjęcia pracy nad jej ciągiem dalszym.

DOMINIKA KALINOWSKA

ZDUMIEWAJĄCA MNOGOŚĆ TEMATÓW

M. Heinz, M. Potępa, Z. Zwoliński (red.): *Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX i XX wieku*. Warszawa, Wyd. Genesis, 2004, 400 s.

Zdumiewająca jest mnogość tematów poruszonych podczas międzynarodowej konferencji naukowej, która odbyła się z okazji dwusetnej rocznicy śmierci Johanna Gottfrieda Herdera. Wydarzenie to, uwiecznione w formie zbioru rozpraw, pozwala dostrzec, jak wiele dziedzin stanowiło przedmiot zainteresowania samego Herdera, a także duży wpływ jego myśli na dzisiejszy sposób rozumienia świata.

Oceniając osiągnięcia Herdera, autorzy rozpraw nie szczędzą mu pochwał. Jednak przy uznaniu jednych, dopiero krytyka drugich, dotycząca zwłaszcza dorobku filozoficznego Herdera, nadaje całości obraz bardziej obiektywny (zob. Z. Zwoliński: *Herder i problem poznania*, s. 101).

W zasadzie trudno wydać opinię o całości złożonej z tak różnorodnych części. Większość rozpraw zasługuje na to, by potraktować je indywidualnie. Dlatego odpowiednim punktem zaczepienia wydają się powtarzające się zagadnienia, rozwijane jako temat główny w jednych pracach, a figurujące jako dygresja w drugich. Ograniczę się do kilku najciekawszych z punktu widzenia oryginalności pomysłów samego Herdera.

Kładąc nacisk na źródła i pochodzenie poglądów filozoficznych Herdera, zwłaszcza koncepcji świata jako systemu, nie sposób nie nawiązać do wpływu, jaki wywarła na nim filozofia Spinozy i Leibniza (zob. M. Heinz: *Herdera spór o Spinozę*, tłum. P. Dehnel, s. 25; H. Kalthoff: *Herder a Spinoza: rozwój wolności w obrębie historii naturalnej*, tłum. P. Piszczatowski, s. 41; J. Zammito: *Naturalizm XVIII wieku. Spinozizm w filozofii nauki Diderota i Herdera*, tłum. Z. Zwoliński, s. 117). Efektem tego wpływu była koherentna interpretacja świata przyrody, naturalizm w postaci pojmowania materii i ducha jako ciągłości, a co za tym idzie, witalistyczna i panteistyczna koncepcja przyrody.

Znanym wydarzeniem, z którym kojarzy się osoba Herdera, była choćby sławna polemika z Immanuelem Kantem (R. Wiehl: *Herderowska meta-krytyka kantowskiej krytyki estetycznej władzy sądownictwa w jego Kalligone*, tłum. M. Potępa, s. 83; Z. Zwoliński: *Herder i problem poznania*, s. 101), która już przez współczesnych Herderowi nie traktowana była poważnie, zaś

argumenty Herdera świadczyły raczej o niewłaściwym zrozumieniu *Krytyki czystego rozumu*, do której Herder napisał swoją metakrytykę. Nie oznacza to jednak, że argumentacja Herdera nie zasługuje na poważne potraktowanie, zwłaszcza że z upływem czasu, rzeczy, wydawałoby się mało istotne, często nabierają wartości. Bez względu na to, na jak wielką skalę rozwinął się sprzeciw Herdera względem dokonań swojego nauczyciela, trzeba zwrócić uwagę na duże znaczenie w Herderowskiej myśli wczesnych koncepcji Kanta, z okresu tzw. przedkrytycznego. Przejawem tego wpływu jest dążenie Herdera do wykazania jedności, harmonii i porządku przyrody (H. Kalleth, dz. cyt., tłum. P. Piszczatowski, s. 39).

Jednak najbardziej doniosłe i pionierskie idee Herdera dotyczą pedagogiki. Proces edukacji, który Herder chciał dostosować do poziomu rozwoju człowieka, miał uwzględniać predyspozycje ludzkie zależne od wieku, etapu rozwoju wyobraźni i intelektu. Rodzą się pytania: Czy program ten nie wymusza skrajnie indywidualistycznego postępowania z każdą jednostką z osobna? Czy wówczas możliwy byłby program przeznaczony dla ogółu? Herder jednak unika groźby utopijnej wizji w dość prosty sposób. Proces edukacji ma wykorzystywać naturalne skłonności dojrzewającego, zarówno fizycznie, jak i psychicznie, człowieka. Struktura nauczania ma być oparta na jego naturalnych stadiach rozwoju, cechujących człowieka jako gatunek. Przy tym warta wspomnienia jest koncepcja odkrywania „oczyma odkrywcy”, czyli metoda nauczania inicjująca zaangażowanie ucznia w to, czego się uczy. Związane jest to z hasłem „do realiów!”, poprzez które Herder nawołuje do rezygnacji z werbalnego tylko i abstrakcyjnego nauczania na rzecz metody opartej na doświadczeniu. Dlatego też rozprawy R. Wisberta i W. Hinrichsa (R. Wisbert: *Historia i edukacja w koncepcjach Gottfrieda Herdera*, tłum. P. Piszczatowski, s. 147; W. Hinrichs: *Do realiów! Nowoczesne boje o „wyższe stanowisko” — Herder jako prekursor indywidualistycznej filozofii i pedagogiki, jak również filozofii i pedagogiki kultury*, tłum. R. Marszałek, s. 167), szczegółowo opisujące nowatorski program Herdera, zasługują na miano najbardziej reprezentatywnych dla całego zbioru. Rekonstruując kontekst historyczny poprzez omówienie istotnych dla wieku XVIII wydarzeń i odkryć, autorzy zaznaczają, że „jako pierwszy spośród oświeceniowych teoretyków podmiotowości w historii powszechnej traktuje on [tzn. Herder] - rzeczywiście i w sposób pryncypialny - wszystkich ludzi na przestrzeni dziejów jako istoty równouprawnione i równorzędne (...)” (tamże, s. 155).

Warto przyjrzeć się dokonaniom wieku XX przez pryzmat inspiracji, jaką stał się Herder dla hermeneutyki i nurtu filozofii życia (A. Przyłębski: *Herder jako pionier filozofii życia*, s. 263), a także dla świata nauki. Intrygujący jest temat rozprawy Valentina M. Burenia: *Herder i Oświecenie. Humanizm i ży-*

cie współczesne (tłum. Z. Zwoliński, s. 259), w której autor, nawiązując do Herderowskiej koncepcji pochodzenia organizmów, rozwija własną teorię. Bureń wykazuje, że „proces rozwoju od pojedynczej komórki - zygoty, aż do powstania całego wielkiego organizmu, włącznie z człowiekiem, jest taki sam” (tamże, s. 259). Trzeba przyznać, że to bardzo odważna teoria, niestety ujęta została dosyć schematycznie, stanowiąc raczej zarys tego tematu. Mimo to jest ona wystarczającym impulsem do tego, aby sięgnąć po fachową literaturę.

Inaczej rzecz ma się z Herderowską koncepcją języka, której uwagę poświęciło wielu autorów (V. Bureń: *Herder i Oświecenie. Humanizm i życie współczesne*, tłum. Z. Zwoliński, s. 259; A. Przyłębski: *Herder jako pionier filozofii życia*, s. 263, 280-282; M. Merlio: *Herder i Spengler jako antypody w kontekście niemieckiego historyzmu*, tłum. W. Dąbrowski, s. 301-302). Jednak najbardziej rozbudowane i poszerzające temat o nowe konteksty są dwie rozprawy. M. Potępa przedstawia interpretację teorii języka Herdera w ujęciu Martina Heideggera (M. Potępa: *Rozprawa o pochodzeniu języka Herdera w interpretacji Heideggera*, s. 351), co pomocne jest w zrozumieniu motywów, jakimi kierował się Heidegger, tworząc całą swoją myśl filozoficzną, nie tylko właściwe mu rozumienie języka. Z kolei P. Dybel podjął się napisania rozprawy (P. Dybel: *Koncepcja języka przed językiem u Herdera i Freuda*, s. 329), w której porównuje Herderowską teorię zjawisk przedjęzykowych z zagadnieniem „formacji nieświadomego” autorstwa Sigmunta Freuda. Głównym tematem jest teoria języka i jego funkcje u osób obłąkanych oraz funkcja, jaką pełni język w marzeniach sennych.

Rozmach, z jakim autorzy zarysowują sylwetkę Herdera, pozwala nie tylko zrozumieć przenikalność nowych koncepcji do wielu innych, wydawałoby się, że nie mających ze sobą wiele wspólnego dziedzin, ale ukazuje także, jak znaczący wpływ na filozofię, kulturę i naukę, a nawet na świadomość poszczególnych narodów (R. Dupkala: *„Filozofia humanitaryzmu” Herdera i jej oddźwięk na Słowacji w twórczości J. Kollara i P. J. Szafarika*, s. 217), mają jednostki, znajdujące dziś mniejsze uznanie, czy też w zbyt małym stopniu doceniane niegdyś.

JÓZEF L. KRAKOWIAK

LEKTURY ANTROPOLOGICZNE

Henryk Benisz: *O człowieku i nie tylko ... Impresje filozoficzne.* Opole, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2005, 240 s.

Recenzowany tom składa się z kilkunastu poprawionych artykułów, drukowanych od 1994 do 2001 roku na łamach różnych czasopism („Nowa Krytyka”, „Edukacja Filozoficzna” oraz „Przegląd Filozoficzny”). Właściwie tylko lektura *Bycia i czasu* Martina Heideggera ma charakter pierwowdruku. Tym samym tom ten zaświadcza, że jego autor zajmuje się nie tylko myślą Fryderyka Nietzschego, której poświęcił dwa tomy, i które dały mu tytuły naukowe.

Lektury, z których zdaje rzetelne i czytelne sprawozdanie, związane są z szeroko rozumianą problematyką antropologiczną, zwłaszcza autorów z kręgu niemieckojęzycznego, od Kanta, Hegla, Schopenhauera, Nietzschego, Kierkegaarda, Heideggera, Freuda oraz V. E. Frankla. Uzupełniają je dość propedeutyczne odwołania się do Platona, Arystotelesa, Erazma oraz J. Lipca. Ponadto na przykładzie M. Eliadego, C. G. Junga, G. van der Leeuwa, J. J. Rousseau oraz R. Girarda i twórców New Age autor omawia pewne mity, obecne w kulturze.

Tematycznie rzecz biorąc jest to praca poświęcona koncepcji filozofii życia pojętej tak, że jej punktem wyjścia jest antropologia, filozofia człowieka. Stąd pierwszy rozdział niby to podejmuje problem definiowania pojęcia filozofii, ale w gruncie rzeczy pyta o przejawianie życia ludzkiego w formie, którą dałoby się określić jako 'mądrość' lub 'miłość' - tak bowiem manifestuje się człowieczeństwo. Obecna jest tu nie dość świadoma siebie aksjologia, według której wartości zakotwiczone są w człowieku. A miejscem ich zakotwiczenia, łącznie z rozumem, jest ciało: to jest perspektywa, która choć ugruntowana jest na przewrocie nietzscheańskim, to wiąże się nie tylko z woluntarystyczną koncepcją cielesności u Schopenhauera, ale nawet nawiązuje do Erazma. Istota wykładu tej idei - w wydaniu autora *Filozofii dionizyjskiej* - w tym tomie leży jednak w tym, że on sam, nie wypowiadając się osobiście, nieustannie jakby pogląd ten stara się przezwyciężyć w kierunku tradycyjnego wykazywania wyższości, choć nie autonomii ducha.

Po pierwsze, Erazma z Rotterdamu wykorzystuje w ten sposób, że ten służy mu do wyszydzenia mądrości cielesnej oraz propagowania mądrości

'oświeconej', która ma wymiar transcendentny, chrześcijański. Nie przypadkiem punktem wyjścia do takiego postawienia problemu mądrości oraz miłości jest rozpoczęcie od takiej wykładni Sokratesa - jako Sokratesa, a nie idealisty Platona - z *Uczty* Platona, która tkwi w 'platonicznym zapomnieniu', iż idzie o dążenie ku nieśmiertelności nie tylko na drodze 'płodzenia w duszach', ale i 'płodzenia w ciałach'. Autor chrystianizuje tę koncepcję miłości („Miłość udzielająca miłości”) nadając jej status Platońskiej idei - celu (Miłość), gdy jest ona tylko drogą, środkiem do celu. Miłość u Platona jest wciąż zmysłową formą doświadczania Piękną; Piękno to jedyna idea-wartość doznawana zmysłowo. A przecież apoteoza Sokratesa wygłoszona ustami Alcybiadesa daleka jest od chrześcijańskiej ascezy; wręcz da się pogodzić z ideą Nietzschego, który zezwala używać zmysłowości w takim stopniu, w jakim jest się zdolnym nad nią wirtuozowsko panować ('ochełznać'). Nie przypadkiem koncepcję miłości autor omawia na przykładzie akurat *Dziennika uwodźciela* Kierkegaarda, któremu - według niego samego - 'brakuje ciała'. Wieńcząca ten rozdział koncepcja miłości w ujęciu J. Lipca została tu solidnie ocenzone; autor z nią polemizuje w duchu platoniczno-ofiarniczym, gdyż u Lipca wyraźnie ma ona wymiar prowitalistyczny. Jak to pogodzić z F. Nietzschem?

Z kolei rozdział poświęcony szerokiemu omówieniu Schopenhauera koncepcji cielesności jako przejawiania się woli (*Świat jako wola i przedstawienie*), Benisz najzupełniej nieoczekiwanie wieńczy jego koncepcją mądrości (*Aforyzmy o mądrości życia*, będące częścią *Parerga* i *Paralipomena*), która w tym ujęciu dezawuuje ten poziom bytu, a ściślej jeden z jego dwu nierozdzielnie ze sobą powiązanych aspektów na rzecz jego zanegowania. Bowiem ludzka wola moralna władna jest, jako wola, wystąpić przeciwko woli jako takiej, przeciwko 'samopożeraniu się'; przynajmniej we własnym życiu. Oczywiście tego nie da się uzgodnić z E. Nietzschem, który pierwotnie wielce zainspirował się myślą Schopenhauera, ale tej jej n i h i l i s - t y c z n e j wymowie całkowicie przeciwstawił się *explicite* w fazie swej dojrzałości; *implicite* był jej przeciwnikiem zawsze: już w *Narodzinach tragedii*.

Nie przypadkiem też omówienie Schopenhauerowskiej koncepcji zwierzęcia 'metafizycznego' wieńczy niespecyficzny dlań problem pośmiertnej „nieśmiertelności”. Dzięki temu w tej kwestii nie dość jasno wyrażona jest neoplatonizująco-panteizująca Schopenhauerowska idea, że można mówić jedynie o gatunkowej nieśmiertelności, zaś podnoszenie i akcentowanie zasady indywiduacji autor ten odrzucił wręcz jako źródło zła, które podsuwa indywiduom gatunkowa *species*, która używa jednostek - także w aspekcie erotycznym - jako środków zachowania swego trwania. Powołanie się Schopenhauera na Lukrecjuszowe, i w ogóle ogólnogreckie, *Ex nihilo nihil fit, et*

in nihilum potest reverti, nijak nie świadczy o istotowej nieśmiertelności indywiduów, zwłaszcza w sensie chrześcijańskim, skoro oparte jest o zaniegowanie *creatio ex nihilo*. Zatem chyba świadomie nie do końca jasno wyrażane są poglądy autora na ideę nieśmiertelności, skoro także ona jest tylko egzystencjalnie omawiana. Dodatkowym potwierdzeniem tego jest podjęcie na początku ostatniego rozdziału koncepcji wiecznych powrotów.

W tej perspektywie całkiem udanie czytelnie omawianie w oparciu o *Bycie i czas* antropologii wczesnego Heideggera jako bytu „ontologicznego”, po Schopenhauerze, ma również nieprzypadkowy charakter. Egzystencjalne pojęcie śmierci pozostawia bowiem otwartą kwestię 'bycia po byciu'. Analogiczną rolę pełni rozgadane nieco omawianie koncepcji sensu życia w ujęciu egzystencjalnym V. E. Frankla po dokonaniu krytyki, z jego perspektywy, Freudowskiej redukcjonistycznej koncepcji człowieka, co umożliwia Beniszowi omówienie egzystencjalnej idei nadsensu, czyli Boga. W perspektywie konsekwentnie (poza pierwszym rozdziałem, gdzie mamy do czynienia z jawnie ontologicznym stanowiskiem, co omawiałem) preferowanego egzystencjalnego ujmowania podejmowanych zagadnień należy określić omawiany tom egzystencjalną metafizyką sensu ludzkiej egzystencji. Albo wręcz ontologią fundamentalną w znaczeniu wychodzenia od ontologii ludzkiej egzystencji jako świadomego wychodzenia, ale i zarazem przekraczania wymiaru swej cielesności. Tłumaczy to nieobecność myśli późnego Heideggera, który - jako antydualistyczny antymetafizyk - odrzuca już cielesność człowieka jako jego *animalitas*.

Całość powyższych uwag dałoby się określić jako podjęcie wysiłku zrozumienia własnego stanowiska autora, które tylko pozornie jest nieobecne. Niemniej, tom ten nazwałem 'lektury antropologiczne', a to z tej racji, iż autor nie stara się porównywać różnych ujęć danego problemu antropologicznego, a raczej ogranicza się do immanentnego omówienia konkretnych tomów, nie dokonuje porównawczego ani historycznego usytuowania problemu, ani całości myśli danego autora (syntetyczny charakter przejawia tylko rozdział 3.). Stąd uwagi recenzenta mogą okazać się wątpliwe, ale winny one zobowiązać autora do wyraźniejszego podsumowywania całości wydawanego tomu, gdy tymczasem opatrzony jest on nazbyt skromnym wprowadzeniem.

Z dystansem, na wesoło, choć bez drwiny, potraktował autor projektowanie przyszłej kultury przez ruch New Age, bo jako jeszcze jeden mit kultury. Jako nową postać religii autor potraktował coś, co nazywa kultem ciała, co znowu nie daje się uzgodnić z F. Nietzschem. (*Nb.* to częściowo wyjaśnia, dlaczego specjaliście od F. Nietzschego raczej nieefektownie - na tle A. Schopenhauera czy M. Heideggera - udało się zarysować myśl tegoż antymetafizyka.) Ten końcowy podpunkt ostatniego rozdziału wydaje się jednak

z różnych powodów raczej zbędny, jako tylko zaświadczenie zerwania krótkotrwałego (?) związku autora z AWF w Warszawie, zatrudniającą go uprzednio instytucją - poświadcza to tylko, jak trudno być filozofem instytucjonalnym. A po drugie, podejmuje on dane zagadnienie z całkowicie obcej w tym tomie perspektywy - lingwistycznej.

DAMIAN LESZCZYŃSKI

**ANTYHUMANISTYCZNA ANTROPOLOGIA
JOHNA GRAYA**

John Gray: *Słomiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach*, tłum. Cezary Cieśliński. Warszawa, Książka i Wiedza, 2004, 199 s.

Książka Johna Graya *Słomiane psy* to praca osobliwa, żeby nie powiedzieć wręcz - dziwaczna. Błyskotliwy angielski filozof, autor m.in. *Dwóch twarzy liberalizmu*, tym razem stara się za pomocą krótkich, wyrażonych w prostym języku aforyzmów przekonać nas, że u podstaw całej niemal myśli zachodniej leży mylne - a nawet szkodliwe - założenie. Założenie to, którego najbardziej spektakularnym wyrazem jest, zdaniem autora, z jednej strony chrześcijaństwo, z drugiej zaś oświeceniowy humanizm, polega na uznaniu, że człowiek jest istotą stojącą ponad światem przyrody, zasadniczo różną od zwierząt, istotą, której życie ma sens i cel. Tego typu złudne przekonanie, głoszone przez kapłanów i filozofów, znajdujące ujście w milenarystycznych wizjach, rewolucyjnym buncie i technologicznych utopiach, sprawia, że człowiek zaczyna żywić przekonanie, iż uda mu się osiągnąć nieśmiertelność. Wiara w to, że jest się istotą wybraną, wzmacnia nadzieję na życie wieczne, jednakże konfrontacja z rzeczywistością pokazuje, że przyroda nie jest w pełni posłuszna ani naszym zaklęciom, ani nawet naszej technice. Nie mogąc zwalczyć nadziei będącej przyczyną utrapień i rozczarowań, człowiek zaczyna walczyć z faktami. Nadaje więc sens temu, co sensu, w tradycyjnym znaczeniu tego słowa, nie ma. Poszukuje celu tam, gdzie żaden cel nie istnieje.

Te i inne myśli wykłada Gray w sposób przypominający pisarstwo Nietzschego. Ta sama lakoniczność wypowiedzi, podobny rozizut tematów, to samo upodobanie do wyrażania się *ex cathedra*, bez konieczności krytycznej analizy własnych tez, i wreszcie podobna skłonność do popadania w sprzeczność. Tak jak w książkach autora *Zaratustry*, pisanych „dla wszystkich i dla nikogo”, tak też i tutaj każdy może znaleźć coś dla siebie, jednakże mało kto zechce zgodzić się z całością. Błyskotliwe spostrzeżenia sąsiadują z ogólnikowymi frazesami, konserwatywny rozsądek i eklezjastyczna pokora z właściwą radykałom skłonnością do przesady i ciągłym poszukiwaniem rzekomych przesądów i stereotypów, którymi karmi się myśl Zachodu. Chcąc podbudować swoje tezy, autor powołuje się na rozlicznych filozofów, myś-

licieli religijnych, naukowców i literatów, jednakże nie stosuje typowo akademickiej argumentacji, lecz raczej polega na sile retoryki, pomysłowych analogiach i autorytecie przywoływanych postaci. *Słomiane psy* nie są więc w żadnym razie książką naukową, trudno również zaliczyć je do literatury pięknej bądź eseistyki. Wydaje się, iż mamy do czynienia ze swego rodzaju manifestem, w którym nadmierne uogólnienia, przesada, a nawet patos zastosowane zostały celowo, podobnie jak we wszystkich rewolucyjnych odezwach, od *Manifestu komunistycznego* poczynając. W ten sposób Gray, choć wrogo nastawiony do prób zbawienia ludzkości, pod wieloma względami wpisuje się w krytykowany przez siebie nurt. Stara się odegrać rolę zbawiciela a *rebours*: chce wybawić ludzkość od niej samej.

Główne hasła książki, podobnie jak jej forma, noszą ślady filozofii wspomnianego już Nietzschego, a także Schopenhauera, którego autor darzy sporą sympatią. Gray, podobnie jak obaj niemieccy filozofowie, krytykuje religię chrześcijańską przede wszystkim za to, że przyznaje ona człowiekowi uprzywilejowane miejsce w naturze, odrywa go od jego zwierzęcych korzeni i obiecuje przyszłą nieśmiertelność. Z tego samego punktu widzenia atakowane są wszelkie doktryny głoszące humanizm, czy to w wersji religijnej, czy też świeckiej. Religię chrześcijańską i myśl humanistyczną, zwłaszcza w takiej postaci, w jakiej prezentują ją myśliciele lewicy, traktuje autor jako dwa komplementarne typy nieuzasadnionego ubóstwienia człowieka, którego mami się wizją zbawienia. O ile jednak chrześcijaństwo daje nadzieję na wieczne życie jedynie po śmierci, o tyle humanizm - np. w postaci marksowskiego historycyzmu, a więc politycznej gnozy będącej rodzajem chrześcijańskiej herezji, czy też w postaci optymistycznego scjentyzmu - obiecuje raj na ziemi. Przed człowiekiem roztaczane są kuszące widoki, cele, których realizacja uzależniona zostaje od ludzkiej woli. Człowiek - dowodzą humaniści - jest w stanie zmienić swoje przeznaczenie, może przeciwstawić się przypadkowi i konieczności, potrafi wznieść się ponad przyrodę, zapanować nad nią i ostatecznie przekroczyć narzucane przez nią ograniczenia. Krótko mówiąc, człowiek uznawany jest za istotę predestynowaną do tego, by pokonać śmierć. „Humanizm - czytamy - to doktryna zbawienia - wiara, że ludzkość może przejąć kontrolę nad swoim losem” (s. 22).

Według Graya, tego rodzaju wiara w wyjątkowość rodzaju ludzkiego jest niczym więcej jak tylko przesadą, który tak głęboko tkwi w naszej kulturze, że traktowany jest jako oczywistość. „Ludzie uważają się za wolne, świadome istoty, podczas gdy w rzeczywistości są zwierzętami, żyjącymi w świecie złudzeń. Jednocześnie bez przerwy starają się uciec od tego, co uważają za własną naturę. Ich religie to próby odrzucenia wolności, której nigdy nie posiadali. W dwudziestym wieku tę samą rolę odgrywały utopie lewicy i prawicy” (s. 109-110). Oczywiście ludzie w pewnym stopniu różnią

się od pozostałych zwierząt i temu nikt nie przeczy, jednakże nie jest to różnica zasadnicza - jest to różnica stopnia, nie zaś istoty. Gatunek ludzki, podobnie jak każdy inny gatunek istot żywych, posiada swoje specyficzne cechy - w tym wypadku są nimi język, kultura, nauka i technika. Z samej jednak różnicy nie można wnosić o tym, iżby czekać go miał inny los niż np. małpy, słonie czy chomiki. Antropocentryzm, ludzka perspektywa na świat, jest nie bardziej uzasadniony niż perspektywa kurza: dziś jesteśmy, jutro nas nie będzie. Nie mamy powodu liczyć na coś więcej niż na to, co zaoferowała nam przyroda. Jesteśmy - powtarza wielokrotnie Gray - jedynie zwierzętami, zapewne bardzo rozwiniętymi pod względem ewolucyjnym, ale mimo wszystko zwierzętami, i nie możemy się uwolnić od naszych zwierzęcych potrzeb. Musimy się odżywiać, musimy spać, rozmnażać się, żeby zapewnić naszemu gatunkowi przetrwanie. Co prawda rozmaici samozwańcy zbawiciele i prorocy kreślą przed nami projekty utopii, przekonują nas, że albo religia, albo polityka, albo technika już wkrótce wyswobodzi nas z tej kłopotliwej zależności, która wiąże nas z przyrodą, jednakże mamy powody przypuszczać, że wszystkie te obietnice są bezpodstawne. Dużo bardziej prawdopodobna jest hipoteza mówiąca, że gatunek nasz niebawem wymrze, tak jak wiele tysięcy gatunków przed nim. Powołując się na kontrowersyjną koncepcję Gai, głoszoną przez Jamesa Lovelocka, Gray przewiduje, iż rozmnażający się bez ograniczeń rodzaj ludzki, będący rodzajem pasożyta stopniowo zatruwającego swojego żywiciela - Ziemię, w niedalekiej przyszłości czeka katastrofa. Być może problem przerośniętej ludzkiej populacji zostanie rozwiązany nie tylko za pomocą maltuzjańskich środków - wojen i chorób - ale również poprzez drastyczną modyfikację klimatu: „zmiana klimatyczna może okazać się mechanizmem, za pomocą którego planeta zrzuci z siebie część ludzkiego ciężaru” (s. 16).

Na pytanie, po co człowiek żyje, Gray z rozbijającą szczerością odpowiada zatem: „po nic”. Wszelkie próby nadania ludzkim dziejom jakiegoś sensu traktuje on jako wyraz irracjonalnego przekonania, że przygodność jest tylko powierzchowną cechą naszego świata, w głębi zaś zmierza on ku jakiemuś określonemu celowi. Przekonanie to, łącząc teleologię z antropomorfizmem, prowadzi do jednego z najbardziej absurdalnych, zdaniem autora, twierdzeń, w myśl którego cała dotychczasowa ewolucja wszechświata miałyby dokonywać się ze względu na swój ostateczny cel, jakim stało się powstanie człowieka. Zgodnie z tym poglądem, obecnym w kulturze Zachodu od czasów starożytności, w XX w. podjętym m.in. przez Alfreda Russella Wallace’a, a w ostatnich dekadach głoszonym pod nazwą zasady antropicznej - fizyczny porządek świata powstał ze względu na człowieka i dla człowieka. Ponieważ najmniejsze odchylenie od istniejących warunków fizycznych uniemożliwiłoby życie na Ziemi, dlatego też - twierdzą niektórzy -

powinniśmy przyjąć, że skoro te a nie inne warunki zostały wybrane z miliardów możliwości, fakt ten musi mieć jakieś uzasadnienie. A tym uzasadnieniem jesteśmy ponoć my sami.

Tego rodzaju twierdzenie, powiada Gray, jest jedynie postulatem, i to opartym na wątplych podstawach. Polega na potraktowaniu zjawisk dokonujących się w skali kosmicznej z perspektywy naszej ziemskiej wiary w postęp, wedle której dzieje stanowią ukierunkowany proces zastępowania form niedoskonałych coraz bardziej doskonałymi. Fundamentalisci naukowci, którzy, zdaniem autora, zajęli dziś miejsce fundamentalistów religijnych, każą nam wierzyć, że dzięki rozwojowi techniki człowiek wreszcie będzie mógł przejąć kontrolę nad własnym losem i zapanować - jak powiada skądinąd szanowany przez autora Edward O. Wilson - nad własną ewolucją. Do tego chóru optymistów dołączają politycy i intelektualisci dowodzący, że równoległe z postępowem technicznym dokonuje się postępowie moralny. Reanimując dziewiętnastowieczny historycyzm, próbują przekonać ludzi, że ich dzisiejsze zmagania mają sens i cel, że nie zmierzamy donikąd, lecz, przeciwnie, już wkrótce wszyscy staniemy się obywatelami nowego, wspaniałego świata.

Według autora *Słomianych psów*, poglądy te są równie bezwartościowe jak oparte na nich próby nadania sensu ewolucji wszechświata. Fakt, iż znajdują tak wielu wyznawców, wynikać może po prostu z instynktu samozachowawczego: przedstawiciele naszego gatunku muszą w coś wierzyć, aby poprawnie funkcjonować. „Ludzie nie mogą żyć bez złudzeń. Dla współczesnych mężczyzn i kobiet irracjonalna wiara w postęp może stanowić jedyne *antidotum* na nihilizm. Nie potrafiliby żyć bez nadziei, że przyszłość okaże się lepsza od teraźniejszości. Skoro tak, to możemy potrzebować współczesnego Pascala” (s. 32-33). Dla Pascala jednak odebranie ludzkiej egzystencji sensu i celu miało wymiar tragiczny, czemu dał wyraz w *Myślach*, pisząc, że w świecie bez Boga, a więc i bez sensu, „ostatni akt jest krwawy, choćby cała sztuka była i najpiękniejsza: gruda ziemi na głowę i oto koniec na wieki”. U Graya niewiele pozostało z tego tragizmu. Bóle egzystencjalne rodzą się wtedy, kiedy człowiek usilnie poszukuje czegoś, o czego istnieniu skądinąd podświadomie wątpi, gdy rozbudzona przez porządek serca nadzieja spotyka się z oschłością zdarzeń i porządkiem rozumu. „Poszukiwanie sensu życia może stanowić użyteczną terapię, nie ma jednak nic wspólnego z duchowym życiem. Życie duchowe nie polega na poszukiwaniu sensu, lecz na uwolnieniu się od niego” (s. 174).

Wolność od sensu to wolność od rozmyślań i spekulacji - i w tym momencie filozof powinien skończyć swoją pracę. Gray jednak dokonuje jeszcze jednego kroku, podobnego temu, który sam wcześniej krytykował u Nietzschego. Autor *Zaratustry*, choć dostrzegał wszelkie iluzje humanizmu i postępu, ostatecznie jednak nie mógł uwolnić się od nadziei i dlatego też nie

poprzestał na krytyce, lecz zaproponował swoje pozytywne rozwiązanie, objawiając ostatnim ludziom cel: Nadczłowieka. Podobnie postępuje Gray, kończąc swą książkę słowami: „Inne zwierzęta nie potrzebują celu życia. Ludzkie zwierzę - istota pełna sprzeczności - nie może sobie bez niego poradzić. Czy nie moglibyśmy uznać, że cel życia polega na tym, by po prostu widzieć?” (s. 176). Czyżby więc jednak należało coś robić? Czyżby zatem pewne działania miały sens?

Podczas lektury *Słomianych psów* czytelnik stale zadaje sobie pytanie, czy aby nie ma do czynienia z żartem. Czy taką książkę, jaką zamierzył sobie autor, w ogóle da się napisać? Czy czasem przedstawione tezy w jakiś sposób same się nie znoszą przez to właśnie, że w ogóle zostały wygłoszone? Gray, krytykując tradycyjną filozofię, odrzucając chrześcijaństwo, humanizm, naukową wiarę w postęp, ludzkie przekonanie o wyjątkowości własnego gatunku ostatecznie nie czyni nic innego, jak tylko pragnie nas przekonać o słuszności swoich tez dotyczących natury człowieka. Odmawiając ludzkiemu życiu takiego sensu, jaki nadała mu zachodnia tradycja, odrzucając teleologiczną wizję ewolucji i historii i wreszcie stawiając człowieka na równi ze zwierzętami, próbuje mimo wszystko *usensownić* to życie na własny sposób, przedstawiając pewną - atrakcyjną i równocześnie dyskusyjną - koncepcję z dziedziny antropologii filozoficznej. Dowodząc, że racjonalność naukowa jest mitem, że dążenie do prawdy to ułuda, równocześnie sięga po argumenty z zakresu nauk przyrodniczych, żeby uzasadnić swoje racje. Innymi słowy, stara się racjonalnie wykazać, iż nie ma czegoś takiego, jak racjonalność, usiłuje dowieść, że prawdą jest, iż dążenie do prawdy to nieporozumienie, próbuje wreszcie wielokrotnie - i jak zakładam, w pełni świadomie i dobrowolnie - wykazać, że nie ma czegoś takiego, jak świadomość, jaźń i wolna wola. Z punktu widzenia głoszonej przezeń odmiany darwinizmu, teorie naukowe i systemy filozoficzne są pewną nadbudową, elementami wtórnymi, powstałymi w wyniku doboru naturalnego. Kłopot jednak w tym, że jeśli w istocie tak jest, to również teoria głosząca taki pogląd musi posiadać wspomniane cechy, a w takim wypadku trudno znaleźć powód, abyśmy mieli ją traktować jako bardziej wiarygodną niż np. teorię przeciwną. Tego rodzaju biologiczny determinizm przeradza się w relatywizm, natomiast konsekwentnie głoszony relatywizm podważa sam siebie.

Być może jednak, jak wspomniałem, Gray nie napisał książki naukowej, lecz zaprezentował manifest, w którym dał wyraz pewnym trapiącym go obawom i lękom. W takim wypadku zarzucanie mu niespójności i niekonsekwencji faktycznie nie ma sensu - można co najwyżej zarzucić mu rozwlekłość. Pytanie bowiem, na które próbuje odpowiedzieć, jest proste: czy z perspektywy wiekuistej ciszy nieskończonych przestrzeni, przed którą drżał Pascal, wybory ludzkiej mrówki mają jakiekolwiek znaczenie? Wydaje się,

że jak na razie problemu tego nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć za pomocą metod, które uznalibyśmy za racjonalne - i dlatego też negatywna odpowiedź Graya nie staje się bardziej przekonująca przez to, że obuduje się ją dodatkową argumentacją. To kwestia wiary.

DARIUSZ SAGAN

KOŚCIÓŁ A EWOLUCYJNY MATERIALIZM

George Sim Johnston: *Czy Darwin miał rację? Katolicy a teoria ewolucji*, przeł. Joanna Kaliszczuk. Kraków, Wydawnictwo WAM, 2005.

Katolickie Wydawnictwo WAM, z siedzibą w Krakowie, od 2003 roku wydaje serię książek popularnonaukowych „Wiara i Nauka”, poświęconą dziejom rozwoju nauk przyrodniczych i udziału w nim Kościoła katolickiego. W serii dotąd ukazało się pięć pozycji książkowych dotyczących relacji Kościół - nauka. Ostatnią z nich jest książka George’a Sima Johnstona *Czy Darwin miał rację? Katolicy a teoria ewolucji*. Składa się na nią 10 rozdziałów, w których poruszone są filozoficzne, ideologiczne i naukowe aspekty teorii Darwina oraz ich znaczenie dla głoszonej przez Kościół katolicki doktryny o stworzeniu.

W rozdz. 1 autor stara się wykazać, że darwinizm kieruje się przesłankami filozofii materializmu i zapytuje w związku z tym, czy teorię tę można w ogóle uznać za naukową. W rozdz. 2, 3 i 6 rozpatrywane są empiryczne podstawy teorii Darwina (rozd. 6 skupia się na kwestii pochodzenia człowieka), w 4 - jej fundamenty logiczne, a w 5 - zarys jej dalszych dziejów, w którym autor przewiduje też jej rychły upadek. W rozdz. 7 Johnston doszukuje się wpływu darwinizmu na różne ideologie, takie jak marksizm czy faszyzm. Rozdziały od 8 do 10 ukazują stosunek Kościoła i różnych myślicieli chrześcijańskich do ewolucjonizmu oraz przeszłą i teraźniejszą rolę chrześcijaństwa w naukach przyrodniczych.

Pogodzenie katolicyzmu z ewolucjonizmem. W swojej książce Johnston próbuje przede wszystkim odpowiedzieć na pytanie, czy katolik może w jakiś sposób pogodzić wizję powstania życia i człowieka, kreśloną przez nauki przyrodnicze, z opisem zawartym w *Księdze Rodzaju*. Czy teoria ewolucji przeczy doktrynie o Boskim stwarzaniu? W 1950 roku w encyklice *Humani generis* papież Pius XII stwierdził, że ewolucjonizm jest poważną hipotezą i że należy rozpatrywać ją na równi z hipotezą przeciwną. 46 lat później w liście do Papieskiej Akademii Nauk papież Jan Paweł II oznajmił, że dzięki postępowi nauki i zbieżności wyników niezależnych badań z wielu dziedzin można uznać, iż „teoria ewolucji jest czymś więcej niż hipotezą”¹. Jednakże Kościół może godzić doktrynę o stwarzaniu z teorią ewolucji, tyl-

¹ Jan Paweł II: *Orędzie życia. Przesłanie Ojca Świętego do członków Papieskiej Akademii Nauk*. „W Drodze” 1997, nr 9 (289), s. 44 [43-46],

ko jeśli ta ostatnia nie inspiruje się filozofią materializmu, który głosi, że dusza ludzka „jest wytworem sił materii ożywionej lub prostym epifenomenem tejże materii”², nie zaś odrębnym od niej, duchowym bytem. Kościół uznaje więc, że zwierzęta i ciało człowieka mogły ewoluować, ale dusza ludzka została włożona w ciało przez Boga.

Teorię ewolucji utożsamia się najczęściej z darwinizmem (uznawanym przez większość naukowców), zgodnie z którym jej proces nie jest kierowany żadną zewnętrzną siłą i polega na następowaniu przypadkowych mutacji i zachowywaniu przez dobór naturalny mutacji korzystnych dla organizmów w walce o życie. Johnston wykazuje, że pomiędzy pojęciami ewolucjonizmu i darwinizmu nie ma znaku równości. Ewolucjonizm głosi, że wszystkie formy organizmów żywych mają wspólnego przodka lub przodków. Jak pisze autor, pogląd ten wydaje się rozsądny „nie dlatego, że kiedykolwiek zaobserwowano przemianę jednego gatunku w inny, ale dlatego, że wszystkie formy życia mają pewną część wspólnego materiału genetycznego oraz istnieje wspólny zasadniczy plan budowy w obrębie głównych grup zwierząt” (s. 15). Samo pojęcie ewolucji nie odpowiada jednak na pytanie o mechanizm ewolucji, a teoria Darwina stanowi właśnie próbę udzielenia takiej odpowiedzi. Inna sprawa, czy darwinizm jest słuszny. Ale nawet jeśli teoria Darwina nie jest prawdziwa, nie znaczy to, że ewolucja nie miała miejsca. Autor akceptuje w swojej książce ewolucjonizm, ale atakuje darwinowski mechanizm ewolucji.

Johnston wskazuje, że za teorią Darwina kryją się materialistyczne przesłanki. Darwin chciał wyeliminować z przyrody Stwórcę - Pierwszą Przyczynę i zastąpić go ślepych siłami natury. Rozwój przyrody nie ma żadnego celu, a to prowadzi często do scjentyzmu, który głosi, że nie istnieje nic poza tym, co badają nauki przyrodnicze. Chrześcijanin nie może przyjąć teorii ewolucji w takiej wersji.

A jak można wyjaśnić sprzeczność między obrazem rysowanym przez nauki przyrodnicze a wizją z *Księgi Rodzaju*? Autor posiłkuje się odpowiedzią udzieloną przez papieża Leona XIII w encyklice *Providentissimus Deus*, że *Pismo Święte* nie jest dziełem przyrodniczym. Według Johnstona, *Księga Rodzaju* nie jest też mitem, lecz raczej poetyckim streszczeniem wydarzeń historycznych, napisanym w języku mitycznym (s. 127). Autorzy *Biblii* byli ludźmi natchnionymi przez Ducha Świętego, ale „z tego nie wynika, że wpadali [oni] w trans i pisali pod dyktando w «czystym» języku w oderwaniu od historycznych okoliczności. Bóg raczej wykorzystywał nawyki myślowe pisarzy i sposób ich wyrażania się” (s. 126). Innymi słowy, *Księgi Rodzaju*

² Tamże, s. 46.

nie należy odczytywać dosłownie. Nieliteralna interpretacja *Pisma Świętego* umożliwia uzgodnienie zawartych w nim treści z ewolucjonizmem.

Z krytyką Johnstona spotyka się twierdzenie, jakoby w kwestii wyjaśnienia pochodzenia życia istniał wybór jedynie między darwinizmem a fundamentalizmem biblijnym. Z punktu widzenia katolicyzmu rozsądne wydaje się na przykład przyjęcie alternatywy zaproponowanej przez św. Augustyna. Uważał on, że „na początku Bóg zasiał racjonalne ziarna (*rationes seminales*) w przyrodzie, które wydały owoce w postaci roślin i zwierząt” (s. 24). Propozycję Augustyna da się uzgodnić z wizją celowej ewolucji, która nie wyklucza działania Boga i nie przeczy chrześcijańskiej doktrynie o stworzeniu. Johnston nie podaje szczegółów, jak taka ewolucja miałaby wyglądać, ale przytaczając opinię dziewiętnastowiecznego egzegety katolickiego, Josepha Knabenbauera, sugeruje, iż „z punktu widzenia wiary nie ma żadnych pizeszków, by przyjąć, że wszystkie gatunki zwierząt i roślin pochodzą od kilku typów [którymi mogły być Augustyńskie *rationes seminales*]” (s. 119). W ścisłym sensie jednak darwinizm także nie musi przeczyć tej doktrynie, jeśli pozbawi się go materialistycznych lub, co za tym idzie, ateistycznych przesłanek. Bóg mógł przecież chcieć, by Wszechświat rozwijał się zgodnie z wszczepionymi weń, stworzonymi przez niego naturalnymi prawami, który to rozwój doprowadził ostatecznie do powstania ciała ludzkiego, obdarzonego następnie przez Boga duchową duszą. Takie stanowisko zajmuje obecnie większość naukowców wierzących w chrześcijańskiego Boga. Mimo to trudności Darwinowskiej teorii ewolucji - o czym za chwilę - skłaniają Johnstona do poszukiwania innego mechanizmu rozwoju życia.

Merytoryczne zarzuty wobec darwinizmu. Autor dużą część książki poświęca ujawnieniu problemów związanych z empirycznym potwierdzeniem darwinizmu. Wykazuje m.in. brak w zapisie kopalnym form przejściowych pomiędzy głównymi jednostkami taksonomicznymi. Jest to kłopot dla darwinizmu, ponieważ głosi on gradualizm, tzn. że organizmy żywe rozwijały się stopniowo, małymi kroczkami z jakiejś pierwotnej formy życia w formy bardziej złożone. Taki proces powinien mieć odzwierciedlenie w skamieniałościach. Tymczasem w zapisie kopalnym obserwuje się raczej długie okresy niezmienności i nagłe pojawianie się nowych gatunków zwierząt i roślin, tak jak w przypadku tzw. kambryjskiego biologicznego Big Bangu. Około 550 milionów lat temu w zaskakująco, jak na mechanizm darwinowski, krótkim czasie, bo w ciągu 5-10 milionów lat, „pojawiły się organizmy reprezentujące wszystkie podstawowe plany budowy ciała: bezkręgowce, kręgowce itd.” (s. 31). Nieciągłość w zapisie kopalnym Darwin wyjaśniał tym, że nie znaleziono jeszcze wszystkich ogniw ewolucyjnych i że luki zostaną zapełnione w przyszłości. Johnston przytacza jednak wypowiedzi naukowców świadczące o tym, że przewidywanie Darwina się nie spełniło.

Paleontolog David Raup twierdzi na przykład, że jak dotąd odkryto „ćwierć miliona gatunków kopalnych, jednak [od czasów Darwina] sytuacja nie uległa zmianie” (s. 38). Inny paleontolog, Niles Eldredge, mówi, że „filetyczny gradualizm (to jest stopniowa makroewolucja) (...) nigdy nie został zaobserwowany w skałach” (s. 30).

Johnston uważa, że darwiści dokonują ekstrapolacji obserwowanych zmian mikroewolucyjnych na nieuzasadnione empirycznie zmiany makroewolucyjne. Podczas gdy nie można zaprzeczyć mikroewolucji, czyli zmianom w obrębie gatunku (na przykład uodpornianie się bakterii na antybiotyki), trudność pojawia się przy uzasadnianiu twierdzenia, jakoby drobne zmiany po upływie odpowiedniego czasu doprowadziły do dużych zmian, takich jak płazów w gady czy gadów w ptaki. Genetyczne eksperymenty nad muszkami owocowymi wywołały rozmaite mutacje w ich chromosomach, zwiększając liczbę szczecinek pokrywających ich ciało czy tworząc potworki z nogami wystającymi z głowy, ale muszka owocowa nigdy nie przemieniła się w coś odrębnego od siebie (s. 41-42). Gatunki ujawniają raczej zmienność w pewnych ustalonych granicach i nie obserwuje się, aby były one przekraczane: psy zawsze pozostają psami, gołębie gołębiami, a muszki owocowe - muszkami owocowymi.

W książce pojawia się również zarzut, że w swoich scenariuszach darwiści nie dbają o pewne współzależności istniejące w obrębie organizmu. Na przykład rozwiniecie się długiej szyi u żyrafy tłumaczy się, biorąc pod uwagę jedynie korzyści, jakie taki narząd może przynieść. Zupełnie ignoruje się jednak fakt, że aby do szyi żyrafy została przepompowana krew, ciśnienie krwi musi być bardzo duże, i że wraz ze wzrostem szyi musiała „nastąpić radykalna przebudowa całego układu krążenia, włączając w to rozwój silnego serca” (s. 48). Żyrafa posiada też skomplikowany system czujników ciśnienia krwi i system kontroli, które zapobiegają pękaniu naczyń krwionośnych, gdy zwierzę się nachyla. Trudności techniczne mechanizmu doboru naturalnego nie zrażają jednak czołowych darwinistów do Darwinowskiej teorii ewolucji, ponieważ - zdaniem Johnstona - „zależy im na utrzymaniu wpływających [z niej] wniosków filozoficznych” (s. 10), utożsamianych tu z konkluzjami filozofii materializmu. Według Johnstona, problemy darwinizmu i tak doprowadzą najprawdopodobniej do jego upadku „w następnym pokoleniu” (s. 11).

Zanegowanie darwinizmu nie spodobało się ks. Markowi Słomce, który jest autorem jednej z recenzji książki Johnstona³. Słomka zdaje się stawiać znak równości pomiędzy darwinizmem a ewolucjonizmem, co pozwala mu sądzić, iż zawarta w liście z roku 1996, skierowanym do Papieskiej Akademii

³ M. Słomka: *Straszenie Darwinem. Teoria ewolucji a nauczanie Kościoła*. „Tygodnik Powszechny”, 13 marca 2005, nr 11.

Nauk, „papieska wizja dialogu nauki i wiary nie znalazła żadnego odbicia w najnowszej publikacji WAM”. Jak słusznie zauważa Johnston (s. 117), w swoim liście papież, mówiąc o teorii ewolucji, ani słowem nie wspomina o darwinizmie. W rzeczywistości Jan Paweł II twierdzi, że nie istnieje jedna, lecz wiele teorii ewolucji, a to ze względu na różne sposoby wyjaśniania jej mechanizmu⁴. Odmawianie darwinizmowi prawdziwości wcale nie oznacza zanegowania teorii ewolucji oraz jednoczesnego zerwania dialogu nauki i wiary. Warto jednak zauważyć, że papież, pisząc o zbieżności wyników badań i coraz większym uznaniu naukowców dla teorii ewolucji, miał prawdopodobnie na myśli darwinizm, gdyż to właśnie tę wersję ewolucjonizmu przyjmuje większość uczonych. Nie powiedział jednak, że naukowcy nie mogą z czasem porzucić tej teorii na rzecz innej. Obecnie, prawie dziesięć lat po wystosowaniu przez papieża przytaczanego tu listu, coraz więcej naukowców wyraża swój sceptycyzm wobec darwinizmu, choć nadal stanowią oni margines świata nauki.

Wady książki Johnstona. Johnston wysuwa w zasadzie słuszne zarzuty wobec merytorycznej strony teorii Darwina. Darwiniści nie wszystkie swoje twierdzenia potrafią uzasadnić. Atakując darwinizm, autor wspomina także (s. 10, 81) o książce Michaela J. Behe’ego, w której Behe zawarł własną krytykę mechanizmu doboru naturalnego, działającego na przypadkowe mutacje⁵. Szkoda tylko, że Johnston w żaden sposób nie odnosi się do pozytywnego aspektu zaproponowanej przez Behe’ego koncepcji nieredukowalnej złożoności, która ma stanowić kryterium dla wykrywania działania inteligencji - czyli projektu - w przyrodzie. Behe uważa, że projekt można wykrywać na gruncie nauk biologicznych. Sam Johnston odrzuca możliwość obserwowania teleologii za pomocą metod przyrodniczych i pozostawia to zadanie filozofii (s. 148-149). Przydałoby się jednak, aby autor, wysuwając takie twierdzenie, spróbował rozprawić się jakoś z argumentacją Behe’ego. Tymczasem odwołuje się jedynie do negatywnej części argumentu z nieredukowalnej złożoności, a milczy na temat jego aspektu pozytywnego.

Innym mankamentem książki Johnstona jest przesadne podkreślanie wpływu, jaki darwinizm wywarł na ideologię marksistowską, faszystowską, czy nawet jego niekorzystnego oddziaływania na kapitalizm (rozdz. 7). Winienie teorii naukowych za podsycanie zbrodni politycznych, czy jakichkolwiek innych, nie ma racjonalnych podstaw. To nie teorie naukowe prowadzą do złych czynów, lecz ludzie wyciągają z nich daleko idące wnioski, aby usprawiedliwić swoje postępowanie. Czy należy uznać Einsteinowską teorię względności za twór niebezpieczny tylko dlatego, że na jej podstawie zbu-

⁴ Por. Jan Paweł II: *Orędzie życia*, s. 45.

⁵ M. J. Behe: *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*. The Free Press, New York 1996.

dowano bombę atomową i użyto przeciwko ludziom? W darwinizmie jako teorii naukowej również nie powinno się dopatrywać źródła zła na świecie.

Sam sposób wydania książki też budzi pewne zastrzeżenia. Na początku w *Uwagach dla Czytelnika* autor oznajmia, że kierując się pragnieniem dotarcia do jak najszerzego grona odbiorców, rezygnuje z przypisów. Jestem w stanie zrozumieć, że niektórzy czytelnicy w ogóle nie zwracają uwagi na przypisy, ale czy to jest powód, żeby ich nie uwzględniać w książce? Komu na nich nie zależy, może je bez problemów zignorować, ale dla innych czytelników przypisy mogą być ważne, gdyż ułatwiają dostęp do źródeł cytatów. Zdawałoby się, że sytuację ratuje trochę deklaracja autora, iż wszystkie źródła wykorzystanych przez niego cytatów można znaleźć w bibliografii. Jednakże w wydaniu polskim obserwujemy coś dziwnego. W dziale *Proponowana lektura* Johnston wymienia literaturę pogrupowaną według rozdziałów w książce, przy czym ogranicza się tylko do podania nazwisk autorów i roku wydania i informuje, że dokładne dane bibliograficzne czytelnik znajdzie w alfabetycznym wykazie bibliografii. Niestety, takiego wykazu w wydaniu polskim nie ma. Nie wiem, jak wygląda oryginał, ale zdaje się, że polski wydawca zapomniał dołączyć szczegółowego spisu bibliograficznego.

Jeśli chodzi o tłumaczenie, nie można mu zbyt wiele zarzucić. Osobiście wolę, aby teorię Stephena Jay Goulda nazywano „teorią przerywanej równowagi”. Jest to określenie jaśniejsze niż „teoria równowag przestankowych”. Wygląda również na to, że tłumaczka nie zadała sobie trudu znalezienia niektórych cytatów w polskich przekładach, jak na przykład w przypadku cytatu z *O powstawaniu gatunków* Darwina (s. 54) - tłumacz powinien, moim zdaniem, zatroszczyć się o to. Na pochwałę zasługują jednak przypisy od tłumacza, wyjaśniające pewne terminy lub podające dodatkowe informacje o osobach wymienionych w tekście.

Mimo pewnych mankamentów książka Johnstona może stanowić wartościowe wprowadzenie do tematyki dotyczącej kontrowersji krążących wokół darwinizmu i dlatego gorąco zachęcam wszystkich zainteresowanych tą problematyką do jej przeczytania.

CONTENTS

DISSERTATIONS AND ARTICLES

Bogusław Wolniewicz - <i>The Sense of Punishment according to Kant</i>	5
Mieczysław Omyła - <i>Frege's Axiom and Extensionality</i>	19
Anna Wójtowicz - <i>The Language of Ontology of Situation and of Ontology of Things</i>	31
Cezary Mielczarski - <i>Democracy and Philosophy. From Plato till Postmodernists</i>	39

POLEMICS AND DISCUSSIONS

Anna Jankowska - <i>Letter to Witold Mackiewicz</i>	55
Justyna Myszkowska - <i>The Horizons of the Anthropology of Death or on Dying of Anthropocentrists</i>	57
Wojciech Wciórka - <i>Gettier's Argument and the Nature of Beliefs</i>	63
Dariusz Kalociński - <i>On Possibility of Moral Norms' Justification</i>	81
Stanisław Mystkowski - <i>Anthropocentrism and Approaching to Truth</i> ...	87

TEACHING PHILOSOPHY, INSTRUCTIVE MATERIALS

Jacek Wojtysiak - <i>Philosophical Education according to Lvov-Warsaw School</i> ..	103
Maciej Woźniczka - <i>Didactics of Philosophy as a Metaphilosophical Discipline</i> ..	115
Jarosław Sak et al. - <i>A Special Character of Teaching Philosophy at Medical Studies</i>	131

RECONSTRUCTIONS, INTERPRETATIONS, SURVEYS

Mariusz Grygianiec - <i>Metaphysics of Endurantism</i>	139
Piotr Cychura - <i>The Problem of Differentiation of Transcendental Unity and Mathematical (Additive) Unity from the Perspective of Th. Aquinas</i> ..	151
Andrzej Pokulniewicz - <i>The Problem of Elements in Aristotle's Treatises „On the Heavens” and „On Generation and Corruption”</i>	159
Katarzyna Filutowska - <i>Narrative Philosophy in Thinking of F. W. J. Schelling</i> ..	167
Witold P. Glinkowski - <i>Just One or Single? Martin Buber on Anthropological Ideas of Kierkegaard and Stirner</i>	183

REVIEWS AND NOTES

Stanisław Gałkowski - <i>Philosophy as a Model of Life</i> (P. Paczkowski: <i>Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku</i> . Rzeszów 2005)....	197
Mieczysław Jagłowski - <i>The Heritage of German Philosophy</i> (H. Jakuszek: <i>Greckie i chrześcijańskie źródła filozofii niemieckiej</i> . Lublin 2004)..	203
Dominika Kalinowska - <i>An Astonishing Multiplicity of Subjects</i> [M. Hinz et al. (red.): <i>Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX i XX wieku</i> . War- szawa 2004].....	209
Józef L. Krakowiak - <i>Anthropological Lectures</i> (H. Benisz: <i>O człowieku i nie tylko. Impresje filozoficzne</i> . Opole 2005).....	213
Damian Leszczyński - <i>John Gray's Antihumanist Anthropology</i> (I. Gray: <i>Słomiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach</i> . Warszawa 2004)..	217
Dariusz Sagan - <i>The Church and Evolutionary Materialism</i> (G. Sim Johnston: <i>Czy Darwin miał rację?</i> Kraków 2005).....	223
INHALTSVERZEICHNIS.....	230

INHALTSVERZEICHNIS

AUFSÄTZE UND ABHANDLUNGEN

Bogusław Wolniewicz - <i>Das Sinn der Strafe bei Kant</i>	5
Mieczysław Omyła - <i>Freges Axiom und Extensionalität</i>	19
Anna Wójtowicz - <i>Die Sprache der Ontologie der Situation und der Ontologie der Gegenstände</i>	31
Cezary Mielczarski - <i>Demokratie und Philosophie. Von Plato bis Postmodernisten</i> .	39

POLEMIKEN UND DISKUSSIONEN

Anna Jankowska - <i>Brief zu Witold Mackiewicz</i>	55
Justyna Myszkowska - <i>Horizonte der Anthropologie des Todes oder von Sterben der Anthropozentristen</i>	57
Wojciech Wciórka - <i>Gettiers Argument und die Natur der Meinungen</i>	63
Dariusz Kalociński - <i>Über Möglichkeit der Begründung der Moralnormen</i> ..	81
Stanisław Mystkowski - <i>Anthropozentrismus und das Kommen zur Wahrheit</i> ..	87

DIDAKTIK DER PHILOSOPHIE, LEHRMATERIALIEN

Jacek Wojtysiak- <i>Philosophische Bildung im Sicht der Lvov-Warschau Schule</i> ..	103
Maciej Woźniczka - <i>Didaktik der Philosophie als metaphilosophisches Gebiet</i> ..	115
Jarosław Sak et al. - <i>Eigenart des Unterrichts der Philosophie an der medizinischen Fakultäten</i>	131

REKONSTRUKTIONEN, INTERPRETATIONEN, ÜBERSICHTEN

Mariusz Gryganiec - <i>Metaphysik des Endurantismus</i>	139
Piotr Cysiura - <i>Das Problem der Unterscheidung der transzendentalen Einheit von der mathematischen (additiven) Einheit von Perspektive von Thomas von Aquin</i>	151
Andrzej Pokulniewicz - <i>Das Problem der Elemente bei Aristoteles in „De caelo“ und „De generatione et corruptione“</i>	159
Katarzyna Filutowska - <i>Narrative Philosophie im Denken von F.W.J. Schelling</i> . 167	
Witold P. Glinkowski - <i>Der Einzige oder der Einzelne? Martin Buber von anthropologischen Ideen von Kierkegaard und Stirner</i>	183

REZENSIONEN UND NOTEN

Stanisław Gałkowski - <i>Philosophie als Model des Lebens</i> (P. Paczkowski: <i>Filozoficzne modele życia w klasycznym antyku</i> . Rzeszów 2005)	197
Mieczysław Jagłowski - <i>Das Erbe der deutschen Philosophie</i> (H. Jakuszko: <i>Greckie i chrześcijańskie źródła filozofii niemieckiej</i> . Lublin 2004)..	203
Dominika Kalinowska - <i>Erstaunliche Menge der Themen</i> [M. Hinz et al. (red.): <i>Rozum i świat. Herder i filozofia XVIII, XIX i XX w.</i> Warszawa 2004].	209
Józef L. Krakowiak- <i>Anthropologische Lektüren</i> (H. Benisz: <i>O człowieku i nie tylko.... Impresje filozoficzne</i> . Opole 2005).....	213
Damian Leszczyński - <i>Antihumanistische Anthropologie von John Gray</i> (J. Gray: <i>Słomiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach</i> . Warszawa 2004). .	217
Dariusz Sagan - <i>Die Kirche und der evolutionäre Materialismus</i> (G. Sim Johnston: <i>Czy Darwin miał rację?</i> Kraków 2005).....	223
CONTENTS.....	229